



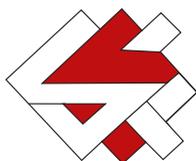
2024
SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE FENOMENOLOGÍA



UNED

Nº 21



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez / Joan González Guardiola

SECRETARÍA ACADÉMICA

Sonia E. Rodríguez García / Agata Bąk

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Álvarez Falcón (Univ. de Zaragoza), Agata Bąk (UNED), Alicia de Mingo (Univ. de Sevilla), Tomás Domingo Moratalla (UNED), Alejandro Escudero (UNED), Noé Expósito Roperro (UNED), Joan González Guardiola (UIB), Carmen Segura (Univ. Complutense), Agustín Serrano de Haro (CSIC)

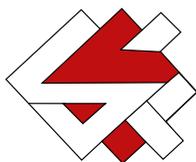
CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (Carleton College), Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University †), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia), Luis Flores Hernández (Univ. de Chile), Miguel García-Baró (Univ. de Comillas), José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne (Academia de las Ciencias de Buenos Aires †), Robert Lane Kaufmann (Rice University), José Lasaga Medina (UNED), M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Sebastian Luft (Marquette University), Vicent Martínez Guzman (Univ. Jaume I †), César Moreno (Univ. de Sevilla), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense), M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Perenya (Univ. de Barcelona), M.^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela), Hans Rainer Sepp (Univ. de Praga), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.), Rosemary Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid), Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia), Bernhard Waldenfels (Ruhr Universität Bochum), Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires), Antonio Zirión (Univ. Autónoma de México)

NÚMERO VEINTIUNO

2024





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

**LISTADO DE EVALUADORES Y EVALUADORAS QUE HAN COLABORADO
CON *INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS*
EN EL PRESENTE NÚMERO**

Alcira Bonilla (UBA/CONICET), Antonio Domínguez Rey (UNED), Daniel S. Greco (UNAM), Xavier Escribano López (UIC), Alejandro Escudero Pérez (UNED), Juan José García Norro (UCM), Luis Modesto García Soto (USC), Fernando Gilabert Bello (Universidad de Sevilla), Jimmy Hernández Marcelo (U. de Turín), José Lasaga Medina (UNED), Mariana Isabel Larison (CONICET/UBA/UNGS), Jaime Llorente Cardó (IES Campo de Calatrava), María del Carmen López Sáenz (UNED), Rebeca Maldonado (UNAM), Jesús Miguel Marcos del Cano (UCM), César Moreno Márquez (USC), Mónica Andrea Ogando (UBA) Pelayo Pérez (Eikasía), Cristina Rodríguez Marciel (UNED), Jorge Luis Roggero (UBA), José Javier San Martín Sala (UNED), Antolín Sánchez Cuervo (CSIC), Ruben Sánchez Muñoz (UPAEP), Jeison Andrés Suárez Astaiza (U. Javeriana), Ignacio Vieira (US)

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

Facultad de Filosofía, UNED

ISSN:1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Maquetación y diseño: Regina G. Cribeiro

Madrid, diciembre de 2024

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

<i>Clasicismo y vanguardia</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ	11
---	----

ARTÍCULOS

<i>Filosofía existencial y ética fenomenológica en José Romano</i> Jacob BUGANZA	13
<i>Una fenomenología hermenéutica del silencio</i> Daniel DAL MONTE	37
<i>Fenomenicidad y donación. De la convergencia entre ambas a la trascendencia en lo dado</i> Urbano FERRER SANTOS	59
<i>La Cuarta Investigación Lógica revisitada</i> Felipe FUENTEALBA RIVAS	79
<i>Fenomenología de la tragedia en Aristóteles</i> Emilio Ginés MORALES CAÑAVATE	101
<i>Levinas, la fenomenología y más allá. Fidelidades e infidelidades</i> Berta SÁENZ ALMAZÁN.....	121
<i>Por qué el cuerpo vivido sí existe I. Críticas al pensamiento existencialista de Claude Romano</i> Guillermo SANTIAGO SALINAS	145
<i>Antropología trascendental. De Husserl a Marx</i> Marcela VENEBRA MUÑOZ	179

COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS

Buscando el Alma

Mari Carmen VIEDMA MILLÁN 205

TRADUCCIONES

Notas sobre el acceso al pensamiento de Martin Heidegger: Sein und Zeit

Gérard GRANEL 227

RESEÑAS

MARA SERRA, ALICE (2024). *Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 192 pp.

Isabela Carolina CARNEIRO DE OLIVEIRA 273

LÓPEZ SÁENZ, M. C. Y MORENO MÁRQUEZ, C. (Eds.) (2024). *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*. Madrid: Dykinson, 276 pp.

Federico PARRA RUBIO 279

SAN MARTÍN, JAVIER (2024). *Mundo, Cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial, pp. 260.

Marcela VENEBRA MUÑOZ 287

SUMMARY

EDITORIAL NOTE

<i>Classicism and Vanguard</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ	11
---	----

ARTICLES

<i>Existential Philosophy and Phenomenological Ethics in José Romano</i> Jacob BUGANZA	13
<i>A Hermeneutical Phenomenology of Silence</i> Daniel DAL MONTE	37
<i>Phenomenicity and Donation. From the Convergence Between Both to Transcendence in the Given</i> Urbano FERRER SANTOS	59
<i>The Fourth Logical Investigation Revisited</i> Felipe FUENTEALBA RIVAS	79
<i>Phenomenology of Tragedy in Aristotle</i> Emilio Ginés MORALES CAÑAVATE	101
<i>Levinas, Phenomenology and Beyond. Fidelities and Infidelities</i> Berta SÁENZ ALMAZÁN	121
<i>Why the Lived-body does Exist I. Critiques on Claude Romano's Existentialist Thought</i> Guillermo SANTIAGO SALINAS	145
<i>Transcendental Anthropology. From Husserl to Marx</i> Marcela VENEBRA MUÑOZ	179

COMMENTS AND CRITICAL NOTES

Searching the Soul

Mari Carmen VIEDMA MILLÁN 205

TRANSLATIONS

Notes on Access to the Thought of Martin Heidegger: Sein und Zeit

Gérard GRANEL 227

REVIEWS

MARA SERRA, ALICE (2024). *Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 192 pp.

Isabela Carolina CARNEIRO DE OLIVEIRA 273

LÓPEZ SÁENZ, M. C. Y MORENO MÁRQUEZ, C. (Eds.) (2024). *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*. Madrid: Dykinson, 276 pp.

Federico PARRA RUBIO 279

SAN MARTÍN, JAVIER (2024). *Mundo, Cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial, pp. 260.

Marcela VENEBRA MUÑOZ 287

CLASICISMO Y VANGUARDIA

Jesús M. Díaz Álvarez

UNED

jdiaz@fsof.uned.es

Investigaciones fenomenológicas acude un diciembre más a su cita con los lectores y lectoras de las dos orillas del Atlántico. Este año, el número ordinario cuenta con ocho artículos que muestran, a nuestro juicio, la fortaleza de la fenomenología practicada en la Comunidad Iberoamericana. Como podrá observar quien se acerque al índice, el volumen es, de nuevo, una combinación de “clasicismo” y “vanguardia”, de trabajos sobre temas y autores clásicos y otros que no lo son tanto.

Jacob Buganza rescata la figura de José Romano, un filósofo mexicano injustamente olvidado que desarrolló una metafísica y una ética ampliamente influenciadas por Ortega y Gasset y Heidegger. En este último se centra también Daniel Dal Monte, que toca uno de esos asuntos límite de la fenomenología, el silencio, en tanto que elemento fundamental y paradójico de la apertura e inteligibilidad del mundo. Por su parte, Urbano Ferrer analiza las tensiones que anidan en el concepto de “fenómeno” en un trabajo sobre fenomenicidad y donación que tiene como puntos centrales de la discusión las filosofías de Husserl, Levinas, Ricoeur y Marion. Y si Ferrer indaga incisivamente en uno de esos temas basales de la fenomenología, Felipe Fuentealba Rivas rescata otro no menos importante que, precisamente por su condición de tal, es inagotable y siempre admite una nueva torsión de la mirada. Me refiero a la *Cuarta Investigación Lógica* de Husserl y su proyecto de una gramática lógica pura.

De un autor y un tema clásicos pasamos, en el siguiente artículo, a otro que combina a un pensador esencial del movimiento fenomenológico –Merleau-Ponty– con uno de los padres de la filosofía –Aristóteles–. De la conjunción de ambos filósofos, sobre los que parece que todo está ya escrito, sale un original ensayo sobre la fenomenología de la tragedia en el estagirita.

Hace un momento he mencionado a uno de los grandes de la fenomenología en el siglo XX, Emmanuel Levinas. Es bien conocido que dos de sus referentes más importantes fueron Husserl y Heidegger, pero también es sabido que sus críticas a ambos fueron amplias y no menores. Berta Sáenz Almazán estudia con

agudeza las fidelidades e infidelidades del lituano para con sus dos grandes maestros a partir del modo en que el autor de *Totalidad e infinito* revisa su herencia fenomenológica y la abre a nuevos horizontes. Y de la apertura de nuevos horizontes en temas clásicos, va igualmente el ensayo de Guillermo Santiago Salinas sobre el pensamiento existencialista de Claude Romano y el tratamiento heideggeriano que este opera del problema mente/cuerpo. Un tratamiento que pone en duda un concepto clave tanto en la fenomenología de Husserl como en la de Merleau-Ponty, el de cuerpo vivido. Salinas ofrece, en un texto que se anuncia como la primera parte de una investigación más amplia, una crítica sostenida a las posiciones de Romano.

La sección de artículos finaliza con un trabajo de Marcela Venebra Muñoz a cerca de otro problema que en épocas pasadas ocupó un espacio importante en la discusión, pero que en la actualidad está injustamente olvidado. Se trata de las relaciones entre fenomenología y marxismo, más en concreto, de la vinculación de los proyectos filosóficos de Husserl y Marx. La audaz propuesta de Venebra consiste en poner la antropología trascendental de Husserl como fundamentación materialista del idealismo revolucionario de Marx.

Hasta aquí la sección de artículos que este año comparecen en *Investigaciones fenomenológicas*. El volumen se completa con una nota crítica de Mari Carmen Viedma sobre el libro de José Sánchez de Murillo *Tiefenfenomenología de la esperanza*, una traducción –precedida de una iluminadora introducción– de Gerard Moreno Ferrer de un interesantísimo texto de Gérard Granel sobre el acceso al pensamiento de Heidegger, así como de la habitual sección de reseñas.

Son los lectores y lectoras de *Investigaciones fenomenológicas* los que deben juzgar, pero pienso que un número como el presente –unido al monográfico dedicado a la obra de Anthony J. Steinbock publicado hace tan solo unos días (*Investigaciones fenomenológicas*, Serie Monográfica, N° 9)– indica, nuevamente, que el estado de salud de la fenomenología hecha en español y en el resto de lenguas de origen peninsular sigue siendo excelente. Ello se debe, en una buena parte, al menos eso me parece a mí, a la extraña, delicada y frágil combinación entre clasicismo y vanguardia, pasado y futuro, tradición e innovación.

No quiero terminar esta “Nota editorial” sin hacer constar mi reconocimiento y enorme agradecimiento al trabajo de D.^a Agata Bąk, secretaria académica de la revista –junto a D.^a Sonia E. Rodríguez García–, que este año se ha visto obligada a ejercer en solitario esta labor.

FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y ÉTICA FENOMENOLÓGICA EN JOSÉ ROMANO

EXISTENTIAL PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL ETHICS IN JOSÉ ROMANO

Jacob BUGANZA

Universidad Veracruzana

jbuganza@uv.mx

RESUMEN: Existen pocos trabajos en los que se aborde la filosofía de José Romano Muñoz. Incluso en los manuales o exposiciones de conjunto de la filosofía mexicana, aparece pocas veces referido. Excepciones a esta apreciación son la *Historia de la fenomenología en México* de Antonio Ziri6n, quien le dedica algunas p6ginas, y Fernando Salmer6n, quien redacta algunas interesantes l6neas en su *La filosof6a en M6xico entre 1950 y 1975*. En relaci6n a la metaf6sica, el fil6sofo zacatecano sostiene una versi6n existencialista, a la que gusta llamar existencial, en la que sigue sobre todo planteamientos de Heidegger y Ortega. En cuanto a la 6tica, Romano piensa que los valores son directrices ideales que dan sentido y fin a la vida humana y, por ende, fundamentan la 6tica, que tiene como rasgo esencial ser valorativa.

PALABRAS CLAVE: Jos6 Romano Mu6oz, filosof6a existencial, 6tica fenomenol6gica, filosof6a mexicana

ABSTRACT: There are few works that discuss the philosophy of Jos6 Romano Mu6oz. Even in manuals or general expositions of Mexican philosophy his work is rarely referred. There are some exceptions for example the *Historia de la fenomenolog6a en M6xico* by Antonio Ziri6n, who dedicates some pages to it, and Fernando Salmer6n, who dedicates some interesting lines to it in his *La filosof6a en M6xico entre 1950 y 1975*. In relation to metaphysics, the Zacatecan philosopher maintains a version of existentialism, which he likes to call existential, in which he mainly follows approaches from Heidegger and Ortega. Regarding ethics, Romano thinks that values are ideal guidelines that give meaning and purpose to human life and, therefore, are the base ethics, which has the essential feature of being evaluative.

KEYWORDS: Jos6 Romano Mu6oz, Existential Philosophy, Phenomenological Ethics, Mexican Philosophy

1. Introducción

José Romano Muñoz es originario de Villa de Cos, Zacatecas, donde nace en 1893. Muere en la Ciudad de México en 1967. Obtiene el Doctorado en filosofía y dicta cátedra en la UNAM durante varios años, enseñando sobre todo ética desde 1945. Forma parte del Centro de Estudios Filosóficos de la misma universidad en 1947. Conjuntamente, desempeña otras labores, como la de Director general de enseñanza superior en la Secretaría de Educación Pública, representante de México ante la OEA y la UNESCO; además, participa activamente en la Asociación Filosófica de México, de la que llega a ser vicepresidente. Varias naciones reconocen su labor, además de México, como Japón, Alemania, Ecuador, Haití y Francia (esta última le reconoce con sus Palmas académicas). Su obra, que no es muy extensa, es, sin embargo, de enorme interés. Sus dos obras fundamentales son *Hacia una filosofía existencial* y *El secreto del bien y del mal*. Deja algunas obras inconclusas, entre ellas *Iniciación a la cultura*, *Tratado de lógica aplicada* y *El sentido espiritual de la vida*. Entre sus maestros se cuenta Antonio Caso, a quien no sigue del todo: es más, se opone a su vitalismo (Sánchez & Sánchez 2014, p. xii), y se alinea más bien a la corriente propugnada por Samuel Ramos y los contemporáneos y a la fenomenología (Spiegelberg 1971, p. 620; cf. Beorlegui 2010, p. 507). Pero, por una parte, se interesa por el pensamiento de Ortega y Gasset y su raciovitalismo, cuyas doctrinas difunde (se afirma que es el primero en importarlas en suelo mexicano) (Romanell 1954, p. 161); y, asimismo, se inclina por la ética fenomenológica, siguiendo a Hartmann y Scheler (Krauze 1968, pp. 233-234).

En este trabajo se busca recuperar y exponer, en sus líneas generales, el pensamiento de José Romano. Parece que su filosofía se desenvuelve en torno a dos ejes, a saber, la metafísica y la ética. Una y otra parte están vinculadas entre sí, de guisa que la segunda viene a ser una concreción de la primera cuando se refiere al ámbito moral. José Romano se mueve en la línea de la fenomenología cercana a Hartmann y Scheler (más que a Husserl); además, como han señalado Romanell y Krauze, se vincula a la Escuela de Madrid, en donde el pensamiento de Ortega y Gasset es determinante. Según Romanell, durante la primera mitad del siglo XX, en México se discuten, en el arco que llega hasta aproximadamente 1925, sobre todo ideas de proveniencia francesa (Caso y Vasconcelos son paradigmáticos a este propósito); a partir de tal año, aproximadamente, circulan con mayor vehemencia ideas de proveniencia alemana mediadas por la filosofía hispana. Explica a propósito Romanell: «Semejante cambio en el mapa

intelectual mexicano por parte de la nueva generación, que bien puede considerarse como “germanizante”, es un cambio más radical que el experimentado por la generación del Centenario. El paso entre Comte y Bergson, en efecto, no es tan pronunciado como el paso entre éste y Heidegger, sobre todo si se supone una continuidad en la cultura latina. Tal suposición nos llevaría a pensar que la orientación germánica del nuevo movimiento es superficial. Sin embargo, superficial o no, lo cierto es que existe. Como ejemplos típicos podemos mencionar el libro de texto de ética de Romano Muñoz, *El secreto del bien y del mal* (1938) inspirado en Scheler y Hartmann, y las profundas obras de ética y filosofía jurídica de Eduardo García Máynez, que estudió en Alemania» (Romanell 1954, pp. 165-166). Sin embargo, puntualiza todavía más Romanell su afirmación anterior, pues, si fuera así, tanto Romano como García Máynez, incluido Ramos, serían tildados de «germanizantes» sin más; más bien, tales pensadores mexicanos «no pertenecen, hablando estrictamente, ni a la generación del Centenario, ni a la presente generación de los “germanizantes”, sino que forman el puente entre ambas, sirviéndoles Ortega de intermediario entre Alemania y México» (Romanell 1954, p. 166).

2. Metafísica de lo individual o existencial

Aunque cronológicamente *El secreto del bien y del mal* precede a *Hacia una filosofía existencial*, es preferible iniciar por esta última aceptando una causa estrictamente racional: los elementos de la metafísica de Romano se encuentran en ella, y precisamente sobre la metafísica se construye la ética. En efecto, la metafísica se convierte en ética, destaca Robert S. Hartman cuando comenta el pensamiento de Romano (cf. Hartman 2002, p. 216). En su *Hacia una filosofía existencial* se encuentran los planteamientos metafísicos del filósofo zacatecano, cuya propuesta puede tildarse de «existencial». Es una obra que podría caracterizarse de madurez intelectual, en la cual su autor reconoce lo que ha tomado de otros pensadores y en qué los abandona. Empero, es considerada, por algunos críticos, como un libro en el cual el argumento no es nítido, es decir, no procede con absoluto rigor, como se esperaría: «Para 1953, Romano Muñoz publicó un segundo libro, *Hacia una filosofía existencial*, del cual había dado avance en un artículo previo. Pero ni el artículo ni el libro son ejemplo de fidelidad en la exposición ni de claridad en el argumento» (Salmerón 1978, p. 235).

Salmerón tiene razón en su observación. La escritura de Romano es, ciertamente, de enorme elocuencia, pero las digresiones ocultan lo central de su argumentación y su vehemencia le resta crédito; además, el libro no está compuesto con un adecuado aparato crítico, como se esperaría. Ya al inicio de su *Hacia una filosofía existencial*, Romano se posiciona frente a dos posturas filosóficas que considera inadmisibles, aunque abreve de ellas: las de Heidegger y Sartre. Admite que en el hombre hay elementos que van de lo más sublime hasta lo más oscuro; que van, diríamos, de cima a sima y viceversa; pero no puede conceder que el hombre no tenga finalidad, razón de ser, sentido: «eso es la demencia, o la obra diabólica de la razón llevada a los límites de la perversidad» (Romano 1953, p. 6). Una metafísica que destruye la teleología, la razón de ser, el sentido, conduce a una ética que destruye el valor: propugnar una ética de la responsabilidad sin responsable, de la libertad irrestricta (libertinaje), en vez de los valores divinos y humanos que dan cohesión a la comunidad, como sostiene Ortega, es un despropósito teórico que es necesario combatir decididamente. Romano está en claro enfrentamiento contra la desmoralización que llevan a cabo algunas de las filosofías que pretenden fundamentar una posición así de nociva. Ciertos existencialismos son un dislate que termina naufragando frente a la realidad inmensa que es la vida misma: una filosofía de la muerte, de la nada y de la náusea se revela absurda y fútil frente a la vida.

Romano parte, como haría Ortega, de un *ego circumstans* (en vez de un *cogito*) y redacta una especie de *itinerarium* de carácter intelectual, como se dijo. Reconoce la enorme huella que Caso ha dejado en su pensamiento, su entusiasmo inicial por Nietzsche, al que abandona al poco tiempo por no encontrar en él «sostén y arraigo» para el hombre; es más, según su lectura, el ser humano queda expuesto al vaivén y se derrumban todos los valores en la filosofía nietzscheana, lo cual le resulta inaceptable. Después se decanta por Bergson, quien le enseña el procedimiento metódico con el que debe trabajarse en metafísica: la filosofía es una experiencia única, irrepetible que se concreta en cada filósofo, el cual se mueve a partir de una intuición fundamental a partir de la cual construye su visión del todo. Pero le parece que hace falta una metafísica de carácter más existencial que esencialista, por lo que se vuelca al estudio de Unamuno, Kierkegaard y Dilthey. Sobre todo, se interesa por la metafísica de la existencia y no tanto por la de la esencia, es decir, se preocupa prioritariamente por el ser de la existencia en cuanto tal. Kierkegaard efectúa este viraje, a saber, hacia la filosofía existencial, que consiste en estar en el tiempo, o sea, el ser del hombre, explica él, «el ser de la existencia, es el devenir, y el tiempo tiene para él una significación casi substancial [...] las plantas y los animales irracionales tienen

vida, pero no existen. Esta es inseparable del espíritu, del pensamiento» (Romano 1953, pp. 21-22). Esta posición, que durante el siglo XX se vuelve ampliamente compartida, estriba en sostener que el punto de partida y llegada de la filosofía es el individuo de carne y hueso, y que la existencia, para ser tal, requiere, del ejercicio del espíritu, específicamente de la consciencia, por la cual el sujeto sabe que es: esto es lo que no sucede con el resto de las criaturas: no saben que son y, por tanto, la existencia significa que se sabe que se es, es decir, que el existente sabe que es partícipe del ser.

Pero la filosofía de Kierkegaard no le parece consecuente, en cuanto da un salto irracional, se diría, por la vida religiosa. Esto significa renunciar a la filosofía. Por ello, Romano se refugia en Dilthey y el historicismo, de quien extrae, a nuestro juicio, la postura de que el espíritu se piensa de manera diferente a como se piensa la cosa: es preciso descubrir las expresiones del espíritu en el que se manifiesta la vida (Romano 1953, p. 25), y no sólo ello, si quiere ser consecuente Romano, sino la existencia. Pero en quien encuentra un tratamiento más filosófico de la existencia es en Martin Heidegger, que ejerce sobre su generación una influencia ciclópea que se resiente hasta la actualidad. Según su interpretación de Heidegger, Romano sostiene que la metafísica no es una mera especulación sobre la existencia, sino la experiencia primaria y fundamental acerca de la existencia. Además, puesto que toma al hombre como punto de arranque y llegada de la filosofía, le parece que Heidegger destaca, como pocos, la «subjetividad», interioridad o ipseidad: es una filosofía que se plantea qué es el hombre, en definitiva. Aunado a esto, y puesto que el hombre es quien filosofa, la reflexión sobre el ser se efectúa en su interior, es decir, el hombre, en cuanto existente, se cuestiona por el ser de la existencia: y aquí el método fenomenológico, tal como ha sido adoptado por Heidegger, es el idóneo: no hay límites a manifestación del ser. Por estas razones escribe Romano: «El existencialismo, en cambio, al hacer del hombre el centro y punto de partida de la filosofía, da a esta no un objetivo ideal y abstracto, sino real y concreto: el ser humano mismo en su viviente individualidad, el verdadero *factum* metafísico. Y ello con estricto rigor metódico. Todo el mundo sabe que el *fenomenológico* es el método que, prescindiendo del supuesto, trata de descubrir la esencia misma de las cosas por lo que de ellas *aparece* (fenómeno), haciendo caso omiso (reducción fenomenológica) de los rasgos accidentales» (Romano 1953, pp. 28-29). Así, mientras Husserl, piensa Romano, se queda en las esencias eidéticas o universales, Heidegger se concentra en la esencia individual: «Su método es, pues, el análisis de lo concreto por oposición a una sistematización abstracta e ideal, rebasando el campo de lo *noético*

para instalarse en el propiamente *metafísico*. Su meta es una filosofía del *existir*, no del *pensar*» (Romano 1953, p. 29).

Se puede estimar, con razón, que estos pasos resultan excesivamente simplistas y que no se adaptan del todo a los requerimientos históricos del desenvolvimiento del propio método fenomenológico. Es más, hay autores, como Ziri3n, que estiman que la manera en que Romano cultiva la fenomenología no es siguiendo los cánones mismos del método trazado por Husserl, sino que se trata una «fenomenología en el sentido extra-filos3fico de mera recolecci3n o repertorio de fenómenos de cierta especie o categoría, o propios de cierto ámbito o esfera de experiencia» (Ziri3n 2003, p. 114). Con esta advertencia en mente, Romano se agrega a la metafísica existencial, abrevando, dice él, no sólo de Heidegger y Sartre, sino de otros autores como Jaspers, Marcel, Blondel, Chestov, Berdiaeff, Pastore y Abbagnano. Aunque se adscribe, pues, a los planteamientos de Heidegger y Sartre, repudia su derivaci3n nihilista, a la que considera un deber moral superar. El posicionamiento y promoci3n del existente, que es único e incommunicable, no conduce necesariamente a la nada; antes bien, busca destacar su irrepetibilidad, y a esto le llama existencia. El individuo no forja su valor en el todo, es decir, no se gesta exclusivamente desde la perspectiva de la totalidad, sino que tiene su valía en sí mismo. Esto es lo que hace Kierkegaard al oponerse a Hegel, según Romano: «No quiere ser una parte ni siquiera de tan maravilloso todo. Es un individuo, un individuo existente, cuya vida espiritual se finca esencialmente en su relaci3n con algo que no puede comprenderse por medio de la raz3n, con algo que no es un todo, sino un individuo –Dios mismo» (Romano 1953, p. 34). Heidegger no quiere hacer depender al individuo de otro individuo (Dios), sino que lo caracteriza como *Dasein*, el cual forma con el mundo una unidad radical.

La ontología fundamental de Heidegger apunta precisamente a que la existencia es la esencia del hombre, el cual se presenta en el mundo (*in-der-Welt-sein*), el cual no es un continente que posee contenidos (el mundo contendría al individuo), sino que tanto el *Dasein* como el mundo están radicalmente unidos: el existente está en el mundo, se sirve de él, y está con las cosas de las cuales se preocupa. La existencia, además, posee la doble faceta de propia e impropia, y gozan de la misma justificaci3n ontológica: la propia se presenta como descubrimiento, mientras que la impropia como vedado. Muchas veces el *Dasein* existe impersonalmente, es decir, de manera impropia. Pero cuando se preocupa de las cosas, entonces existe auténtica o propiamente. Pero también se revela otro aspecto de la existencia del *Dasein*, a saber, que es poder, o sea, puede

trascenderse a sí mismo, superarse a sí, de guisa que la existencia es lo previo a partir de lo cual se construye lo que ha de ser: por eso el *Dasein* se preocupa por las cosas que le rodean: por ello la existencia se revela como preocupación: «Esta desvelación es la patencia de la *nada*, y esta no como negación radical del ente, sino como condición, como fundamento de la posibilidad del ente. *En su flotar dentro de la nada, la existencia se descubre como aquello que se origina de la nada misma. En la angustia radical la existencia descubre la nada y se hunde en ella*» (Romano 1953, p. 37). Nada nuevo, a decir verdad, en esta descripción: el cristianismo ha subrayado siempre que el ente finito pende de la nada, es *propter nihil*, pero, aunque el mundo ha sido creado *ex nihilo*, ha habido siempre Ser, esto es, Dios. Ahora bien, la pregunta fundamental de la metafísica desde la perspectiva heideggeriana es por qué hay ente y no más bien nada, como es sabido. Al considerarse finita, la existencia «siente» que se precipita ante la muerte, que es la que signa su cumplimiento radical. El *Dasein*, hasta que muere, cumple su arco existencial. Pero, puesto que la existencia está signada en sus postrimerías por la muerte, ¿qué sentido tiene la preocupación que experimenta el *Dasein*? La preocupación acontece en el tiempo; es más, el existente es tiempo y cada existencia experimenta el suyo propio.

Ahora bien, piensa Romano que la vía intelectualista de Husserl tiene el inconveniente de que termina encerrando al sujeto en la consciencia: los actos intelectuales presentan objetos ideales (es una suerte de prejuicio de la época hacia el idealismo husserliano, ciertamente); pero hay otra vía, que es caracterizada como emocional, para salir de la sola consciencia: los «actos emocionales» presentan el mundo de los valores, tal como asienta Scheler, piensa Romano (y por ello recibe una certera crítica de parte de Zirión 2003, pp. 110-111). Tanto los objetos ideales como los actos emocionales son indispensables, aunque sólo muestran algunas capas del ser. Pero como fundamento de estas capas está la única existencia primaria e inmediatamente dada, a saber, la existencia humana. Por ello, la reflexión filosófica debe partir del individuo, que es lo dado sin mediación alguna; y si la fenomenología es la vuelta a las cosas mismas, debe concentrarse en el existente humano. Pero tanto el objeto como el sujeto son indispensables y se reclaman uno a otro: «No es posible pensar un objeto sin sujeto ni un sujeto sin objeto. Idealismo y realismo penen el acento en aspectos parciales, en facetas fragmentarias de una realidad total. De la consideración exclusiva de cada una de ellas, resultan todas las dificultades de uno y otro y la necesidad de superarlos en una concepción sintética que hinque más profundamente en realidad plenaria de la existencia» (Romano 1953, p. 41). La distinción sujeto y objeto es secundaria; uno y otro son existencia, en suma: a esto Romano le llama «síntesis».

Lo único que hacen sujeto y objeto es circunscribirse; con mayor precisión, las cosas establecen límites o condiciones al sujeto. Pero las cosas y el hombre están circunscritos por la existencia, que es lo único independiente y absoluto.

La existencia humana, que no es absoluta e independiente, es, por oposición, temporal y dependiente. Sobre todo, la posición heideggeriana subraya la temporalidad de la existencia: el ser es temporal. Por ello, más allá del tiempo vulgar y científico, hay una tercera acepción del tiempo más arraigada en la existencia. Las palabras de Romano son: «La existencia contiene a todas las cosas y con ellas al tiempo vulgar y al tiempo científico. *Pero la existencia misma, en la cual todas las cosas se dan, es, a su vez, una existencia temporal. La existencia se confunde con la temporalidad*» (Romano 1953, p. 45). La existencia es, pues, tiempo, y el tiempo es existencia. Así pues, queriendo explicar la radicalidad del tiempo, Romano lo compara al tiempo ordinario o vulgar, en el que el presente está determinado por el pasado, y el futuro por el presente mismo. Pero el tiempo primordial o radical, para él, tiene por inicio el futuro, pues el existente vive proyectado hacia él, de modo que el presente es la realización del futuro. La existencia y el tiempo se hallan, pues, tan intrínsecamente entrelazados que no es posible separarlos sin desvirtuar una realidad única. Ahora bien, aun cuando Romano Muñoz comparte en gran medida las posiciones de Heidegger, le reprocha a este último los conceptos que denomina «negativos» de nada y muerte. La nada no es una mera negación, sino que convive substancialmente con el ser. En otras palabras, para él la nada no se subordina al ser, nos parece. Pero Romano no está del todo de acuerdo con esta posición heideggeriana, pues en vez de que la nada se haga patente, pues la nada es ausencia, la experiencia humana constata que todo está lleno. Frente a la nada, expone Romano, para Heidegger, el hombre adquiere consciencia de su contingencia y finitud, y no podía ser de otra manera, pues al adquirir consciencia de que uno mismo no es el todo, se debe aceptar irremediabilmente la finitud; y si uno no se ha dado el ser a sí mismo, debe admitir que es contingente. Y esto se palpa todavía más con la consciencia de que el hombre es un ente que se dirige a la muerte, ante la que se angustia (la muerte, para Sartre, signa el absurdo, pues la libertad que tiene el hombre es para nada, cf Romano 1953, p. 72): pero nadie ha demostrado que la muerte sea el fin último del existente: «En todo caso, está a mi favor el grueso de la tradición filosófica, que no afirma la muerte sino la vida. Por lo demás, ¿no es por ventura la esperanza un dato tan indiscutiblemente humano como la certidumbre?» (Romano 1953, p. 50).

Romano se afirma como pensador de la vida, porque la existencia es prioritariamente vida, nos parece. La nada, el nihilismo, la náusea no le parecen posturas filosóficas atractivas; tampoco las afirmaciones sartreanas de que el hombre es el dador de sentido, esto es, quien dota de sentido a las cosas que, en sí mismas, no lo poseen. Le parece una vuelta a Protágoras: «¿Cómo es posible dar sentido a lo que en sí mismo carece de sentido? Si las cosas pueden entenderse o valorarse, es porque hay en ellas un principio de inteligibilidad o de estimación, porque son en sí mismas inteligibles o intrínsecamente valiosas» (Romano 1953, p. 55). En estas apretadas líneas, no libres de una elocuencia que no corresponde del todo al discurso filosófico, se encuentran los atisbos de la filosofía existencial que en verdad propone Romano, a saber, una especie de realismo. Las cosas o poseen sentido y valor en sí, o no lo poseen: a él le parece inadecuada la tesis del hombre como dador de sentido, de un *dator sensuum*, diríase. Más bien, él piensa que el hombre descubre el sentido: «carece de sentido afirmar que la existencia carece de sentido. Como es afirmación dogmática declarar que el hombre es un mero donador de sentido» (Romano 1953, p. 56)¹. En suma, Romano Muñoz se encuentra en franca oposición a la filosofía de Sartre, a la que no deja de vislumbrar como un malabarismo, más o menos ingenioso, por el cual se afirman absurdos en vez de otorgar soluciones plausibles para el ser humano. Y una solución plausible, piensa Romano, es sostener que el hombre es una existencia con múltiples posibilidades, pero que todas ellas se encierran en el marco de lo humano: es impensable que la esencia se diluya o destruya en el existente; además, todos los existentes humanos pertenecen a la misma naturaleza, y esta última, a su vez, se encuadra en el marco infinito del ser (cf. Romano 1953, p. 63).

El existente es libre. No se ha dado el ser a sí mismo, es decir, el existente no se ha dado a sí la existencia y, sin embargo, es; pero este ser del hombre es la libertad. No se trata de una libertad irrestricta, como la que propugna Sartre, sino el poder-ser heideggeriano; en poder decantarse por una o por unas posibilidades, las cuales pertenecen al existente. A diferencia del viviente en bruto, que vive su vida meramente porque sí, el existente vive para algo, por un fin, por un sentido. «El hombre sí vive por vivir su vida; es libre para hacer de ella una vida plena o una vida pobre o una vida nula» (Romano 1953, p. 79)². Todas las posibilidades que encierra la humanidad están ínsitas en el ser humano, y es a partir de ellas

¹ Por supuesto que las cosas poseen su propio ser y valor en sí; pero hay otras que requieren que el hombre les dé sentido, ciertamente, cualquiera que sea, so pena de caer en el absurdo.

² Sobre el valor de cada vida individual desde la perspectiva orteguiana, (cf. Ferrater Mora 1956, pp. 33-39).

que puede-ser. Cada uno hace que su vida valga la pena vivirse; y lo que hace que la vida valga la pena, es algo valioso objetivamente, y aquí la ética entronca definitivamente con la metafísica a través de la antropología: puesto que el hombre es el existente, y uno de sus rasgos nucleares, irrenunciables, pues de lo contrario no sería hombre, es ser libre, es por la libertad que la vida se vuelve o no plena, por las vivencias del valor que se exploran y a las que se pliega la libertad, lo cual, expresado en términos heideggerianos, es dicho así por Romano: «Soy libre *para* dar a mi vida *autenticidad* o *inautenticidad*» (Romano 1953, p. 80). Esta es la razón por la que arguye que el hombre es un ente metafísico, en el sentido de que el núcleo de su ser trasciende al orden categórico de la experiencia empírica; este ser es precisamente un poder-ser que se expresa a través de la acción; este poder-ser es fundamentalmente libre, y por ello el hombre es un sujeto moral (cf. Romano 1953, pp. 93-94). El poder-ser, que es en lo que consiste la libertad, según la interpretación de Romano en seguimiento de Heidegger, es lo que permite comprender el paso de lo que el sujeto es a lo que todavía no es, el cual se da justamente con la acción. En efecto, la acción pone en acto, para decirlo en lenguaje aristotélico, lo que todavía no es en acto, pero sí en potencia radicada en el sujeto mismo.

De esta manera, piensa Romano, hay una cierta primacía de la acción sobre el conocimiento (sobre el ser conocido). Es consciente de que la voluntad no tiende sino hacia algo, hacia el ser, que idealmente es conocido, pero considera que el resorte de ese conocimiento, por llamarlo así, es la acción, muy en la línea de Blondel, a quien cita a menudo. El argumento, a nuestro juicio, puede elaborarse así: puesto que la metafísica es existencial, y el existente es un individuo humano, cuyo ser es precisamente la libertad; y dado que el existente se encuentra con otras cosas en el mundo, como diría Heidegger, entonces es que el existente lo que hace, primeramente, es actuar con las cosas. Es la voluntad, en cuanto tendencia hacia algo que todavía no es, la que marca la pauta de la acción por la que el existente se expresa. Hacia dónde se dirige el individuo (y en términos generales la humanidad) es lo determinante; por ello, la metafísica se convierte en ética: «De ahí por qué todo existencialismo congruente culmina *a fortiori* en una doctrina de la acción» (Romano 1953, p. 104)³; es una metafísica existencial

³ Esta tesis la comparte con Fatone, a quien cita con frecuencia, sobre todo en relación a las síntesis del pensamiento existencialista. Este filósofo argentino sostiene la centralidad de la acción con las palabras siguientes: «El hombre no es, por cierto, sólo un ser pensante o cognoscente. Rodeado como está de otros seres y cosas, piensa, siente, quiere y crea así su propia existencia, la que se le muestra, en el fondo, como un incesante y permanente hacer. El hombre, en cuanto tal, no puede evitar la acción; siempre hace algo, siempre hará algo y no puede

en la que el *pro-yecto* es determinante y lo es precisamente porque en él se juega su sentido: en él se juega la vida existente, en suma. Aquí nuevamente irrumpe con toda patencia la influencia del orteguismo en el pensamiento de Romano: cada uno se juega su existencia y se arriesga, pues cada uno es insustituible (y en este sentido necesario, cf. Ortega y Gasset 1963, p. 19) de manera que, como se dice en la ética antigua, cada uno tiene que llegar a ser el que es. El filósofo, si alguna encomienda tiene, es echar alguna luz sobre las diversas modalidades en que el individuo puede llegar a ser el que es. Sobre esta postura existencialista, escribe Vicente Fatone (filósofo a quien Romano tiene muy en cuenta): «El hombre es un ser posible; pero no hay posibilidades dentro de las cuales el hombre elija esta o aquélla. El hombre elige su posibilidad, sí; pero esa elección no es sino el mismo acto de crearla. Si dijésemos que hay posibilidades entre las cuales el hombre elige, las posibilidades constituirían un reino aparte, un reino de esencias, un mundo ideal previo al hombre, un mundo dentro del cual el hombre estaría condenado a elegir, un mundo con leyes propias al que el hombre debería obedecer. O sea, que habría un mundo abstracto —el de las posibilidades— que rigiese al mundo concreto —el de la existencia—» (Fatone 1962, p. 18). Pero hay que añadir a estas líneas de Fatone que las posibilidades son tales porque no hay razón interna para que no puedan concretarse, de suerte que las posibilidades se circunscriben todavía más dependiendo del sujeto actuante y de su circunstancia: el reino de las posibilidades de Fatone se vuelve reino de las probabilidades, sin duda. Pero las probabilidades ya son más reducidas que las posibilidades.

3. El paso de la ontología a la ética

Ahora bien, en *Hacia una filosofía existencial* vienen unas páginas en las que Romano busca condensar su posición ética. Partiendo de su concepción sobre la acción, a la que tilda de libre, afirma que ella es la única fuente de la vida moral: en la libertad se afirma o niega esta dimensión, pues se enriquece o degrada «el ser». Por supuesto que es un equívoco decir el ser, sin más. Esto falla gravemente en la ontología de Romano. Puede aceptarse remotamente, es verdad, pero erosiona la precisión que él pretende imprimir a su antropología moral. Es más exacto decir que el hombre, y más precisamente, su libre voluntad, la que se

ni podrá nunca dejar de hacer algo, pues hasta la omisión misma es también un hacer. El hombre está forzado a obrar: *padece* la acción, ante la que no sólo se ve obligado y necesitado, sino también comprometido y *responsabilizado*» (1969, p. 300).

cualifica como bueno o malo moralmente. Cuando el hombre se enriquece o empobrece desde el punto de vista de su propia esencia, recibe una cualificación moral. Pero buscando avanzar en su posición, Romano escribe las líneas siguientes: «No es el valor el fundamento de la acción; es la esencialidad activa del ser, en su espontánea y libre actualización, la que da margen o fundamento a toda posible valoración moral» (Romano 1953, p. 109). La primera frase mantiene nuevamente equívocos: esa esencialidad activa del ser significa la libre voluntad, sin más: la libre voluntad, en su actualización, es la que fundamenta toda valoración moral: esto es correcto, si se entiende con la precisión ya indicada. Pero el párrafo continúa: «Afirmar lo contrario, sería insertar la heteronomía en la raíz misma, en el impulso originario a la acción, haciéndola esclava de una predeterminación axiológica; sería la muerte de la libertad» (Romano 1953, p. 109). En otras palabras, la libertad o se da a sí misma la ley o se le impone desde fuera; si es esta segunda opción, entonces perece la libertad. Esto es absurdo, porque alguien puede asumir libremente una ley o, mejor, un valor que se le impone desde fuera, cuando estima que es conveniente asumirlo (esta confusión también se hace presente en su *El secreto del bien y del mal*, como se verá).

Pareciera que el mismo Romano se percató del paso en falso, y busca reivindicar la axiología, que es la parte más importante de la ética contemporánea, según su interpretación. La axiología, como él dice, se encarga de estudiar la esencia de los valores en cuanto expresan «posibilidades ideales» de la acción, a través de las cuales el hombre (y no «el ser mismo», como dice él) se enriquece o degrada. Pero, si son posibilidades ideales (móviles o *Triebfedern* para Kant⁴), son, en suma, ideas, pues toda idea es posibilidad, sin más. Así, los valores no son sino

⁴ El tema es tratado por Kant en su *Crítica de la razón práctica*. Lo primero que dice el prusiano a propósito es que el valor moral de los actos depende de que la ley moral inmediatamente determine a la voluntad, lo cual conduce, en nuestra crítica rosminiana, de nueva cuenta, al problema de qué es lo que manda la ley, por más abstracta que sea, es decir, por más formal que pueda aparecer. Siguiendo su propio discurso, Kant establece una diferencia entre el actuar por legalidad y no por moralidad; actuar por legalidad significa, en pocas palabras, actuar en conformidad con la ley, pero no por la ley misma. Actuar con moralidad, por el contrario, significa actuar por la ley misma (*Gesetzes willen*). Esto significa que, para actuar moralmente, se debe actuar no sólo según la letra de la ley, sino sobre todo según su espíritu (*Geist*). El fundamento determinante de la voluntad desde el punto de vista subjetivo no puede ser otro, para Kant, que actuar determinado sólo por la ley misma. Así, adquiere todo el sentido el que el prusiano se pregunte por los móviles de la razón pura práctica, pues evidentemente es posible hallar otros móviles, como el provecho (*Vorteil*), pero lo que interesa al prusiano es justamente la ley moral misma. Por ello se dedica a determinar de qué manera la ley moral viene a ser un móvil, y cómo es que la facultad humana de desear es afectada por dicho fundamento determinante, cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Cap. III.

ideas, y la axiología lo que hace es estudiar la esencia de cada una de ellas. Ahora bien, ¿ellas provienen sólo del sujeto o puede recibirlas desde fuera? Y aquí se contradice abiertamente Romano Muñoz con lo anteriormente dicho en torno a la libertad: «tales *modalidades* valiosas de la posibilidad *no son arbitrarias*, sino que forman, dentro de la inmanencia del ser, a manera de cauces-límite, dentro de un orden axiológico *preestablecido*» (Romano 1953, p. 109). En suma, tales valores no los produce el hombre, por lo que no están supeditados al arbitrio y, por tanto, a la libertad; en consecuencia, esta última o los acepta o rechaza. Es evidente que Romano no se expresa con toda pulcritud en esta importante doctrina, que es la que permite a muchos fenomenólogos escapar de la arbitrariedad axiológica, como hacen Max Scheler y Dietrich von Hildebrand. Parece (y es hipotético, por la falta de exactitud de Romano en estas páginas, aunque puede corroborarse en el otro libro) que asume esta interpretación, es decir, que establece límites a la libertad (contra Sartre, al parecer): «el ser del hombre ejercita su libertad no en el *ser* mismo (lo cual no tiene sentido), sino en el *modo de ser*» (Romano 1953, p. 110). Esto es correcto, si se entiende que el ser es el hombre y el modo de ser la moralidad que asume.

Efectivamente, el hombre asume o no los valores, los vuelve personales, como diría Scheler. Son, además, materiales, o sea, poseen contenido y no son meras formas abstractas, si bien toda idea posee contenido; lo importante, para Romano, es que en ellos se fundamentan las leyes del mundo moral, en lo cual radica su objetividad. Esta última se consolida en la afirmación o negación del hombre, y remotamente del ser. La legalidad axiológica tiene idéntica validez a la legalidad lógica, por lo que, asumiendo de nueva cuenta la heteronomía (en franca contradicción con la antropología moral que sostiene por momentos), dice que «Puede ignorarlas o violarlas, pero no alterarlas. Lo más que está en su mano es descubrirlas (cabe la invención ética), pero ni crearlas ni destruirlas» (Romano 1953, p. 112). Esta afirmación permite aseverar que al margen de la conciencia y, por ende, de la libertad moral, el valor es absoluto e independiente. Ahora bien, para Romano el valor implica una esencia y una relación, por lo que hay un elemento cognoscitivo (es decir, recibido) y un modo de vincularse a lo conocido. El contenido es objetivo, mientras que la relación es subjetiva, pues no puede ser más que la manera en que el agente se vincula a la esencia a través de la valoración. Estas esencias son ideales y, por tanto, ideas, si es que Romano no quiere contradecirse de nueva cuenta. Los valores, en cuanto ideas, son pautas objetivas a través de las cuales el agente se vincula para actuar, para volver existentes sus acciones: al final, el valor es una idea, y la idea es, por definición, el contenido esencial de un objeto. Así pues, los valores son esos contenidos objetivos

de los que se sirve como guías el agente moral para promover o degradar el ser del hombre. Sólo así, a nuestro juicio, se puede comprender que la moralidad es la dimensión a través de la cual el hombre o agente moral puede volverse más perfecto.

De la manera anteriormente descrita, la axiología conduce a una teoría de la acción, a lo cual apunta la ética de Romano Muñoz. «De ahí la necesidad de dar no una educación moral “estandarizada” [...], sino meras pautas ideales, directrices superiores de la “posibilidad”, pletóricas no de normas ni de deberes, sino de “invitación” y de inspiración, que permitan a cada quien, “a su modo”, según su genio *personal*, “hacerse” a sí mismo y realizar su propio destino» (Romano 1953, p. 128). Interpretando al autor de la manera más coherente posible, porque su expresión ha dejado de ser nítida, lo que quiere expresar es que la teoría de la acción es leída en clave de una ética del seguimiento, es decir, que de acuerdo con ciertas ideas o valores, cada agente moral, cada persona, cada existente, elige cómo se adecúa al «ideal» de perfección, es decir, que cada uno, con los límites objetivos que signan los valores, acomoda su acción, que es siempre circunscrita, se da indefectiblemente *hic et nunc*, a lo que promueve (o rechaza) al ser del hombre. Por esta razón está en desacuerdo con la ética sartreana, a la que ha defendido, si bien brevemente, poco antes: la libertad por la libertad misma es un sinsentido moral. La libertad, si quiere ser verdadera libertad, se debe supeditar al valor. Es a lo que ha conllevado la crisis de la ética cristiana, piensa Romano, que se ha fomentado desde el racionalismo moderno, pasando por el materialismo, el romanticismo, etcétera, hasta alcanzar el escepticismo contemporáneo. El hombre contemporáneo ya no cree nada; no tiene dónde asirse. Pero tiene una visión esperanzadora: «se impondrá un cuadro moral en el que los valores tradicionales habrán de subsistir no con nombres nuevos, pero sí con un sentido nuevo. [...] soy optimista respecto a la reintegración moral del mundo sobre bases, creo yo, que nadie puede predecir» (Romano 1953, p. 145).

4. La ética fenomenológica

El secreto del bien y del mal se publica, en su primera edición, en el marco del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas, cuyo impulso al pensamiento marxista es conocido abundantemente. Este dato es relevante sólo en la medida en que permite señalar que, aun cuando haya políticas públicas que promuevan una determinada orientación ideológica, no se sigue que los autores que florecen en

ella sean todos cultores de esa línea. Romano Muñoz no plasma una ética de cuño marxista (a la que esporádicamente critica en *Hacia una filosofía existencial*), ni mucho menos; su ética puede caracterizarse perfectamente como fenomenológica. Efectivamente, el secreto del bien y del mal se encierra en el conocimiento del valor, que es el núcleo sobre el cual giran las éticas fenomenológicas. Ahora bien, una razón de peso nos conduce a colocar la exposición reflexión de *El secreto del bien y del mal* después de lo hecho en *Hacia una filosofía existencial*: la quinta edición de *El secreto* es de 1961, por lo que es ocho años posterior. En esta edición, por lo que describe Luis Recaséns en su Prólogo, se reformulan varios capítulos de la obra original y que ensancha el vínculo entre la metafísica y la ética, que él también propugna. No es posible recuperar todos los temas que se tratan en este libro en este trabajo, pero sí es posible extraer los puntos principales, que son los más densos, contenidos en los primeros capítulos.

De inicio Romano retoma la tesis, ya indicada, de que las posibilidades ideales son los valores, y que son móviles (en sentido kantiano) que conducen a la acción. Sobre esta base, critica al positivismo, que no es sino una extrapolación del empirismo, que niega que sea conocimiento lo que no es demostrable mediante la experimentación o el cálculo. Por el contrario, el conocimiento es lo dado en la experiencia, y esta última es mucho más amplia que el cálculo y la experimentación: abarca también la «intuición esencial» (la manera en que Romano entiende el método fenomenológico es criticada por Zirión severamente, cf. 2003, pp. 106-108), que no es necesariamente experiencia sensible (Romano 1961, p. 21). La filosofía fenomenológica, pero no sólo ella, propugna que el conocimiento de las esencias es también parte de la experiencia, de guisa que busca las cualidades irreductibles que hacen que algo sea lo que es (cf. Romano 1961, p. 23). Sirviéndose de su peculiar manera de entender el método fenomenológico, o, como expresa Zirión, «Mal que bien, la fenomenología, o el método fenomenológico, acaba conduciendo a Romano Muñoz» (la expresión de Zirión se refiere al otro libro, pero vale para este también, 2003, p. 111) a una exposición de la axiología siguiendo las pautas de Scheler y Hartmann prioritariamente. Sin entrar en las correctas diferenciaciones que hay entre moral y ética, y en algunas variantes que fácticamente se dan en esta última, entiende por ella «una investigación sistemática sobre lo valioso en la vida, que permita dar a la conducta humana firme base y claro sentido» (Romano 1961, p. 32). Ahora bien, si es una investigación sistemática, entonces requiere contenidos noéticos para proceder; de lo contrario, no versaría sobre nada. Los contenidos noéticos los ofrece una disciplina teórica, justamente, y a ella Romano la llama axiología o teoría de los valores, y estos contenidos se obtienen por «intuición», defendiendo

a esta última operación como «la aprehensión directa e inmediata de un objeto de conocimiento» (Romano 1961, p. 34), que puede revestir diversas formas, a saber, empírica, racional (se refiere a los principios últimos), inventiva y filosófica. La intuición filosófica, a su vez, puede ser, piensa él, eidética, axiológica y metafísica (sobre la existencia de substancias o existencias). Está interesado ciertamente por la intuición axiológica, que es la que, como diría Scheler, «nos permite aprehender *emotivamente* esas esencias alógicas, irracionales, carentes de significaciones directas, que son los valores» (Romano 1961, pp. 36-37)⁵. Esta aprehensión emotiva de los valores se da a través del acto de estimación, como diría Ortega y Gasset. Por ende, piensa Romano Muñoz, es preciso estudiar qué es la estimativa (no en su sentido antiguo-medieval, ciertamente), pues a este acto parece ajustarse la ética misma: antes de responder a la pregunta qué debe hacerse, es necesario responder otra, a saber, qué es lo valioso en la vida.

Partiendo de la teoría de los objetos, que es anterior ciertamente a la fenomenología, en la que se distinguen diversos tipos de entes, Romano Muñoz recuerda que hay objetos reales e ideales. Estos últimos se encuentran en la vida, no a través de sensaciones o vivencias psíquicas, sino que no se dan en el espacio y el tiempo, por ejemplo, como la raíz cuadrada de la hipotenusa, la femineidad, etcétera. Lo importante es sostener que la idealidad es diferente de la realidad: de hecho, se contraponen. De ahí que sea posible hablar de objetos ideales, sin más. «Descubro, además, en mi vida, otra clase muy peculiar de objetos que ni se dan en el espacio ni en el tiempo, ni tienen nada que ver con la causalidad. Tienen esto de común con los objetos ideales-entes; pero poseen una serie de notas o peculiaridades estructurales que los caracterizan como pertenecientes a una región ontológica especial. Son los valores. Su característica no es propiamente *ser*, sino el *ser-valiosos*, el *valer*» (Romano 1961, pp. 42-43). No son del todo independientes a la realidad, pero no son la realidad misma, sino una cierta coincidencia entre la realidad, por ejemplo, de un cuadro, con el valor estético.

El valor no puede transitar por la indiferencia, dice Romano siguiendo a García Morente, sino que, por el contrario, es aquello que produce una reacción estimativa, esto es, su presencia o ausencia produce tal reacción, ya sea positiva, ya negativa, de preferencia o adhesión o de repugnancia o postergación. Tienen, pues, algunos postulados característicos, que son, en síntesis, los siguientes (cf. Romano 1961, pp. 49ss.). El primero, y tal vez el más importante, pues coinciden *grosso modo* los fenomenólogos en ello, es que son valencias o

⁵ Sobre la manera en que Scheler entiende la intuición inmediata (cf. Scheler 2001, pp. 101ss).

posibilidades ideales materiales y no meramente formales. Si la esencia es la cualidad irreductible de un objeto, lo que la hace ser tal objeto, como sucede con las esencias eidéticas, la misma definición aplica a las axiológicas o materiales, las cuales, aun sin mentar un contenido significativo, ofrecen a la «emoción» contenidos intencionales, los cuales, captados intuitivamente, presentan cualidades a la estimativa. Además, los valores son inespaciales e intemporales, esto es, no se circunscribe a un espacio y un tiempo determinado (aunque pueda haber depositarios de ellos, para decirlo en terminología scheleriana, *hic et nunc*), sino que su valía supera lo espacio-temporal: que no se cumpla un cierto valor, como la igualdad entre los hombres, no falsea la tesis; simplemente que, durante cierto tiempo y lugar, hay ceguera para intuirlos. No dejan de ser actualizables, de alguna manera, en la realidad, pues son proyecciones posibles puras. Son asimismo absolutos, o sea, valen para todos los hombres (para todos los entes inteligentes, habría que decir), que es lo que suele decirse validez; por ende, no son creados, sino descubiertos por la intuición axiológica. También son polares, es decir, son positivos o negativos, pues al valor corresponde un disvalor o contravalor, como Romano lo llama. Asimismo, son obligatorios, es decir, deben-ser, se exige su realización: si algo vale, entonces debe ser.

El segundo es que los valores son dados inmediatamente a la intencionalidad emocional y se vuelven, para cierta vertiente fenomenológica, que es la de Scheler y Hartmann, de la que hace eco Romano (pero no para toda fenomenología, hay que decirlo), condiciones *a priori* universales y necesarias de toda la valoración posible y condición de los «bienes»⁶. En realidad, significa que el valor, al ser una idea, una esencia captada por intuición, es condición para valorar a las cosas, que son reales y bienes, en este sentido preciso. Ejemplifica Romano sobre este punto, siguiendo a García Máynez: «El que lo justo, piadoso, lo leal, lo valiente, etcétera, *valga*, y que, por el contrario, lo injusto, lo cruel, lo desleal, lo cobarde, etcétera, no *valga* he ahí el hecho-universal y necesario-anterior a, y que hace posible toda experiencia valorativa; he ahí el dato a priori, la *conditio sine qua non* de la posibilidad misma de toda estimación o valoración» (Romano 1961, p. 60). El tercer postulado consiste en sostener que los valores son objetivos y no productos de la propia subjetividad. En efecto, el valor consiste

⁶ La exposición de Scheler en este punto es de enorme claridad: «Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la razón; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos objetivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico», Scheler 2001, p. 358. La intuición emocional es, en definitiva, para él, como para Romano, el fundamento de la ética, cf. Scheler 2001, pp. 127 y 129.

en su independencia del reconocimiento del sujeto; no porque alguien deje de reconocer al valor pierde este último su ser: antes bien, siguiendo nuevamente a García Máynez, García Morente y Ortega y Gasset, Romano piensa que el valor es tal porque es objetivo, o sea, no depende del sujeto (lo cual lleva, a la postre, al problema, si bien meramente especulativo, de si el valor puede dejar de ser tal si no hay sujetos, esto es, entes inteligentes capaces de intuirlo): la valoración no es la que otorga valor a la cosa; es, más bien, reconocer o descubrir el valor que hay en ella. El problema de la acción estriba en otro asunto, a saber, «en compaginar la idealidad del valor en sí con la realidad empírica del valor objetivado, del valor dado» (Romano 1961, p. 68).

El cuarto postulado es compartido por prácticamente todos los axiólogos. Se trata de que los valores se dan jerarquizados, se presentan a la consciencia con un cierto orden. Mucho se ha discutido sobre este orden y si se muestra, como el valor, con intuición axiológica. La jerarquía permitiría dirimir la colisión de los valores entre sí, de guisa que se podría, al menos idealmente, establecer cuál de ellos es preferible y cuál es menester postergar. Hay valores que valen más que otros, en síntesis. Discute Romano las posiciones de Rickert y Stern, y pasa luego a exponer la visión de Scheler, que le parece más atinada, pero no libre de críticas. Scheler distingue los valores de lo agradable y lo desagradable, como los más básicos, siguiéndoles los vitales, los espirituales, que se subdividen en estéticos, jurídicos y filosóficos; finalmente sitúa los valores religiosos de lo santo y lo profano. Recupera la crítica de Hartmann a Scheler, de acuerdo con la cual no necesariamente los valores se organizan de acuerdo con un solo principio (Dios), a lo que denomina monismo, sino que hay pluralidad de órdenes: es todavía rudimentario el estado en que se encuentra la axiología para poder plantear una jerarquía definitiva: «El método entero se halla aún en fase de búsqueda y tanteo. No cabe hablar de una visión de conjunto apriórica. Los recortes que llegan a ser manifiestos son, evidentemente, meramente accidentales en relación con la única jerarquía existente en sí, indiscutiblemente presente, y están condicionados por la orientación humana y su unilateralidad temporal» (Hartmann 2011, pp. 307-308). Empero, de Scheler hay que recuperar uno de los índices que permiten hablar de un valor de mayor rango, a saber, la satisfacción que produce; y de Dietrich von Hildebrand la ley que establece que a cada valor corresponde una respuesta correspondiente. Romano considera que es prematuro todavía presentar un esquema completo y definitivo de los valores; tampoco se está en el momento de presentar una jerarquía concluyente, la cual no puede ser cerrada, como piensa Hartmann; el valor se vincula, considera, de nuevo con el filósofo de Riga, a un sentimiento primario que permite dirimir si es más alto o más bajo, en lo que

estribaría el «realismo natural» de este autor (cf. D'Anna 2009, pp. 86-99). En suma, para Romano, «los valores, en cuanto puras posibilidades para la acción, en cuanto directrices ideales para la conducta, son los que dan a la vida humana, tanto individual como colectiva, sentido y finalidad. Son el fundamento de la ética» (Romano 1961, p. 84).

Como se ha visto ya en su *Hacia una filosofía existencial*, en su «manual» de ética Romano recupera la tesis de que la voluntad es la actitud espiritual para realizar los actos morales, los cuales pueden realizarse de acuerdo con los valores. En otras palabras, el acto moral es, para él, en esencia, un acto volitivo, acto central de la facultad para querer y elegir. Recuperando de Kant, aunque es ciertamente mucho anterior al prusiano, el tema de cuándo es «buena» la voluntad, propone seguir, luego de efectuar un examen a la ética del deber y a la ética de bienes, la ética de los valores, como es de esperarse:

Sostenemos que es moralmente *buena* la voluntad cuyo contenido *materi- al* no son *bienes*, sino *valores*. En otras palabras, que nuestro querer es moral cuando se dirige primaria y fundamentalmente no a la obtención de los múltiples y grandes bienes que la vida nos ofrece, sino que, en trance de escoger, es preferible adoptar aquella actitud o seguir aquella línea de conducta que involucra la mayor dignidad personal, la mayor fidelidad a la íntima voz de nuestra conciencia estimativa, en suma, la mejor respuesta a esa llamada del *reino de los valores* que es lo que imprime la más alta calidad espiritual y humana a nuestra motivación, y que da auténtico y noble sentido a nuestra *vocación* de hombres; aunque para ello haya que postergar, que renunciar o que sacrificar no importa cuáles o qué proporción de tales bienes (Romano 1961, pp. 95-96).

Con el presupuesto de que bien y valor son distintos, siendo el primero lo que cae bajo la experiencia prioritariamente sensitiva y, en consecuencia, subjetiva; y el segundo lo que intuye axiológicamente el sentimiento de manera objetiva, se comprende que la voluntad adquiere cualificación moralmente buena cuando es guiada por el valor, que es objetivo, y no por el bien, que es subjetivo. El fin que persigue la voluntad viene a ser el valor, lo objetivo, en suma. La bondad moral está en que la voluntad persiga el valor más alto, esto es, que lo prefiera, y que postergue el más bajo. Es la voluntad la capacidad interior para plegarse a lo mejor, y este pliegue la cualifica como buena. La voluntad tiene una conciencia valorativa, o sea, sabe, si bien no teóricamente, según estas posturas, sí emocionalmente, que debe elegir entre diversos valores; está inclinada, pues, a

adoptar una posición (elección), y toma postreramente una resolución, que es caracterizada, en términos fenomenológicos, como preferir un valor sobre otro, o un valor sobre un bien: «El querer incondicionado, el querer puro, el querer sólo lo que la intuición emocional señala como lo más valioso, como lo preferentemente valioso, es lo que constituye el querer moral» (Romano 1961, p. 103).

El querer es el acto central, íntimo, de la moral: la acción externa es consecuencia de este querer, de esta toma de posición. Es lo que otras escuelas filosóficas llaman intención, como se ve ya desde la Antigüedad y la Edad Media (es el caso, por ejemplo, paradigmático, de Pedro Abelardo). Lo dice Hartmann muy atinadamente así: «Lo que vale para el apetecer tiene que valer con mayor motivo para un tender de índole más alta, para el auténtico querer con objetivos que no radican en bienes. El objeto del querer tiene, para la consciencia volente misma, la forma de la intención, del fin. Pero en la naturaleza del fin radica que su contenido sea valioso o, al menos, que sea mentado como valioso. Es imposible proponerse algo como fin sin que se vea en ello algo valioso» (Hartmann 2011, p. 166). Desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, que se inspira no sólo en Heidegger, sino sobre todo en el raciovitalismo de Ortega, lo importante no es el acto aislado, que es un momento separado, sino el todo, el flujo de la vida en su conjunto, «el grueso de la *actitud vital*, la dirección total de la vida humana considerada como lo que es: un perpetuo *hacerse*, un *quehacer*, una constante *preocupación de sí misma*» (Romano 1961, p. 107). El existente es un todo que se distiende en la multiplicidad de sus actos; en ellos se puede mantener un cierto sentido, o cambiar él mismo, pero sin desarticularse de los actos pasados: pero es el futuro, como aparece en *Hacia una filosofía existencial*, el que dota de sentido a los actos presentes. Este todo continuo de la vida de cada uno, de la existencia personal, es lo que confiere la «autenticidad», que para Romano es equivalente a moralidad. La vida del hombre tiene modalidades, grados de realización, pues la vocación humana puede efectuarse de mejor o peor manera, esto es, puede volverse más plena o deficiente, dependiendo del sentido que se le imprima. Y el sentido es dado, según la definición propuesta anteriormente, por el valor o valores que se elijan o preferan. En este sentido, el llegar a ser lo que se es pindárico responde a los valores que se asumen, por su propio peso, para dirigir la propia existencia.

La intuición emocional es la que señala cuál es el valor que debe preferirse, y ahí se sitúa el origen de la moralidad, según interpreta Romano. La moralidad consiste en querer, pura y plenamente, el fin que, en el marco de la circunstancia en que se halla el existente, presenta la intuición emocional como más valioso. La

elección se juega entre una posibilidad y otra, entre un valor y otro; y es en ella, en este acto, en esta toma de posición que la tradición ha sabido llamar elección, donde la autonomía de la voluntad se ejercita (cf. Romano 1961, p. 153). Esta autonomía significa no que produzca la ley, ciertamente, sino que la asume, y es así porque, de otro modo, no podría haber imputabilidad ni responsabilidad. Mientras la acción todavía no se realiza, pertenece al ámbito del no-ser, pero en cuanto mediada por el deber-ser, requiere de la libre decisión agencial. Aun cuando no se lleve a cabo la justicia debida, esto no la elimina del ámbito axiológico, esto es, ideal; sigue manteniendo vigente su reclamo, pues los valores, como se ha dicho, no son reales. Mientras que la lógica y las ciencias descansan en su conformación con lo real, la acción genuinamente moral reposa sobre su conformidad ideal. Aun con todo, el filósofo zacatecano critica a las éticas heterónomas, pero admitiendo, *ipso facto*, que hay algo objetivo que impera al hombre a actuar de un determinado modo. Las palabras de Romano son: «el hombre no es determinado ni por la ley moral (ética formal) ni por las leyes de la naturaleza (ética material de los bienes), sino por sí mismo en vista de las más altas posibilidades éticas, que se presentan como exigencias de realización, como un *deber-ser*, exigencias que la conciencia moral siente como un imperativo categórico, como un *tú debes*» (Romano 1961, p. 162). Si la conciencia moral siente, como dice él, que es mandada por algo más, y que este mandato le impone un deber-ser, y este deber no lo crea la conciencia misma, entonces ¿cómo es que es del todo autónoma? Ciertamente en cuanto asume el mandato, pero el mandato mismo es externo e independiente del sujeto, y aquí la interpretación de Romano adolece de una confusión fundamental entre sujeto y objeto que al menos queda señalada y que se debe, al parecer, a su metafísica existencial, que quiere hacer del existente el polo de la relación que lleva el mandato. Si quiere ser consecuente, habría que decir que algo manda y otro es mandado, de guisa que no es uno y el mismo: lo que manda es el valor concretado como norma moral, y la conciencia moral lo que hace, más bien, es asumir el mandato o no y enjuiciar si la acción se adecúa o no a la norma, o de qué manera la concreta paulatinamente hasta alcanzar el acto moral concreto que se expresa, en términos lógicos, como un juicio de valor, una valoración, como gusta decir Romano.

5. Conclusión

Es interesante tener presente la obra de Romano en cuanto divulgador de la ética fenomenológica a mediados del siglo XX en México. Si bien no es un autor original, y a veces no parece ser un intérprete del todo seguro de la misma fenomenología, al parecer de Zirión, o poco preciso en varias de sus expresiones, al parecer de Salmerón, no deja de ser loable su labor divulgativa. Se puede admitir parcialmente el juicio de Salmerón en torno a *Hacia una filosofía existencial*, a saber, en cuanto que no procede con todo el rigor que correspondería; sin embargo, tal parece que el texto, más que un tratado sistemático de metafísica, expone *grosso modo* el itinerario filosófico de su autor, en una suerte que concreción precisamente de una filosofía existencial, es decir, atenta al individuo que la lleva a cabo, con todas sus lecturas y vaivenes doctrinales. Tal vez esta es la razón por la que expresa en ese libro: «De modo que es este hombre concreto, de carne y hueso, el sujeto y el objeto a la vez de toda verdadera filosofía, quieranlo o no ciertos sedicentes filósofos» (Romano 1953, p. 21). De esta manera cumple con el existencialismo descrito por uno de los autores latinoamericanos que a menudo cita el propio Romano, a saber, Vicente Fatone, quien en su libro *Introducción al existencialismo*, al comentar el pensamiento de Kierkegaard, plasma, de manera a la vez precisa y elegante, «El existencialismo es una filosofía en primera persona, y en primera persona concreta que pone en la filosofía todo lo suyo, y no nada suyo, como exigía el pensamiento abstracto» (Fatone 1962, pp. 10-11). Salmerón también apunta, hacia el final de su comentario a la obra de Romano (se refiere expresamente a *Hacia una filosofía existencial*) que sus soluciones son «harto simplistas», y que no terminan por consolidarse en la reflexión del libro (Cf. Salmerón 1978, p. 236).

También Samuel Ramos es severo en su juicio, pero, al mismo tiempo, justo, pues indica la preocupación de Romano: «Romano Muñoz no tiene un concepto profesional de la filosofía, aunque la conozca a fondo. En la formación de sus concepciones teóricas sobre la moral, parece haberse guiado no únicamente por ideas abstractas, sino, sobre todo, por la instancia definitiva de un sentido vital profundo» (Ramos 1984, p. 351). No puede ser de otra manera, debido a que Romano propugna una filosofía existencial, justamente; además, ¿no acaso la moral, en cuanto dimensión humana, es primeramente vivida y posteriormente reflexionada? La moral no necesariamente se guía con ideas abstractas, sino, como dice el mismo Ramos, por un «sentido vital profundo»: es postteriormente que se reflexiona sobre lo vivido para teorizarlo. Ahora bien, su exposición sobre los

principales problemas de los que trata la ética, contenidos en *El secreto del bien y del mal*, buscan compaginar sus investigaciones y opiniones sobre la filosofía existencial con la ética valorativa, o sea, la ética en perspectiva fenomenológica que, de acuerdo con él, es la que mejor expresa el ideal de la filosofía contemporánea. Se ha expuesto su pensamiento, que claramente depende de las posiciones de Hartmann, Scheler y Ortega, principalmente, y de otros autores que propugnan una ética de este cuño, como Dietrich von Hildebrand. La principal crítica hacia Romano estriba en confundir, en ciertos momentos de sus obras, al sujeto con el objeto, la autonomía con la heteronomía, al sujeto obligado con el objeto obligante, aun cuando conoce la distinción susodicha. No deja de ser un esfuerzo interesante el emprendido por este filósofo zacatecano para difundir la ética fenomenológica en México a mediados del siglo XX.

Bibliografía

- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2010 (3a ed), 895pp.
- D'ANNA, Giuseppe, *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Morcelliana, Brescia 2009, 224pp.
- FATONE, Vicente, *Lógica e introducción a la filosofía*, Kapelusz, Buenos Aires 1969 (9a ed), 330pp.
- FATONE, Vicente, *Introducción al existencialismo*, Columba, Madrid 1962, 63pp.
- FERRATER MORA, José, *Ortega y la idea de la vida humana*, «Cuadernos del Congreso por la Libertad de la cultura», 18, París 1956, pp. 33-39.
- HARTMAN, Robert S., *The Knowledge of Good*, Rodopi, Ámsterdam – Nueva York 2002, 470pp.
- HARTMANN, Nicolai, *Ética* (edición de Javier Palacios), Encuentro, Madrid 2011, 852pp.
- KANT Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce M. Granja, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 192 y CXVIIIpp.
- KRAUZE, Rosa, *En memoria de José Romano Muñoz*, «Diánoia», XIV/14, 1968, pp. 233-234.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El espectador*, en: *Obras completas*, t. II, Revista de Occidente, Madrid 1963.

- RAMOS, Samuel, *José Romano Muñoz*, «Letras de México», I, enero 1937-diciembre 1938, FCE, México (facsimil 1984), p. 351.
- ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*, Fondo de Cultura Económica, México 1954, 238pp.
- ROMANO, José, *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, Imprenta Universitaria, México 1953, 172pp.
- ROMANO, José, *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*, Botas, México 1961 (5a ed), 320pp.
- SALMERÓN, Fernando, *La filosofía en México entre 1950 y 1975*, en: *Las humanidades en México*, UNAM, México 1978, pp. 217-260.
- SÁNCHEZ, Carlos Alberto – Sánchez, Robert Eli (eds.), *Mexican Philosophy in the 20th Century*, Oxford University Press, 2017, 270pp.
- SCHELER, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (traducción de Hilario Rodríguez), Caparrós, Madrid 2001 (3a ed.), 758pp.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement*, t. II, Springer, La Haya 1971, 765pp.
- ZIRIÓN, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia 2003, 479pp.

Recibido 26-07-2024

Aceptado 21-09-2024

A HERMENEUTICAL PHENOMENOLOGY OF SILENCE

UNA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL SILENCIO

Daniel DAL MONTE
Rowan University
dalmonte@rowan.edu

ABSTRACT: Silence as a spiritual practice is not a negative phenomenon that cuts off speech, but enables a higher form of speech, i.e. that of ultimate reality. Hermeneutical phenomenology can illuminate this spiritual practice. Hermeneutical phenomenology does not accept the phenomena of consciousness as given, but views them in light of historical-social structures that make phenomenal objects of intentionality possible. Structures of intelligibility can either discover, or cover up phenomena, turning them into appearances that merely announce on the surface what is hidden in the depths. We need to interpret our average everyday understanding, in order to bring the Being of objects fully to disclosure. Without silence, we will perpetuate the average structures of intelligibility that make communication possible, which will function as implicit distortions. I examine silence through hermeneutic phenomenology, showing how silence can give us a more primordial sense of phenomena than mere idle talk.

KEYWORDS: Silence, Hermeneutics, Heidegger

RESUMEN: El silencio como práctica espiritual no es un fenómeno negativo que corta el habla, sino que permite una forma superior de habla, es decir, la de la realidad última. La fenomenología hermenéutica puede iluminar esta práctica espiritual. La fenomenología hermenéutica no acepta los fenómenos de la conciencia como dados, sino que los ve a la luz de las estructuras histórico-sociales que hacen posibles los objetos fenoménicos de intencionalidad. Las estructuras de inteligibilidad pueden descubrir o encubrir los fenómenos, convirtiéndolos en apariencias que simplemente anuncian en la superficie lo que está oculto en las profundidades. Necesitamos interpretar nuestra comprensión cotidiana promedio, para poder revelar plenamente el Ser de los objetos. Sin silencio, perpetuaremos las estructuras promedio de inteligibilidad que hacen posible la comunicación, que funcionarán como distorsiones implícitas. Examinó el silencio a través de la fenomenología hermenéutica, mostrando cómo el silencio puede darnos un sentido más primordial de los fenómenos que la mera charla ociosa.

PALABRAS CLAVE: silencio, hermenéutica, Heidegger

The cultivation of silence is a common feature of spiritual traditions. St. Teresa de Jesús, maintains that the soul receives special graces from God in silence (de Jesús, 2004, 7.3, pg. 242). There is metaphorical significance in the use of ready-made stones in building the temple of Solomon, since there was no sound of hammering: “Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí el alma y la ensena, que me parece es como en la edificación del templo del Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido...” (de Jesús, 2004, 7.13, pg. 243). In Buddhism, silence is a *jhana*, i.e. a training of the mind, helping it to dissolve the “verbal fabrications” that create a false idea of reality. (*Kolita Sutta*, 2024, SN 21.1). Silence has a revelatory effect, since it allows us to gain a deeper understanding of the illusory nature of the egoistic self. In Japanese culture, the concept of *haragei* (腹芸) refers to a rich silence that is a more profound communication than words (Davies & Ikeno, 2002, 103-108).

In this paper, I explore the revelatory power of silence, in light of Heideggerian phenomenology. Phenomenology, broadly speaking, involves a turn away from a straightforward investigation of metaphysical and empirical objects, towards investigation of the structures of consciousness that make any such investigation of objects possible (Zahavi, 2012, 1). Silence and phenomenological research have natural affinity, since, in spiritual traditions, silence is a practice that aids consciousness in the disclosure of being. Phenomenology examines how being appears to consciousness, and silence permits greater intelligibility of being to consciousness, and so silence and phenomenology complement one another. Rúben Muñoz Martínez affirms that silence is the original space for the manifestation of being in Heidegger (2007, 11). The practice of silence suggests that objects of consciousness are not given transparently, but that there are layers of distortion caused by the common use of speech. These common uses of speech contain presuppositional structures that cover the deep meaning of phenomena.

Heideggerian phenomenology emphasizes hermeneutics, or explication (*Auslegung*). Hermeneutics does not merely accept the appearances of consciousness as given, but probes beneath their surface for insight into the structures of intelligibility that make the presentation of objects possible. A hermeneutical analysis of the content of consciousness does not just describe it, but explicates (*Auslegung*), elucidates (*Verdeutlichung*), and clarifies (*Klärung*), just as researchers approach a difficult text (Figal, 2012, 525). The object of consciousness is not fundamental, but depends on anticipatory structures based on the historicity of consciousness, and its limited possibilities bound to social embeddedness. Hermeneutics unpacks the Being of entities, not entities themselves, i.e. frameworks

of intelligibility that present entities to us. The *phenomenal* is what consciousness immediately encounters, e.g. a car. The *phenomenological* “belongs to the species of exhibiting and explicating” the preliminary structures that make the phenomenal presentation possible, e.g. the cultural and historical deposit that allows us to perceive a car as a car (*SuZ*¹, 1962, 37). *Transcendental* phenomenology seeks an absolutely grounded science of consciousness, a distillation of the pure essence of consciousness (Husserl, 1977, 8). But, in hermeneutic phenomenology, we are not pure knowers, viewing things from a foundationalist point of certainty, but we bring past conditioning to experience. Temporality is a horizon for awareness (*SuZ*, 1962, 18). Hermeneutic phenomenology, instead of developing an absolute science of consciousness, encounters consciousness in its ordinary life, in its *facticity*, occupying a quotidian moment and place (Luft, 2018, 58).

Silence is a kind of interpretation, insofar as it stills our accustomed modes of speech, to gain an awareness of higher modes of speech that can critique accustomed modes. Silence and hermeneutics appear complementary, since silence seems necessary to distance oneself from one’s facticity. Martínez notes that silence is the logic of philosophy for Heidegger, more eloquent than words (2007, 11). We gain awareness of the “there” before us through having the capacity for meaningful disclosure. This meaningful disclosure consists in a “whole of significance” that precedes the “there” (*SuZ*, 1962, 151). Without silence, we will unreflectively presuppose this whole of significance. Heidegger acknowledges the power of silence for disclosure, writing that “reticence makes something manifest” (*SuZ*, 1962, 165). The silencing of ordinary thinking is what allows poetry to name what is holy, i.e. to transcend ordinary categories of thinking, in poetic language, and access a transcendent reality that is beyond all questions (*WiM*², 1955, 51).

My aim in this paper is to provide a theory of the interpretative role of silence in terms of hermeneutic phenomenology. In the first section, I explain how Heidegger’s version of phenomenology incorporates hermeneutics. Heidegger’s phenomenological method is a culmination of his call to destroy all pre-existing ontology, the science of being (*SuZ*, 1962, 20). The destruction of ontology is necessary, because it forms a tradition that hides from us a primordial understanding of things. There is an inveterate tendency in Western culture to name and place labels on things (Martínez, 2007, 12). Phenomenology reveals the

¹ SuZ: Sein und Zeit.

² WiM: Was ist Metaphysik?

Being of entities, that which is primordial to the presentation to consciousness, which gets hidden in unreflective consciousness that accepts stultifying names/labels (*SuZ*, 1962, 35). Hermeneutical phenomenology does not accept the intentional object of consciousness as basic, but instead recognizes the mediatory role of a deposit of historically contingent tradition. We do not view a “world-in-itself,” but instead one mediated by the average everyday understanding necessary to interact with our contemporaries (*SuZ*, 1962, 170). Hermeneutical interpretation develops the understanding, by bringing to light what understanding presupposes (*SuZ*, 1962, 148).

In the second section, I address Heidegger’s reference to Kant’s schematism, and connect it to the project of hermeneutic phenomenology. Heidegger acknowledges Kant as the first philosopher to recognize the “problematic of temporality” (*SuZ*, 1962, 23). The doctrine of the schematism recognizes that we cannot directly represent objects in time through *a priori* structures of the understanding. Instead, we need schema, developed by the imagination in time, that express a rule, based on an *a priori* concept, for the representation of specific images (Kant, 1998, A139/B178). The relevance of the schematism for this paper is Kant’s affirmation that the imagination develops schema in the unconscious depths of the psyche, which we uncover with difficulty (Kant, 1998, A141/B181). The idea of schema, representing objects to us through an unconscious process, lends itself to hermeneutic phenomenology. Since schema are not objects, but preliminary structures that make the disclosure of objects possible, they form the underlying deposit of intelligibility that is the target of the phenomenological method. Phenomenology addresses the “Being of entities,” not merely the entities themselves (*SuZ*, 1962, 36). Instead of allowing a hardening into entities, like Idea, or substance, characteristic of western philosophy, phenomenology searches for Being (Martínez, 2007, 13). The unconscious application of schema highlights the importance of silence for the phenomenological project. Only in silence can we access that of which we are unconscious while speaking, i.e. hardened categories of thought.

In the third section, I provide a theory of the revelatory power of silence in terms of hermeneutical phenomenology. I cover the phenomenological notion of phenomena, which has to do, not with ordinary objects, but with the preliminary structures that make the presentation of objects possible (*SuZ*, 1962, 31). I explain the role of *logos* in phenomenology, as a structure of discourse that allows us see objects *as objects*, with a coherent identity. We cannot see a coherent object, instead of a medley of sensations, without a *logos* synthesizing

sensations (*SuZ*, 1962, 33). In *idle talk* (*Gerede*), we complacently presuppose the *logos* that make communication possible (*Mitbefindlichkeit*) (*SuZ*, 1962, 162). Silence allows for a phenomenological revelation of these fore-structures (*SuZ*, 1962, 165). This turn to silence is evident throughout Heidegger's *oeuvre*, in the movement of the disregarding of names (Heidegger, 2000, 20). But it reaches a culmination in the late Heidegger, who recommends a *pensar merodeante* (creeping thought) that resists explicit articulation in words, in order to reach a radical grasp of being (Martínez, 2007, 14).

1. Hermeneutical Phenomenology

The split between Husserl and Heidegger finds expression in the dichotomy between a phenomenology of consciousness and a phenomenology of being (Gorner, 2007, 4). Whereas Husserl sought a transcendental subject that is world-less, a pure essence of consciousness delineating the universal structures for disclosure, Heidegger's phenomenology situates consciousness in the world. We are not a pure solipsistic consciousness, but inherently have a structure of engagement with the world (*SuZ*, 1962, 57). This engagement occurs at specific points in time, and so engagement is historical.

Phenomenology for Heidegger is not concerned with merely seeing, but with the Being of the entities that we see. The intentional objects of consciousness, for Heidegger, reach us through layers of tradition that often remain hidden. These preliminary layers constitute the foundation, ground, or Being, of entities, that permits their existence as entities. Preliminary structures have historicity. *Dasein*, which is a "being-there" that discloses its environment to itself, is in constant engagement with its past. "*Dasein's* being finds its meaning in temporality" (*SuZ*, 1962, 19). *Dasein* does not disclose being from some timeless perspective. The historical tradition is not merely in the past, but in the future, working in advance to shape the way *Dasein* discloses entities (*SuZ*, 1962, 20).

History, the discipline, itself presupposes the historicity (*Geschichlichkeit*) of *Dasein*. We would not be able to collect facts about the past were it not for structures of *Dasein* that bring the past into our present disclosure of the world. "Historicity stands for the state of Being that is constitutive for *Dasein's* historicizing as such..." (*SuZ*, 1962, 20). Our historicity makes any search for a timeless ground of consciousness futile. Consciousness is not just an inner

stream (*Erlebnisse*), in which the subject perceives an object transparently. The subject-object awareness in the stream of consciousness depends primordially on our immersion in time. In addition to the experiential self, in which we have a minimal introspective awareness of objects present to our subjectivity, there is the narrative self, in which experience embeds itself in historicity (Lombardi, 2023, 119). The disclosure of entities is embedded in larger narratives, shaped historically, that form the Being of the disclosure of entities. “We always conduct our activities in an understanding of Being” (*SuZ*, 1962, 6). This understanding may arise from a calculative approach to reality, that instrumentalizes it and wraps it, as it were, in *corsés artificiales* (artificial corsets) that reduce reality to the needs of the moment (Martínez, 2007, 16).

Dasein might be unaware of how history conditions its disclosure of objects (*SuZ*, 1962, 20). Phenomena require hermeneutical interpretation. The shaping of *Dasein*'s structures of intelligibility, by which it encounters an object, forms a “vague average understanding” that most people unreflectively presuppose (*SuZ*, 1962, 6). Hermeneutical interpretation is a development of the understanding, by which it elucidates what the understanding already presupposes, but vaguely. Interpretation, since it unpacks what the understanding presupposes, does not add new information or transform the understanding. The excavation of interpretation is the understanding becoming transparently itself (*SuZ*, 1962, 148).

There is a temptation for *Dasein* to fall back into its historical tradition, rather than to interpret it and bring it to light. *Dasein* can mistakenly take as absolute what is contingent and historical. “Tradition takes what has come down to us and delivers it over to self-evidence” (*SuZ*, 1962, 21). Tradition masks itself, so that it seems identical to the world itself. There is a tension between tradition and what is *primordial*, i.e. what is more basic than the way a particular tradition makes sense of things. Tradition incorporates categories of understanding that come from primordial sources, but it also hides these primordial sources (*SuZ*, 1962, 21). We are so preoccupied with chatter within our tradition, that we forget about these primordial sources. Being itself is silent, and so we must be on guard lest any form of language impose false categories on being (Bindeman, 1981, 21). Chatter *encorseta*, i.e. restricts things to a reductive identity, but phenomenology *deja ser*, i.e. allows Being to be itself (Martínez, 2007, 16).

Heidegger's hermeneutical phenomenology is distinctive, insofar as it emphasizes *Dasein*'s finitude, which includes contingent strands of tradition. We are not primarily transcendental subjects bearing universal structures of consciousness,

amenable to an eidetic science of forms of consciousness that captures consciousness *in its ownness*, i.e. apart from any contingent circumstances (Husserl, 1983, 69). Facticity refers to the contingent details that define our existence, distinguishing us as individuals in unique spatiotemporal conditions (SuZ, 1962, 56). Thrownness (*Geworfenheit*) means that we occupy a spatiotemporal location that we do not choose, i.e. we are in a certain “there” (SuZ, 1962, 135). Our thereness means that we cannot make objects intelligible to us apart from a set of temporally specific presuppositions. This prior understanding forms a “totality of involvements” that assigns a role to things in a system (SuZ, 1962, 149). This totality of involvements is not an absolute view from nowhere, but instead has a specific location.

We cannot lazily accept this temporal and historical horizon, lest tradition become our master. We must interpret this horizon, in order to find its ancestral concepts, and reach a more primordial understanding of things by gaining a distance from our immediate conditioning. We must not just ask questions within our historical horizon, but we must examine the presuppositions of this horizon.

“There is” (*es gibt*) precedes “there is *something*,” i.e. a historical structure of intelligibility precedes the disclosure of an object. These structures of intelligibility form a deposit that requires interpretation, lest it remain hidden and unconscious. The recognition by hermeneutic phenomenology of this deposit means that it cannot accept the phenomenological reduction, in which we bracket the question of mind-independent existence of external objects that is part of the natural attitude, as sufficient (Husserl, 1983, 66). Even after the phenomenological reduction, we need further explication to understand how historical structures of intelligibility mediate objects. This temporal-historical horizon forms a whole in terms of which we understand the parts of our experience. It is not an absolute whole, but one of many possibilities of *Dasein*. We cannot simply perform the phenomenological reduction, and describe the object of intentionality, because intentionality rests on deeper structures that make objects intelligible. Prior to any intentional object, Being must be capable of having a meaning for us (Gorner, 2007, 76-77). Silence is important in recognizing this preliminary meaning-generation, since silence can initiate a radical uncovering. Silence is not so important for forms of phenomenology that affirm a transparent subject-object relationship in intentionality.

Kant is a major influence on Heidegger’s situation of the subject in history, and the recognition of anticipatory structures of consciousness inherited from

history. Kant recognized the “problematic of Temporality” (*SuZ*, 1962, 23). Kant explores this problematic in the section on the schematism (Kant, 1998, A137/B176). The problem of the schematism is how consciousness mediates between the domain of the pure concepts of the understanding, and the experiences of particular images in time. Schema serve as bridging functions between concepts and images, insofar as they, unlike pure concepts, find expression in time, but are also general rules irreducible to particular images. As Heidegger puts it, “The formation of schema [*Schemabildung*] is the making sensible of concepts...” (Heidegger, 1997, 68). Schema concretize universal concepts, so as to represent particular sensible images.

Schema are important for hermeneutic phenomenology, because they pertain to the temporal horizon within which we make sense of objects. Schema, since they enter time rather than remain at the transcendental level, mark the transition from transcendental to hermeneutical phenomenology. Prior to grasping objects, we need schema of these objects that provide a rule for the synthesis of the object. Schema are part of the Being of objects, i.e. what allows them to be objects for *Dasein*, so they are naturally the object of investigation by hermeneutic phenomenology. “In the phenomenological conception of ‘phenomenon’ what one has in mind as that which shows itself is the Being of entities...” (*SuZ*, 1962, 36).

Schema are also important for the theme of silence, since Kant acknowledges that the process of schematization is a mysterious one in the depths of the psyche (Kant, 1998, A141/B181). We need a spiritual practice of silence, to lay bare the process of schematization itself, which otherwise is hidden from us. This necessity for silence, becomes particularly evident following the *Kehre*, after which Heidegger even more radically departs from traditional ontological categories, to linger with being itself (Martínez, 2007, 19). Silence is the tool that transitions us from accustomed categories of discourse, to the discourse, as it were, of being. Language is founded in silence (Heidegger, 1989, 401), i.e. language is a reductive grid imposed on the silent presence of being.

2. Schema In the Depths

Kant's doctrine of schematism navigates the relationship between pure concepts, i.e. intrinsic structures of our understanding prior to any experience (*a priori*), and sensibly received objects (*a posteriori*). There is a clash, between pure concepts and sensible objects of experience, between what is atemporal and universal, and what is rooted in a particular time (Kant, 1998, A138/B177). How can an atemporal pure concept represent a temporally specific experiential object? A particular image is a singular representation arising at a particular time, but a concept is universal, serving as an umbrella concept across time (Heidegger, 1997, 66).

For general concepts to represent a singular experiential object, there must be homogeneity between the pure concept and the object experienced in time. We cannot represent objects in time from an absolute perspective of consciousness as such. This problem of the schematism, involving the contrast between absolute structures of judgment and particular images in time, motivates hermeneutic phenomenology. We do not represent objects from a transcendental perspective, involving a universal essence of consciousness, but with a pre-understanding derived from our historical moment. The "ideal subject," existing as a "pure I" representing consciousness as such, is a "fanciful idealization" (*SuZ*, 1962, 229). If the pure subject is to represent particular objects, it must generate a *tertium quid* that connects *a priori* concepts and particular images from experience (Kant, 1998, A138/B177). Schemata represent the historical horizons that transcendental phenomenology misses. Schemata are "categories of factic life," since the imagination produces them in time, so as to concretize person-specific representations (Crowell, 2001, 207).

Schemata, though, are not ordinary objects in time. A schema is a general rule that assimilates images of individual objects. Number, for instance, is a schema that provides a rule for counting in time, which we can apply to many different instantiations of number (Kant, 1998, A140/B1791). Since schema are not themselves objects of experience, but instead rules for representing them, they represent the subject matter of phenomenological science. Phenomenology, for Heidegger, does not address merely objects at the ontical level, but the foundational structures at the ontological level that enable ordinary objects to have intelligibility. Phenomenology addresses "what shows itself in the appearance as prior to the phenomenon" (*SuZ*, 1962, 31). Schematic structures that

constitute prior regulations for the formation of particular images are the target of phenomenology (*SuZ*, 1962, 31).

Schema represent historically conditioned fore-structures of intelligibility that make the disclosure of ordinary objects of intentionality possible. Heidegger would claim that schema are part of the “average everydayness” (*Durchschnittlichkeit*) of *Dasein*. Inquiry is not pure, but brings beforehand a preliminary idea of what it seeks. “...The meaning of Being must already be available to us in some way” (*SuZ*, 1962, 6). We presuppose a meaning for being in our average understanding, through partaking in social discourse and making ourselves intelligible to our contemporaries. We can never fully extricate ourselves from “this everyday way in which things have been interpreted...” (*SuZ*, 1962, 170). This set of presuppositions about being are schemata, because, like schemata, it arises at a particular historical moment. The average understanding is average insofar as it partakes of what is common in a particular sociocultural moment. The average understanding is not a transcendental structure akin to *a priori* concepts, but is part of a representative repertoire in a particular corner of temporality.

Our average understanding of Being is vague, since most inquire into objects, rather than the Being of objects that makes possible the disclosure as objects (*SuZ*, 1962, 6). The vagueness of the average understanding compares well with Kant’s comment that the schemata emerge in the unconscious depths of the psyche. “This schematism of our understanding with regard to appearances and their mere form is a hidden art in the depths of the human soul, whose true operations...lay unveiled before our eyes only with difficulty” (Kant, 1998, A141/B181). Without an interpretative process, in which we excavate these anticipatory rules permitting the conceptual representation of particular objects, they will operate apart from our awareness, and we will not be able to reclaim ourselves. “...This vague average understanding of Being may be so infiltrated with traditional theories and opinions about Being that these remain hidden...” (*SuZ*, 1962, 6).

Like schema, the average understanding operates in the depths of the psyche. The average understanding represents deep narrative structures of our experience that do not enter the primary “mineness” of experience, the pre-reflexive sense of self-consciousness (Lombardi, 2023, 121). The narrative structures constituting the average understanding, unless *Dasein* interprets them, come from *das Man*, the “they,” a collective consciousness that socially conditions us. “In this averageness with which it [the ‘they’] prescribes what can and may be ventured, it keeps

watch over everything exceptional that thrusts itself to the fore” (*SuZ*, 1962, 127). The “they” traffics in information, which serves our technological mastery over things, but which is also a reductive picture of Being that is oblivious to what it conceals (Pöggeler, 1987, 278). Heidegger’s goal, particularly as he becomes more mystical in his later work, is to view things from the perspective of their being, and not from the perspective of any instrumentalizing set of categories derived from sociocultural conditioning. “*La pretension de Heidegger es la de convertirse en el médium del ser...*” (Martínez, 2007, 22).

We bring the social conditioning of the “they” to light, by hermeneutical interpretation, which unpacks the implicit content of understanding. “In it [interpretation] the understanding appropriates understandingly that which is understood by it” (*SuZ*, 1962, 148). Kant’s schema figure in this hermeneutical interpretation, because they arise in time as features of our embedded historicity, and are not transcendental structures of *a priori* consciousness. Hermeneutics interprets how whole structures mediate our understanding of parts, and so schemata, representing general rules, are targets of hermeneutical explication. We need silence, to uncover these schemata, and to approximate being instead of a socially filtered version of it. Silence is necessary for shutting down the superficial chatter that recycles the average understanding. We can never penetrate to the depths of the psyche from which schema emerge, if we only remain on the ontical level, chattering about things, instead of the Being of things at the ontological level (*SuZ*, 1962, 11). In superficial chatter, we understand the explicit content of the talk. But, superficial chatter cannot gain a primordial understanding of the Being of the entities explicitly mentioned, which would include the schemata necessary for their disclosure.

We are able to communicate on the ontical level about particular things, only because we presuppose an average understanding that mediates this ontical level. “What is said-in-the-talk gets understood; but what the talk is about is understood only approximately and superficially” (*SuZ*, 1962, 168). To reach being itself, we have to surrender the logic and words of the average understanding, to the logic and words monopolized by Being itself (Heidegger, 1989, 78). This surrender requires silence, creating a vacuum for a new logic of being. “*El ser se expresa en silencio*” (Martínez, 2007, 25).

In this section, I have established that Kant’s schematism provides insight into the historical structures of *Dasein* that require interpretation, and that the schematism provides insight into the need for silence. The production of

schemata by the imagination, in a historically specific expression, shows the error of the pure consciousness, independent of time, of transcendental phenomenology. I now provide a full theory of the revelatory power of silence through Heidegger's hermeneutic phenomenology.

3. Hermeneutical Phenomenology and Silence

In Heidegger's hermeneutical phenomenology, we cannot access phenomena, except for a process of explication that views our construction of phenomena in terms of historical situatedness. Through interpretation of the anticipatory traditions forming a background whole, in virtue of which we perceive individual things, we can identify the "birth certificate" of our manner of perception (*SuZ*, 1962, 22). Silence, in spiritual traditions, plays an interpretative role of distancing ourselves from the historically contingent conditioning, and opening ourselves to more primordial perspectives. Through silence, we can access the mystical, because our ordinary language cannot capture what is mystical (Bindeman, 1981, 2). In the *General Instruction for the Liturgy of the Hours*, one reads that "the purpose of silence is to allow the voice of the Holy Spirit to be heard more fully in our hearts..." (*General Instruction*, 2024, Section XII, no. 202). Silence is not an empty passivity, but an active passivity, in which one becomes still, in order to make space for the mystical. Silence is loud, since it is not the absence of sound *per se*, but the absence of one type of sound that allows for the emergence of a higher type (Ratzinger, 2014, 215). Not only spirituality, but also poetry, allows us to move out onto the silent abyss, *Ab-grund*, of Being, that undercuts accustomed explanatory frameworks informing ordinary speech, to touch what is holy (Pöggeler, 1987, 283).

Silence omits one *logos*, human speech, in order to make room for a higher logic, that is not the absence of logic, but a more authentic logic (Heidegger, 1989, 78). We should not project on Heidegger the specifically Christian theological commitments of a figure like Ratzinger. The silence of Heidegger suspends habitual logic, denying the exhaustiveness of typical (e.g. Aristotelian) logic and opening thought to a primordial, supra-logical grasp of reality that acts like a vortex (*WiM*, 1955, 36f). This vortex resists any strict categorization that a particular theological tradition seeks to impose (Pöggeler 1987, 273). The approach of *merodear a tientas* (creeping in the darkness) dispenses with traditional logical categories, for a radical proximity to an ineffable being which we

only approximate by suspending our language (Martínez, 2007, 15). Silence is a key virtue for the ontological destruction necessary to free ourselves for a deeper investigation of phenomena. "...This hardened tradition must be loosened up, and the concealments which it has brought about must be dissolved" (*SuZ*, 1962, 23). To loosen the ontological tradition we presuppose in our average understanding, we need to stop using it in constant chatter.

We deepen our silence to expand the possibilities of thinking, beyond a customary logic that avoids the deeper logic of concealment (Pöggeler, 1987, 274). *Sigetik* is the logic of silence, that is open to what ordinary language conceals, and which flirts with mystery (Pöggeler, 1987, 276). A "*des-significación*" is necessary to overcome entrenched categories. Silence allows us to separate from the ontical level, in which we continually talk about objects, to become aware of the ontological whole, the Being of entities that frames them. When we talk, we unconsciously reaffirm our historical situatedness. Otherwise, we would be unintelligible to our contemporaries.

In our talking, we do not hear pure noise, but instead meaningful noise. The fact that discourse is meaningful, and not raw noise, shows that we bring to discourse preliminary structures of intelligibility (*SuZ*, 1962, 164). To access these preliminary structures, we need silence to distance ourselves from what discourse presupposes, i.e. the habitual logic that undergirds the meaning of things. "...One's reticence makes something manifest..." (*SuZ*, 1962, 165). Through silence, we can grasp a true unconcealment that is both presence and absence. We do not imagine we have a transparent grasp of objects, because there is always a mysterious periphery of what is not there (Pöggeler, 1987, 275). *Sigetik* embraces the beckoning of concealment, i.e. what lies hidden beyond what is obvious, and so it does not consist in the imposition of rigid categories (Heidegger, 1989, 78).

To elucidate the role of silence in terms of hermeneutic phenomenology, I touch on three areas. First, I show how the revelatory power of silence connects to Heidegger's definition of phenomena as the "showing itself in itself," which is distinct from an appearance of something that is, in its deeper nature, hidden (*SuZ*, 1962, 31). The second area is Heidegger's use of *logos* (λόγος). *Logos* refers to discourse that can either disclose something, letting it emerge from hiddenness, or which covers it (*SuZ*, 1962, 33). I address idle talk (*Gerede*), the counter-concept of silence (*SuZ*, 1962, 168).

The Phenomenological Conception of Phenomena. Heidegger defines phenomena as that which shows itself in itself (*SuZ*, 1962, 31). We understand this cryptic phrase by distinguishing phenomena from appearances. Appearances are parasitic on phenomena, since appearances involve showing. But, an appearance also involves hiddenness. The appearance of a thing is not the thing itself, but a superficial announcing of the thing, that itself remains hidden. Red cheeks might be the appearance of embarrassment. The red cheeks are phenomena, because they show themselves, but the embarrassment itself is not, since it does not directly show itself. We infer the embarrassment from the phenomena of red cheeks. Appearances involve a “reference-relationship,” from the phenomenon to the underlying cause of the phenomenon (*SuZ*, 1962, 31).

Phenomena, on the contrary, fully show themselves, not just in their surface aspect but in themselves. The showing of phenomena *in themselves* means that genuine phenomena are part of hermeneutic interpretation, since this interpretation accesses the depths of what makes phenomena intelligible. To fully bring out phenomena, we have to remove any hiddenness associated with appearances. Interpretation makes the understanding itself, i.e. it brings out its full identity, by bringing to light what the understanding has already presupposed in making sense of what appears to it (*SuZ*, 1962, 148).

To make phenomena fully manifest, we must make sure we are not missing deep presuppositions that constitute preliminary structures of phenomena. Without explication of deep presuppositions, phenomena will be mere appearances that refer superficially to what remains hidden. In order to successfully interpret phenomena, bringing out their full Being that makes them intelligible as phenomena, we need silence. In talking, we continue to reinforce the average understanding born of conditioning. “...Talking extensively about something covers it up...” (*SuZ*, 1962, 165). In distancing ourselves from ordinary language, we can attain a poetic language that permits a full showing, rather than a hiddenness by preconceptions (Martínez, 2007, 26).

In making phenomena manifest, we do not just show objects, but the very foundation in virtue of which objects exist. The Being of entities determines entities as entities, and is the basis on which we understand entities (Gorner, 2007, 30). Heidegger provides the example of spatiality. External objects cannot disclose themselves, without the preliminary structure of space. Phenomena in the full, phenomenological sense, refer to “that which already shows itself in the

appearance as prior to the phenomenon as ordinarily understood and as accompanying it in every case..." (SuZ, 1962, 31).

What *Dasein* unveils in the disclosure of phenomena are schema, i.e. general rules that the imagination produces in time in order to translate pure concepts, so as to represent objects at the ontical level. If schema are hidden in the depths of the psyche, then phenomena are really appearances, since they only show themselves superficially, without revealing the general rules making them intelligible. *Phenomenological* phenomena are not just ordinary objects, but anticipatory schemata making objects intelligible. Phenomena necessarily show themselves, and so they reveal the fullness of the structures of intelligibility that informs them, including schema.

Only in silence can we avoid reinforcing the preliminary schemata that make phenomena intelligible. Heidegger maintains that communication rests on a preliminary structure of shared intelligibility. In talking, we presuppose a common articulation of being, in which we view reality in terms of shared categories (SuZ, 1962, 162). To make a specific assertion at the ontic level, we need a shared understanding of the articulation of Being at the ontological level. Communication requires a co-state-of-mind (*Mitbefindlichkeit*) (SuZ, 1962, 162). Without the distance that silence provides, we can never gain reflective awareness of this *Mitbefindlichkeit*. The *Mitbefindlichkeit* generates shared schemata by which people concretize particular images. In loose talking, we presuppose schemata with only limited awareness. We cannot *listen*, unless we silence loose talk, and listening is the essence of thinking in Heidegger (Martínez, 2007, 53).

Loose talk, informed by a common worldview, presupposes explanatory structures that forming a network of cause and effect, that serves as a neat schematic for what is real. But, the impulse of phenomenology, to the things themselves, is to expose the reductiveness of these explanatory schemes. *Elucidation*, which suspends hasty explanation and shows the deeper essence of things beyond shared public understanding, is the method of phenomenology (Pöggeler, 1987, 284).

Logos. *Logos* is discourse oriented towards making something manifest. *Logos* is oriented towards articulating some phenomenon, so as to show it to consciousness in coherent fashion. *Logos* is not identical to speech, because speech is just the vocal manifestation of the primordial structure of *logos* (SuZ, 1962, 33). We

cannot speak, unless there is a fundamental structure of intelligibility, making things manifest as coherent objects.

Logos synthesizes fragments of experience into coherent objects. We do not encounter raw phenomena that have no identifiable structure, but instead we encounter meaningful phenomena. We see things *as things*. To see things as things requires that we integrate the components of a thing into a coherent object. Through discourse, we integrate not only individual things, but we connect them to larger causal relationships, in narratives. *Logos* is a synthesis that allows us to see things in the togetherness of their parts (*SuZ*, 1962, 33). *Logos* is a preliminary ontological structure that allows discernible objects to appear at the ontical level.

We might liken *logos* to Kantian concepts, without which intuitions are blind (Kant, 1998, A51/B75). Without concepts, intuitions we receive through our sensibility lack an articulable structure. In order for general concepts to represent particular images in time, there have to be schema. We can posit that schema and *logos* represent a similar structure of *Dasein*. Both schema and *logos* permit us to represent objects as coherent and synthesized under concepts, rather than as a medley of disparate sensations.

Logoi can be true, insofar as they show entities to us, and also they can be false, insofar as they cover up entities (*SuZ*, 1962, 33). *Logoi* are not linguistic structures that are distinct from entities, as if we could compare a distinct proposition to separate states of affairs, and see if there is a correspondence. This test of correspondence depends on a conceptual structure that makes things intelligible in the first place. *Logoi* are not on the side of linguistic propositions, divorced from things, but are part of the very structure of things that allows them to be things (*SuZ*, 1962, 34).

Logoi are part of hermeneutic phenomenology because *logoi* challenge the transparency of the conscious subject, contemplating an object in the phenomenological reduction. We do not contemplate an object of consciousness *simpliciter*, but instead we contemplate through preliminary conceptual structures that synthesize the object as an object. These conceptual structures are not pure abstractions, but are situated in time, in the average understanding, and so they are comparable to Kant's schema.

Without silence, *logos* will structure objects in an unconscious way, as Kant warns. Silence allows us to move away from the ontical level, and to consider the ontological structures that make the ontical level possible. Silence is an *ontological listening*, since it allows us to bypass superficial *logoi* for Being itself (Martínez, 2007, 53). *Logoi* can both disclose, and obscure, objects. “Being false amounts to deceiving in the sense of covering up (*verdecken*): putting something in front of something...and thereby passing it off as something which it is not” (*SuZ*, 1962, 33). We need silence to become aware of possibly deceptive schematic frameworks that cover up the primordial meaning of things. This uncovering is the real meaning of truth, *a-létheia*, which is different from the adequation of thought to things in the correspondence theory (Martínez, 2007, 18).

In talking, we reaffirm structures of intelligibility that are the foundation of any communication with people. We reaffirm the explanatory structures that present reality in overly neat causal networks. Communication is not only explicit speech, but general structures of intelligibility, *logoi*, that make mutual understanding possible. “In this more general kind of communication, the Articulation of Being with one another understandingly is constituted” (*SuZ*, 1962, 162). We presuppose a “totality-of-significations” in making the simplest assertions (*SuZ*, 1962, 161). Communication relies on shared structures of intelligibility that unite different minds. These explanatory networks focus on reductively conceived entities, instead of on being. Without silence, we will presume these shared structures of intelligibility underlying communication as absolute measures of intelligibility. Instead, they offer a “sham clarity—the unintelligibility of the trivial” (*SuZ*, 1962, 165). The complacent presupposition of the average *logoi* seems to make things clear, but it obscures.

“Speaking at length [*Viel-sprechen*] about something does not offer the slightest guarantee that thereby understanding is advanced” (*SuZ*, 1962, 165). Through *Viel-sprechen*, and through “busily hearing something all around,” we engage on a superficial ontical level, without unpacking its presuppositions for disclosure (*SuZ*, 1962, 164). Through a superficial engagement at the ontical level, we subject ourselves to the “they,” i.e. *das Man*. We inherit the *logoi* of the masses (*SuZ*, 1962, 167). Silence gives us distance from the structures of intelligibility, presupposed by they-consciousness in the fabric of social discourse. Silence allows us to elucidate, which penetrates to the essence of things, rather than accept hasty explanations. *Emplacement* is an even deeper engagement with unconcealment, that prevents elucidation from hardening into rigid categories that pretend to grasp being comprehensively (Pöggeler, 1987, 284).

Emplacement is the “manner of saying which Heidegger follows,” because emplacement does not comfortably rest in already circulating *logoi* (Pöggeler, 1987, 285). Emplacement views circulating *logoi* in terms of what is as yet unthought, generating a dynamic tension. Emplacement *leaps* from what is thought to what is unthought (*Sp*³, 1959 138). The logic of silence, *Sigetik*, suspends the *logoi* of the they, and moves towards a more primordial engagement with being. This constant traffic between what is thought and what is unthought, distinguishes Heidegger from any account of *logos* with a determinate metaphysical content. The leap of emplacement recognizes the “abysmal character of the history of truth,” i.e. the fact that no ultimate insight or explanatory completeness is possible in the abyss of Being that eludes categorization (Pöggeler, 1987, 289).

Idle Talk (Gerede). Idle talk is superficial talk that reaffirms the public interpretation characteristic of *das Man*. *Dasein* never takes ownership of itself in succumbing to idle talk. “Idle talk discourages any new inquiry and any disputation, and in a peculiar way suppresses them and holds them back” (*SuZ*, 1962, 170). There are networks of schemata that *Dasein* derives from its historical situatedness. These networks of schemata form *Dasein’s* everydayness, i.e. the habitual presuppositions that allow it to function at the ontical level in a socially harmonious manner. “...*Dasein* is constantly delivered over to this interpretedness, which controls and distributes the possibilities of average understanding...” (*SuZ*, 1962, 168).

In idle talk, we lose a primordial relationship to things, because we simply pass along, without elucidation or emplacement, the shared network of schemata characteristic of our sociocultural moment. Since we never elucidate the Being of entities, but pass along information about entities, the sociocultural structure of significance assumes a pseudo-authority. The way “they” think, in a sociocultural moment, is the way one ought to think, the way one has always thought. “Things are so because one says so” (*SuZ*, 1962, 169).

Since idle talk remains at a superficial ontical level, it is groundless (*Bodenlosigkeit*). Idle talk does not understand the network of articulations that form the ground of idle talk, and make its content possible (*SuZ*, 1962, 169). Since *Dasein* never undergoes interpretation in idle talk, idle talk “uproots” *Dasein*, i.e. it prevents *Dasein* from taking ownership of itself. “Idle talk is the possibility

³ *Sp: Unterwegs zur Sprache.*

of understanding everything without previously making the thing one's own" (SuZ, 1962, 169). Since idle talk encourages superficial attention, it closes off (*Verschliessen*) rather than discloses (*Erschliessen*). "The fact that something has been said groundlessly, and then gets passed along in further retelling, amounts to perverting the act of disclosing..." (SuZ, 1962, 169).

The counter-concept of idle talk is silence. Silence is not a negative phenomenon, the absence of speech. Instead, silence is a richer form of disclosure. By becoming silent, we leave the groundlessness of idle talk, and enter into the ontological level that makes idle talk possible. Silence is not groundless, nor does it pass along, but instead it roots *Dasein* in the presuppositional structures that are implicit in idle talk. "As a mode of discoursing, reticence articulates the intelligibility of *Dasein* in so primordial a manner that it gives rise to a potentiality-for-hearing that is genuine, and to a Being-with-one-another that is transparent" (SuZ, 1962, 165). Silence allows the deep *logoi*, that are preliminary to any assertion in idle talk, to surface. Talking in a superficial way causes the primordial grasp of the structures underlying talking to degenerate. "Whenever a phenomenological concept is drawn from primordial sources, there is a possibility it may degenerate if communicated in the form of an assertion" (SuZ, 1962, 36). Assertions depend on structures of intelligibility that make them possible, and so focusing on assertions leads one to forget primordial structures of intelligibility.

The power of silence to rouse *Dasein* from idle talk, and introduce it to primordial *logoi*, is evident in Heidegger's account of the call of conscience. Conscience in Heidegger is a faculty which brings *Dasein* to an awareness of its lostness in the "they." "But because *Dasein* is lost in the 'they,' it must first find itself. In order to find itself at all, it must be shown to itself..." (SuZ, 1962, 268). Conscience brings *Dasein* to an awareness of the need to reclaim itself, however, without explicit information at the ontical level, through assertions. Conscience instead *summons* the self to itself through silence. "Conscience discourses solely and constantly in the mode of keeping silent" (SuZ, 1962, 274). The summons of conscience brings *Dasein* to reticence, so that it can examine the ontological foundations of idle talk, instead of recycling them through constant chatter. Silence, in removing chatter, places us "at the beginning of the way of thinking," i.e. it begins the process of distancing from mere repetition (Bindeman, 1981, 1). Silence permits a *Gelassenheit*, i.e. a surrendering of one's pre-established categories to open oneself to Being (Guilead, 1969, 121).

The phenomenological notion of phenomenon, *logos*, and idle talk, reveal the necessity for silence, to go beyond the superficial level of the average everyday understanding, and to access the schematic framework that would otherwise occur in the mysterious depths of the psyche.

4. Conclusion

I related the spiritual practice of silence to Heidegger's hermeneutical phenomenology. Hermeneutical phenomenology does not accept the phenomena of consciousness as merely given, but instead as laden with historically contingent structures that anticipate phenomena of consciousness (*SuZ*, 1962, 20). Given this temporal conditioning, the task of phenomenology is not to simply describe phenomenal objects, but to interpret them. Kant's schematism is important in the context of hermeneutical phenomenology, since schema are historical structures in time that are, moreover, general rules distinct from ordinary objects. Schema are the ontological Being of objects that hermeneutical phenomenology targets. I described how idle talk reinforces historically conditioned schemata, but keeping silent is a practice that allows us to gain some distance from schemata derived from *das Man*. Keeping silent is not a merely negative practice, eliminating idle talk, but a positive one, since it allows a deeper understanding of things to emerge.

Works Cited

- BHIKKU, Thānissoro. *Kolita Sutta*, Dhammatalks.org, <https://www.dhammatalks.org/suttas/SN/SN211.html>. Accessed 28 July, 2024.
- BINDEMAN, Steven (1981). *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence*, Washington, D.C.: The University Press of America.
- CROWELL, Steven, (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Towards Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- DAVIES, Roger J. and IKENU, Osama, (2002). *The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*, Tokyo: Tuttle Publishing.
- DE JESÚS, St. Teresa (2004). *Las Moradas*, Santa Fe, El Cid.
- FIGAL, Günter (2012). "Hermeneutical Phenomenology." *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 525-542.
- The General Instruction On The Liturgy of the Hours* (2024), Liturgy Office: England & Wales, <https://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/GILH.pdf>.
- GORNER, Paul (2007). *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUILEAD, R (1969). *Ser y Libertard. Un Estudio Sobre el Ultimo Heidegger*, Madrid: G. del Toro.
- HEIDEGGER, Martin (1962). *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, San Fransisco: HarperCollins.
- HEIDEGGER, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *Carta Sobre El Humanismo*. Madrid: Alianza Editoiral.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1959). *Unterwegs zur Sprache* (Sp). Pfulligen.
- HEIDEGGER, Martin (1955). *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Siebte Auflage.
- HUSSERL, Edmund (1977). *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns, Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, translated by F. Kersten, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers.

- KANT, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- LOMBARDI, Agustina María (2023). “La Identidad Personal Como Un Fenómeno Complejo de Múltiples Niveles: Un Análisis Fenomenológico a Partir del Pensamiento de Dan Zahavi.” *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. 20, pp. 117-140.
- LUFT, Sebastian (2018). “Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology.” *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 45-67.
- MARGOLIS, Joseph (2021). *The Critical Margolis*, edited by Russell Pryba, Albany: State University of New York.
- MARTÍNEZ, Rúben Muñoz (2007). *El Tratamiento Ontológico Del Silencio en Heidegger*. España: Nueva Mínima del CIV.
- PÖGGELER, Otto (1987). *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- RATZINGER, Joseph (2014). *The Spirit of the Liturgy, 2nd Edition*. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- STAPLETON, Timothy (1983). *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning*, Albany, SUNY Press.
- ZAHAVI, Dan (2012). Introduction. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 1-4.

Recibido 11-09-2024

Aceptado 10-12-2024

FENOMENICIDAD Y DONACIÓN. DE LA CONVERGENCIA ENTRE AMBAS A LA TRASCENDENCIA EN LO DADO

PHENOMENICITY AND DONATION. FROM THE CONVERGENCE BETWEEN BOTH TO TRANSCENDENCE IN THE GIVEN

Urbano FERRER SANTOS
Universidad de Murcia
ferrer@um.es

RESUMEN: Estudiamos los hitos principales por los que ha pasado la voz fenómeno desde que la fenomenología husserliana lo tematizara. Husserl pone como condición al fenómeno la mención identificadora antecedente. Pero se plantea la posibilidad de que la donación intuitiva sobrepase la mención: es el caso de los fenómenos saturados, reivindicados por J-L Marion. Una nueva brecha se abre al fenómeno cuando se trata del rostro ajeno, en que el fenómeno se convierte en manifestación nunca concluida: su disimetría y paradoja reside en que soy fenómeno para él en la medida en que él lo es para mí, manifestativos ambos de un alguien que los trasciende. Los nuevos interlocutores son Levinas y Ricoeur. Concluimos en la diversificación del fenómeno y en la consiguiente exigencia de una hermenéutica previa para delimitar su alcance.

PALABRAS CLAVE: fenómeno, donación, manifestación, rostro ajeno, hermenéutica

ABSTRACT: We study the milestones that the phenomenon voice has gone through since Husserlian phenomenology focused on it. Husserl places identifying mention as a condition for the phenomenon. But the possibility arises that the intuitive donation surpasses the mention: this is the case of Marion's saturated phenomena. One more gap opens before the face of the other, in which phenomenon becomes a never-finished manifestation: its dissymmetry and paradox lies in the fact that I am phenomenon for him insofar as he is phenomenon for me, both manifestive of a someone who transcend them. In this regard the considerations of Levinas and Ricoeur are useful for us. We conclude in the diversification of the phenomenon and in the need for a prior hermeneutics to definite its scope.

KEYWORDS: Phenomenon, Donation, Manifestation, Face of the Other, Hermeneutics

1. Introducción

El lugar temático y central con el que reviste la Fenomenología el término fenómeno precisa de alguna aclaración, al tratarse de una voz abundantemente empleada por la ciencia y la filosofía a lo largo de su historia, si bien rodeada de vaguedad e indeterminación, lejos por lo general de todo acotamiento. En Husserl no faltan los lugares, en sus obras más representativas, en que se lo equipara a lo que se da. Sin embargo, esta confluencia primera entre fenómeno y donación deja paso a disociaciones posteriores entre lo que aparece y lo que es dado. En este artículo seguiremos el rastro a distintas líneas con matriz fenomenológica, pero en las que se ha plasmado esta divergencia.

El programa fenomenológico original, tal como se presenta en la Introducción a las *Investigaciones Lógicas* y de modo más perfilado en *Ideas I*, se orienta por el fenómeno en términos generales, tal como aparece o se da en los actos de conciencia. Será más tarde, con ocasión del tratamiento particularizado de algunas regiones ontológicas, cuando se acusen en la donación las peculiaridades de esas áreas. Aquí nos vamos a fijar en cuatro de ellas: la obra de arte ejemplificada en un cuadro (J-L. Marion), el entrecruzamiento de miradas sobre el que se edifica el nosotros de la intersubjetividad (D. von Hildebrand), la ipseidad de quien está frente a mí a partir del rostro ajeno (E. Levinas) y el reconocimiento del otro, que no aparece, tras los relatos históricos que le conciernen éticamente en mayor o menor grado (P. Ricoeur). Su indagación nos llevará, a la vez que a acentuar la estirpe fenomenológica de estos análisis, a la necesidad de introducir el giro hermenéutico al estudiar el modo de donación de los fenómenos particulares señalados. Digamos que desde la contemplación del cuadro al hacerse frente uno a otro con la mirada y después a interpretar al otro desde el rostro y, por fin, a insertarlo en un relato argumentado hay un progresivo distanciamiento respecto de la inmediatez de la vivencia, que solo puede salvarse acudiendo a la noción de responsabilidad moral en los agentes.

2. Consideraciones iniciales sobre el fenómeno

El uso del término fenómeno (del griego φαίνω, aparecer) ha ido acompañado tradicionalmente de un notorio crédito epistémico, como se advierte en el hecho de que la astronomía alejandrina tomara por lema σωζειν τα φαιόμενα, salvar los fenómenos, aunque fuera a costa de construir alambicados epiciclos y perihelios.

En cambio, la ciencia moderna privilegia el mirar intencional sobre el aparecer inmediato, corrigiendo los fenómenos en nombre de las leyes de la mecánica. La indistinción por principio entre los estados de reposo y movimiento uniforme, la necesidad de una referencia externa para emplazar el movimiento no uniforme o la introducción de la acción a distancia son solo algunos ejemplos que desautorizan el primado del fenómeno visual como instancia segura. En Kant, como es sabido, el fenómeno se restringe a lo que aparece a los sentidos, necesitando de las formas de la sensibilidad externa e interna y de las formas del entendimiento o categorías para conformar el objeto de conocimiento. De acuerdo con ello, se precisa del concepto sobrepuesto por el entendimiento para que el fenómeno adquiera validez cognoscitiva.

Habría que esperar a la fenomenología de Husserl para la rehabilitación del fenómeno como fuente legítima y originaria del conocimiento. El fenómeno deja de ser una apariencia sobrepasada por otro modo de conocer que sea el fidedigno para convertirse él mismo en título de legitimidad, en tanto que aparición de lo que se hace presente ello mismo. La tarea para el fenomenólogo no es tanto el tránsito de lo fenoménico a lo racional –es decir, a lo que da razón de algo frente a lo que se limita a aparecer– cuanto la reducción al fenómeno, apartando de él todo aquello que lo desdibuja y obtura. Uno de los principios primeros de la fenomenología dice –haciendo equivalentes los términos fenómeno y donación, y entendida esta como lo que se da– que “todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como se da, pero también solamente dentro de los límites en los que se da”¹. Pero, ¿cómo puede ser obstruido lo que se muestra como dado con un perfil propio?, ¿de dónde proceden los aludidos límites, que circunscribirían a lo que se da?

Encontramos dos motivos fenomenológicos que, a la vez que asignan sus límites al fenómeno, paradójicamente hacen posible traspasar esos límites y deformarlo². El primero es el horizonte, οριζων, lo que pone límites (οροι) a lo dado y a la vez está él mismo en continuo corrimiento, conculcando así los límites iniciales; el segundo motivo está en que la evidencia del fenómeno hace entrar en él la verdad (por cuanto la evidencia es vivencia de la verdad, según las

¹ Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, trad. de José Gaos, México, FCE, P. 24, 52.

² En este sentido Canulla, Carla (2020), “Después de la banalidad de la saturación”, en *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Roggero, J.L. (ed.), Buenos Aires, Sb editorial, 51-74.

Investigaciones Lógicas), trasladándonos a lo que, en tanto que adecuación ideal, se sitúa más allá de lo dado irrefragablemente a los sentidos.

Así pues, por un lado, el horizonte sitúa en sus límites a lo que percibo, destacándolo contra un fondo, pero a la vez deja abierta la posibilidad de que se lo confunda con otra cosa, como cuando tomo un maniquí por la dama que me hace señas o un espantapájaros por un personaje real a quien veo de perfil, en los dos casos desde un horizonte que no acierto a divisar con claridad. El horizonte lleva a no ver de frente los objetos. Y la continuidad de los horizontes de la experiencia del mundo impide fijar irrefragablemente el fenómeno, sometiéndolo a la inestabilidad espacio-temporal, nunca colmada³.

Y por lo que hace al segundo motivo, el de la exigencia de verdad, impone unas condiciones eidéticas al fenómeno, que van más allá de lo que se muestra de modo apariencial. Se introduce así una duplicidad insalvable en el fenómeno entre *el aparecer*, sucesivamente desplazado, y la unidad ideal de *lo que aparece*, mencionado intencionalmente, lo cual pertenece objetualmente a su aparecer. Así lo enuncia Husserl:

La palabra ‘fenómeno’ tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. Fainomenon quiere decir propiamente ‘lo que aparece’ y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo⁴.

La dualidad entre el aparecer y lo que aparece deja abierta la posibilidad del error, siempre que lo primero no entrega adecuadamente lo segundo.

Esta duplicidad se multiplica fenomenológicamente en las parejas “mera mención significativa/intuición”, “intención/cumplimiento”, “noesis/noema”... hasta culminar en la evidencia adecuada o apodíctica, en la que no queda ya rastro de dualidad, sino que lo mencionado y lo intuido se hacen uno, dejando

³ Carla Canulla ve bajo otro aspecto igualmente válido la limitación que impone a los fenómenos el horizonte: en cuanto que encierra el fenómeno en el círculo o la prisión de lo visible sensorialmente, sin atisbos de novedad en el surgimiento de otro acontecer fenoménico.

⁴ Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, México, FCE, México, 106. O también “Pero [...] tan pronto como prestamos atención a la correlación que reside en la cosa misma entre *el aparecer y lo apareciente como tal...*” (Husserl, E. [1991]. *La crisis de las ciencias europeas...*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, P. 48, 174).

de haber un telos a distancia de ciertos actos que fueran aproximando a él. Solo en estos casos de coincidencia absoluta entre lo apuntado y lo intuido tenemos la evidencia cumplida en plenitud, de la que obtenemos, según Husserl, por reducción eidética la idea de verdad⁵.

Es claro, pues, que la verdad o bien la verdadera realidad efectiva de los objetos solo puede extraerse de la evidencia⁶.

Una tal coincidencia sin fisuras entre evidencia y verdad es la que se muestra en los objetos ideales, en las conexiones eidéticas necesarias o en la vivencia inmediata de conciencia, casos en los que no hay lugar para las unilateralidades de la evidencia inadecuada de los objetos espaciales⁷.

Sin embargo, la donación visual anterior, a la que se refieren los ejemplos anteriores de fenómenos de evidencia inadecuada, es solo un modo de donación entre otros. Junto a ella se halla la donación acústica, que también presenta un fenómeno, pero, a diferencia del que se muestra en la donación visual, distendido temporalmente y reclamando no tanto un trasfondo cuanto una unidad fingida en forma de relato, en el que ubicar la constancia –en el doble sentido de lo que me consta y de lo que posee constancia o consistencia objetiva– del sonido que oigo, tal como un compás de una melodía o el sonar de la bocina del tren. Husserl toma en cuenta esta distensión bajo el nombre de intencionalidad longitudinal, indefinida en su transcurrir como flujo y solo acotada por el tema de la melodía o por el anuncio de llegada o de partida del tren (intencionalidad

⁵ Ferrer, U. (1982). “Evidencias particulares y evidencia”, en *Anuario Filosófico*, 15/2, 189-201.

⁶ Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*, III, Estudio preliminar y trad. de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid. P. 26, 80.

⁷ He aquí algunos textos tomados de *Ideas*, en los que expone Husserl lo anterior. Sobre las evidencias adecuadas: “... (en el ejemplo aritmético) es el darse originariamente un darse *adecuado*” (*Ideas...*, P. 137, 328). Sobre la adecuación de la vivencia inmediata: “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehendo, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una evidencia *así dada* en verdad no existiese” (P. 46, 104-105). En relación con la inadecuación de la cosa que aparece: “En principio puede una cosa real en sentido estricto, un ser de tal sentido aparecer solo ‘inadecuadamente’ en un aparecer cerrado” (P. 137, 330). Sobre la noción de horizonte en la percepción: “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*” (P. 27, 65).

transversal, inseparable de la primera). En estos ejemplos se mantiene la dualidad entre el aparecer en curso y la unidad de lo que aparece, ya desde el primero de los apareceres y contando también con la inadecuación en la evidencia correspondiente, pero diferenciándose nítidamente el aplazamiento horizontal de la cosa espacial y la postergación de las fases temporales, carentes como están estas de un horizonte externo.

¿Y cuándo se trata del alter ego? ¿Cómo se articulan entonces los lados corporal-presente y anímico-latente en los que aquel se muestra? Ni los horizontes espaciales ni las secuencias temporales son de aplicación aquí, ya que el otro yo no se me muestra a través de distintos lados en continuidad espacial, ni tampoco se va recomponiendo procesualmente como lo dado que va apareciendo a lo largo de una serie de fases. Es otro modo de donación el que aquí tiene lugar. Husserl acude tanto a la analogía con el propio yo como a las génesis preintencionales de la pasividad para restablecer la donación del otro yo⁸, pero en ambas situaciones se trata de rodeos con los que aproximarse a una donación originaria, que ya se ha producido desde el momento en que aparece él. El recurso al lado no presente por la mediación de los datos que lo co-presentan, así como el estar detrás de las sedimentaciones acumuladas en la experiencia eluden el *estarme presente* de alguien otro en las actitudes éticas de interpelarme, de serle leal, de guardar interiormente su propia intimidad..., como un quién inconfundible e irreductible a las condiciones espaciales y temporales de su aparecer. Es un caso en el que el darse del otro no se recubre con lo que aparece de él, ni en forma de escorzos ni en forma de fases, porque el otro es un alguien y no un fenómeno que se agote en aparecer.

Con esto hemos transitado del aparecer a aquel tipo de donación que excede los rasgos fenoménicos partiendo de ellos. Pero antes vamos a detenernos, como situación intermedia y preparatoria, en un ejemplo de disociación más elemental entre el aparecer y lo que se da en el aparecer.

⁸ En relación con ello el estudio de Ferrer, U. (2021) “El lugar de la empatía en la intersubjetividad”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, 18, 77-92.

3. Disociaciones primeras entre el fenómeno y lo que se da en él

No siempre lo que se da primariamente en el fenómeno es aquello que aparece como término de una representación objetivante. J-L. Marion es quien con mayor énfasis ha defendido la primariedad de la donación, con anterioridad, pues, al darse intuitivo de Husserl o al darse de los entes a la mano (Zuhandene) de Heidegger⁹. Más bien el darse o dar de sí en donación es aquello que permanece como residuo cuando se reduce el fenómeno a lo originario en él¹⁰. Lo más característico de esta autodonación no es un objeto representado, ni el estar-ahí del útil, sino el *advenimiento* de la donación misma, cualquiera que sea el modo fenoménico en que se presente. El advenir de un acontecimiento se da sorpresivamente, no adivinándose a través de los horizontes, sino haciéndose patente en el efecto correspondiente en el donatario, y no tanto como un *lo que* caracterizable para un espectador: no se trata tanto de aquello visto por mí cuanto del *hacerse visible* en reducción fenomenológica, como es el caso del cuadro que contemplo, cuando se hace reducción tanto del marco que lo soporta como del paso de unas a otras manos al ser transportado como mercancía. En el cuadro la combinación resultante de la luz, los pigmentos coloreados, las figuras y las perspectivas nos entrega algo visible, que a su vez opera sobre quien se hace interpelar por él despertando un efecto de admiración, en el que los componentes físicos anteriores quedan reabsorbidos e interpretados.

Lo que deja en mí el cuadro cuando lo miro es efecto de su alteridad, bien sea como espanto bélico si son los *Fusilamientos del 2 de Mayo* de Goya, bien sea en forma de caballerosidad y perdón como en *Las lanzas* de Velázquez, o bien se trate de la serenidad que me transmite un Sorolla. Esto es lo propiamente imprevisto de la donación, en el caso del acontecer específico de la obra pictórica. A diferencia de los ejemplos antes comentados, es un fenómeno carente de horizontes que lo delimiten desde fuera y que entrega él mismo su verdad sin tener que adecuarse a un modelo. Al decir de Marion:

El cuadro (y por él cualquier otro fenómeno en grados diferentes según cada fenómeno) se reduce a su fenomenicidad última en tanto que da su efecto. Aparece en tanto que dado en el efecto que se da. Así se define la

⁹ En ello jugaría su papel la traslación de significado de “lo dado”, desde lo dado en un acto de donación a lo dado que queda como dato más acá de su ser dado en la donación. Algo semejante ocurre en alemán con el término *Gegebenheit*, a diferencia de *Schenkung*.

¹⁰ Marion, J-L. (1989). *Réduction et donation*. Paris, PUF.

esencial invisibilidad del cuadro, ante la cual podemos pasar porque no hay nada que ver, ni objetivo ni óntico: al final de todo ente reducido solo queda el efecto, tal y como lo visible se da en él, se reduce a lo dado. [...] El cuadro no es visible, sino que visibiliza; visibiliza en un gesto que permanece, por definición, invisible –el efecto, el surgimiento, el despunte del darse. Darse exige reducirse –reconducir– a ese efecto invisible que es lo único que visibiliza. Solo del fenómeno reducido a lo dado surge el efecto¹¹.

Lo que comparece originalmente en el cuadro no es, pues, un dato objetivado, reproducible a voluntad, sino la donación misma que me habla sin palabras, al margen de las condiciones empíricas de su objetivación (con uno u otro tamaño, en una u otra sala de exposiciones...). Igualmente se podría detectar la donación saturada de intuición a propósito de experiencias elementales de los otros sentidos externos¹². Pero, volviendo al ejemplo de la intersubjetividad que nos guiaba al inicio, ¿es comparable la intuición saturada de los sentidos con lo que “veo” cuando alguien otro me dirige su mirada? Pues tampoco la mirada ajena –al igual que la propia– es algo objetivo visible, que pueda localizar en algún orificio oculto del órgano visual de quien tengo a mi lado. Es este un aspecto que no deja lugar a duda para Marion:

La mirada que me adviene (arribo, acontecimiento) no provee de ningún espectáculo, así pues, de ninguna intuición inmediatamente visible o asignable; reside justamente en los agujeros negros de las dos pupilas, en el

¹¹ “Le tableau (et par lui tout autre phénomène à des degrés à chaque fois différents) se réduit à sa phénoménalité ultime en tant qu’il donne son effet. Il apparaît en tant que donné dans l’effect que cela donne. Telle se définit l’essentielle invisibilité du tableau, devant laquelle on peut passer parce qu’il y n’y a rien à voir d’objective ni d’ontique: à la fin, tout étant réduit, il ne reste que l’effet, tel qu’en lui le visible se donne, se réduit à un donné [...]. Le tableau n’est pas visible, il rend visible dans un geste qui reste donc par définition invisible –l’effet, le surgissement, l’avancée de se donner. Se donner exige se réduire –reconduire– à cet effet invisible, qui rend seul visible. Rien ne fait de l’effet, que le phénomène réduit au donné” (Marion, J.-L. [1997]. *Étant donné*, Paris, PUF, 76-77; [2008]. *Siendo dado*, Presentación y trad. de Javier Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 103). Sobre la extensión de la fenomenicidad a la posibilidad de la Revelación como fenómeno saturado por excelencia, Crespo, M. (2023). “La paradoja fenomenológica y la apariencia de lo preeminentemente inaparente. Sobre la noción de Revelación en A. Steinbock y J.-L. Marion”, *Filosofía de la Religión*, Rubén Sánchez Muñoz, Cintia C. Robles Luján (coords), México, Lambda, 15-30.

¹² Marion, J.-L. (2020). “La banalidad de la saturación”, *El fenómeno saturado...*, 13-47; (1992). “Le phénomène saturé”, *Phénoménologie et Théologie*, Jean-François Courtine (presentador), Paris, Criterion, 79-128.

único y minúsculo espacio donde, en toda la superficie del cuerpo del otro, no hay nada que ver de frente (ni siquiera el color del iris que las contiene)¹³.

Y, sin embargo, su mirada se entrecruza con la mía, me adviene sin que la pueda esquivar mientras me sale al paso, respondo a ella, etc. Tanto en el cuadro como en la mirada del alter ego no se trata, según se vio, de algo enmarcado en un horizonte espacial, más allá del cual pudiera trasladarme, sino más bien de un hacer visible aquello que veo en el cuadro, o bien lo que el otro me da a entender con su mirada o más en general con la expresión de su rostro. Por tanto, en las dos situaciones podemos hablar de disociación entre lo visto sensorialmente y lo leído o interpretado en ello, entre la capa pasiva del fenómeno y la donación que a través de ella se efectúa.

Pero solo la donación que procede del alter ego, la cual puede referirse tanto a su mirada entrecruzada con la propia como al rostro ajeno en tanto que donación que está acaeciendo, admite –aunque no siempre tenga que acompañarla– la reciprocidad entre donante y donatario, hasta el punto de que también el segundo *da* su aceptación o rechazo a la donación previa que ha recibido. Es una situación en que no puedo retirar la atención de la mirada inquisitiva en que se me da el otro, a diferencia de cuando se trataba de contemplar la obra estética, porque la misma retirada es ya una forma de responderle, en tanto que me está inquiriendo. En modo alguno apunta aquí la donación a una figuración presente, como era el caso del cuadro, sino que puede tratarse con ella de una promesa, de un asentimiento, de una bendición, de un gesto de paz..., materializados, eso sí, en palabras o en algún signo externo, con la réplica siempre posible en el destinatario. Y, con todo, no cabe la reversibilidad en las funciones de uno y otro, porque siempre hay alguien que lleva la iniciativa.

¿En qué excede lo que se da, cuando proviene directamente del otro, a lo que se me da en la obra pictórica? Entiendo que es sobre la base del *límite*, que a ambos acompaña igualmente, como podemos calibrar la diferencia entre uno y otro fenómeno saturado. A diferencia del cuadro, “la mirada no provee de ningún espectáculo”, según se ha transcrito antes. Ciertamente, el cuadro detiene en él la mirada y la intensifica hasta equipar al que lo contempla con un conjunto

¹³ “Le regard qui m’advient (arrivage, événement) ne fournit aucun spectacle, donc aucune intuitive, immédiatement visible ou assignable; il reside justement dans les trous noirs de deux pupilles, dans le seul et minuscule espace où, sur toute la surface du corps d’autrui, il n’y a rien à voir (pas même la couleur de l’iris qui les entoure) dans le regard d’en face” (*Étant donné*, 323-324 [375]).

entrelazado, que asoma en los límites de lo visible (en *Las Lanzas* de Velázquez el tema es la batalla de Breda, en que don Ambrosio de Spínola se inclina ante su rival derrotado, Justino de Nassau, reconociéndole en su humanidad). En la mirada ajena, en cambio, el otro que gesticula convencionalmente me traslada más allá de él, dejándome en franquía para que yo lo interprete y prosiga, como si fuera un relato inacabado. Lo que se me da en el rostro ajeno no es simplemente un término de contemplación que ejerza sobre mí el correspondiente efecto, sino un acontecimiento narrativo en vivo y prolongable sobrepasando los límites de lo visible, frente a aquellos relatos situados a distancia, en que he de enmarcar los acontecimientos narrados dentro de una periodicidad construida, salvando no pocas interrupciones. Así pues, la fenomenología deja paso –a propósito de la mirada– a la hermenéutica viviente, al tratarse de un acaecer que no está acotado por lapsos fingidos, como en las crónicas históricas.

4. Acercamiento hermenéutico al reconocimiento como fenómeno

Así pues, hemos llegado a un nuevo sentido de fenómeno, en el que no basta con acoger lo que de modo inmediato se me ofrece, ni siquiera yendo más allá de lo que cabe en una mención categorial, como sucede en los fenómenos saturados de intuición. A continuación, vamos a tomar el término fenómeno en el sentido impropio o lato de manifestación, como un anunciarse de algo que en sí mismo no se muestra por medio de lo que se muestra, tal como lo entiende Heidegger¹⁴. Lo opone a fenómeno en su sentido más propio y usual de lo que es sacado a la luz, lo que se muestra ello mismo, emparentado con $\phi\omega\varsigma$, luz; si se muestra como no siendo, debido por ejemplo a las leyes de difracción de la luz, como el remo que uno ve quebrado en el agua, estamos ante la mera apariencia falaz (ya aludida), que es, por cierto, algo derivado del fenómeno en el sentido del aparecer o mostrarse a sí mismo.

Por contraposición al cruce de miradas, lo característico del fenómeno del reconocimiento es el reencontrarse consigo mismo o con alguien otro mediando la memoria y a vez el olvido parcial en el ínterin, al que la memoria se sobrepone: aquel a quien reconozco (sea yo mismo, sea el otro) no reproduce, en efecto, los rasgos circunstanciales que me fueron conscientes en otro contexto, sino que es *su*

¹⁴ Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*, trad. prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, P. 7 A, 51-55.

ipseidad lo que se me manifiesta en su voz, su mirada, su porte, etc. Ahora bien, la ipseidad como tal no llega a hacérseme presente en su aparecer, por lo que lo que está en cuestión no es el aparecer del otro, sino lo que él instaura en mí, análogamente a como el efecto estético era aquello que el cuadro operaba en mí al venir dado. ¿Cuál es, entonces, el rastro de que dispongo en relación con el otro?

A este respecto, Levinas ofrece una respuesta, que vamos a considerar en sus trazos fundamentales. Describe el rostro ajeno como la epifanía del nóumeno, no encajándolo en categorías lógicas ni ontológicas, sino estableciendo desde él la relación ética de responsabilidad, anterior y posibilitante de toda imputación determinada.

Lo infinito se presenta como rostro con la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria... La expresión no irradia como un resplandor que se expande a espaldas del ser radiante, que es tal vez la definición de la belleza. Manifestarse asistiendo a su manifestación implica invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y a su pregunta... En la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad¹⁵.

He aquí un fragmento en el que se contienen una serie de avances-clave para nuestra exposición del fenómeno tenido a distancia. 1º) En la manifestación del otro a través de la desnudez de su rostro no se ejerce sin más un efecto desde él, como en la obra estética o en el cruce de miradas, sino que se da un apelar a quien se le manifiesta, fundando en este el responderle (el ¡heme aquí!), que es tanto como la conciencia de responsabilidad (de respondere) por sí mismo y

¹⁵ “L’infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère... L’expression ne rayonne pas comme une splendeur qui se répand à l’issue de l’être rayonnant, ce qu’il est peut-être la définition de la beauté. Se manifester en consistant à sa manifestation revient à invoquer l’interlocuteur et à s’exposer à sa réponse et à sa question... Dans l’expression l’être qui s’impose ne limite pas mais promet ma liberté, en suscitant ma bonté. L’ordre de la responsabilité où la gravité de l’être inéluctable glace tout rire, est aussi l’ordre où la liberté est inéluctablement invoquée de sorte que le poids irrémisissable de l’être fait surgir la liberté” Levinas, E. (1984). *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, The Hague, Maartinus Nijhoff, 174-175; (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 213-214.

ante el otro. 2º) La responsabilidad se advierte en el peso o gravamen con que adviene, lo cual está en las antípodas de toda liviandad (“congela todo reír”). 3º) Una relación así –impuesta sin coacción y sin estar capacitado, no obstante, para oponerle resistencia (puesto que “paraliza mis poderes”)– no puede venir mediada performativamente por el lenguaje, sino que es una relación ética, suscitada y promovida en el plano de la libertad. 4º) Lo característico de ella es justamente lo que veníamos buscando: la revelación del otro en su ipseidad originaria como absoluto en mi relación con él.

Bien es cierto que este otro no llega a ser para Levinas alguien nominado, sino que es investido como otro desde la desnudez constitutiva de su mirada menesterosa en las figuras veterotestamentarias del indigente, del extranjero, del huérfano o de la viuda, a los que ofrezco hospitalidad. Lo que abre una distancia infranqueable no puede *manifestarse* como un quién que me hace frente a mi nivel personal y funda comunidad conmigo. Su límite no es el de un horizonte, pero tampoco el de un confín que linde con alguien afín a mí, sino el de una barrera u obstáculo (Schranke), el de lo impenetrable. Pero, justo entonces, en el momento en que se manifiesta el otro, a través de su rostro aparece el tercero, sobre el que se erigen las redes colectivamente instituidas de la justicia humana, en las cuales los hombres se son otros para sí. “El tercero me mira en los ojos del otro”¹⁶. Lo que “aparece” con el rostro ajeno es lo que no cabe fenoménicamente, transformándose *eo ipso* en unas relaciones institucionales que nos sumen en lo “dicho” en general, contrapuesto al “decir” original, en el que se desvelaría el sujeto del aparecer como subjetividad.

Para Levinas el “decir” no aparece en los nombres y verbos sincronizados en las estructuras de “lo dicho”, sino que remite a la pasividad de la subjetividad, que desde su vulnerabilidad clama al otro, al que sitúa con una responsabilidad hacia él pasiva o no contraída y fuera de todo límite.

Sostener que la relación con el prójimo, que se cumple incontestablemente en el decir, es una responsabilidad por este prójimo, (sostener) que *decir es responder del otro*, es por ello mismo no encontrar ya límite ni medida a tal responsabilidad, (para la) que no hay ‘memoria humana’ de que haya

¹⁶ O.c., 157 (trad:198).

sido jamás contraída, encontrándose a merced de la libertad y el destino del otro hombre, para mí incontrolables ¹⁷.

No queda entonces otro expediente metodológico sino el de que el reconocimiento del otro tenga lugar en los términos de una recomposición hermenéutica a partir de los elementos circunstanciales transmitidos. Es un aspecto en el que convergen los análisis levinasianos del otro con la descripción por Ricoeur de la transformación hermenéutica del sí mismo en otro, que no aparece en su ipseidad. Su aparecer no puede ser en directo, según acabamos de ver, sino que se lo transforma en algo otro (*Sí mismo como otro* dice significativamente el título de uno de sus libros): así se advierte, por ejemplo, en el prometer (en primera persona y tiempo presente), que tan pronto como se sustrae a su acaecer se convierte en algo sobrevenido a alguien otro, sin que ostente ya el carácter performativo original; en general, el “decir” pasa a ser “lo dicho”, exterior a la palabra e inserto en una trama carente de significación subjetiva; o el actuar en primera persona se vacía e interpreta desde fuera como algo sucedido a otro, quienquiera que sea, mutado tal vez en un número de una estadística y con unas consecuencias adventicias.

Mientras en descripción fenomenológica el fenómeno es aquello que aparece a la conciencia a través de sus modos de aparecer, agrupando a estos y bordeado por los horizontes internos y externos, indefinidamente desplazables, el recorrido hermenéutico, en cambio, apunta a reconstruir tras sus huellas mostrables lo que no aparece, aunque sí se identifica por una serie de indicios, bien sea entretejiéndolos en unidad de sentido gracias a la palabra, bien insertándolos en una trama narrativa. Es la diferencia entre los objetos dados a la conciencia en unos límites presenciales, por un lado, y, por otro lado, el agente, que no aparece objetivamente, pero adquiere constancia y verosimilitud de sentido a través de su rostro en las acciones y capacidades que lo exteriorizan, del mismo modo que la composición del relato colectivo torna inteligibles ciertos sucesos anudados por los motivos e intenciones de los agentes que interactúan. Cada una de estas dos alternativas hermenéuticas, en las que seguidamente nos centraremos, van asociadas respectivamente a los nombres de Levinas y Ricoeur.

¹⁷ “Soutenir que la relation avec le prochain, s’accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain, que *dire, c’est répondre d’autrui* –c’est par là même ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité qui ‘de mémoire d’homme’ n’a jamais été contracté et qui se trouve à la merci de la liberté et du destin –pour moi incontrolables– de l’autre homme” (Levinas, E. [1986]. *Autrement que l’être ou au-delà de l’essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 60-61).

4.a. *El reconocimiento del otro que no aparece*

En el monte Sinaí Yahvé se revela a Moisés no apareciendo, sino en un reconocimiento que soslaya toda mostración: ni la zarza, ni el flamear de la llama, ni el monte son las muestras de Dios, El que es, y no es las cosas que van apareciendo; solo la voz, que no se deja apresar o contener mientras se está emitiendo en la lejanía, hace reconocer a quien invoca desde ella, como en otro momento invocó a Caín despertando su responsabilidad por su hermano Abel, o como en el Nuevo Testamento se le reveló a Pablo de Tarso. La responsabilidad se acusa para Levinas en la ausencia de toda iniciativa o en un estado de pasividad, condición necesaria para que la voz ajena se deje escuchar. Y *lo que se presenta por sí mismo sin aparecer es el rostro*, como vimos antes a propósito de la mirada¹⁸. En el rostro expresivo el otro asiste a su propia manifestación.

La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza. Hablarme es remontar permanentemente lo que hay de necesariamente plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma, manifestada como puramente fenoménica, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre¹⁹.

El rostro del otro, que en su pasividad se expresa a sí mismo, me invoca con su palabra, anterior a toda información y a todo discurso y que alienta por detrás de ellos. La presunta veracidad en los enunciados tiene su raíz existencial en la elocuencia de la presentación del ser a través del rostro, en el cara a cara. Así lo suscribe Levinas un poco más adelante:

¹⁸ Levinas, E. *Totalité et infini...*, 157 (199).

¹⁹ “L’essence originelle de l’expression et du discours ne réside pas dans l’information qu’ils fourniraient sur un monde intérieur et caché. Dans l’expression un être se présente lui-même. L’être qui se manifeste assiste à sa propre manifestation et par conséquent en appelle à moi. Cette assistance n’est pas le *neutre* d’une image, mais une sollicitation qui me concerne de sa misère et de sa Hauteur. Parler à moi c’est surmonter à tout moment ce qu’il y a de nécessairement plastique dans la manifestation. Se manifester comme visage, c’est s’imposer par delà la forme, manifestée purement phénoménale, se présenter d’une façon, irreductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiation d’aucune image dans sa nudité, c’est-à-dire dans sa misère et dans sa faim”, o.c., 174 (213).

Para investigar la verdad he tenido que sostener ya una relación con un rostro que puede garantizarse por sí mismo, cuya epifanía es de alguna manera una palabra de honor. Todo lenguaje, como cambio de signos verbales, se refiere ya a esta palabra de honor original²⁰.

Es una palabra que no llega a proferirse en un medio externo, sino que me habla en el rostro desnudo que me hace frente, sin recubrirse todavía de signos externos. Podría encontrarse algún paralelismo con la diferencia entre el logos ενδιαθετος y el logos προφερτικός de los estoicos griegos, aun salvando todas las distancias entre los planos cósmico y existencial. Es una palabra que no necesita un revestimiento con el que aparecer porque ella misma está en el origen del lenguaje con que nos comunicamos, al modo como la Palabra con que Dios llama al existir trae consigo el *fiat* creador, que permite interpretar gramaticalmente la obra de la creación.

Así pues, del fenómeno como aparición hemos pasado al fenómeno-expresión de la palabra, que en su hacer frente al otro revela a quien la asiste, no como alguien oculto y velado por ella, ni tampoco en su maniobrar con las palabras del lenguaje insertándolas en un sistema de signos, sino en el transparecer de la palabra en el cara a cara. La palabra no se desgaja al manifestarse, ni se totaliza ingresando en una dialéctica, sino que al expresarse se ofrece en su ser. El propio yo y el otro que así se me patentiza nunca se cierran en una totalidad, no son distintos ejemplares de la idea de yo. Levinas asemeja la presencia del yo en sus palabras a la relación que tiene este con sus muebles, que solo se entienden funcionalmente desde él.

La palabra como actividad significa como los muebles o como los utensilios. No tiene la transparencia total de la mirada dirigida a la mirada, la *franqueza* absoluta del cara-a-cara que se tiende en el fondo de toda palabra. De mi palabra-actividad me ausento, al igual que estoy ausente con relación a todos mis productos. Pero yo soy la fuente inagotable de este desciframiento siempre renovado. Y esta renovación es precisamente la presencia o mi asistencia a mí mismo²¹.

²⁰ “Pour rechercher la vérité, j’ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l’épiphane elle-même est, en quelque sorte, une parole d’honneur. Tout langage comme échange de signes verbaux se réfère déjà à cette parole d’honneur originelle”, o.c., 177 (trad, 216).

²¹ “La parole comme activité signifie comme les meubles ou les utensils. Elle n’est pas la transparence totale du regard dirigé sur le regard, la *franchise* absolue du face-à-face qui se tend au fond de toute parole. De ma parole-activité je m’absent comme je manque à tous mes produits. Mais je suis la source intarissable de ce déchiffrement toujours renouvelé. Et ce

4.b. De los acontecimientos que aparecen al agente que no aparece en los relatos de aquellos

A diferencia del ejemplo anterior del rostro, que se expresa sin aparecer él mismo, nos vamos a fijar ahora en la unidad del sí mismo (selfhood), que se expone narrativamente sin tampoco aparecer como tal. No se trata, como es claro, de recomponer una unidad a partir de una serie de fragmentos convenientemente coligados como un tejido, sino más bien de mantener la unidad del ipse en medio de la pluralidad de sus actuaciones y acaecimientos comprendidos en una narración. Un modo no suficiente de enlazarlos sería el adoptado por J. Locke valiéndose de la memoria y del reconocimiento de los sucesos pasados como los mismos que me acaecieron; y no es suficiente porque la identificación de los acontecimientos como ya transcurridos es posterior a ellos y distributiva: a lo más que alcanza es a la seriación externa de unos sucesos, una vez reconocidos uno a uno.

Pero distinto es el caso de la promesa, donde quien la cumple es porque la ha efectuado él mismo, revelando en ello no la mismidad reconocible desde fuera o desde la memoria propia, sino la ipseidad como aptitud para prometer, que hace del propio agente una promesa. El fenómeno de la promesa, en tanto que enmarcable en unas condiciones y circunstancias, no concierne a su *performance*, sino a su aproximación externa, delimitándola, por ejemplo, de otros fenómenos, como la predicción o la atestación. Prometer no es una capacidad aprendida y plasmada luego con el uso del lenguaje, ni siquiera por su ejercitación reiterada, sino que se trata de una comparecencia de alguien precisamente en su durabilidad o permanencia, por cuanto la promesa com-promete a su cumplimiento a cuenta de aquel mismo que se ha pronunciado con ella, ofreciéndola.

La promesa está arraigada en la ipseidad del sí mismo por su carácter *moral*: en este sentido, deriva de lo que Ricoeur llama la promesa de la promesa, en contraste con lo que se adquiere con el aprendizaje, sin raíz antropológica constitutiva. Esta es la razón de que el prometer no sea un fenómeno legible, sino un pronunciamiento, como reconocimiento de sí de quien promete, haciéndolo simultáneamente en beneficio de alguien otro. Desde lo prometido hasta su cumplimiento se acota un fragmento narrativo, en el que los sucesos e influencias que aparecen tienen su comienzo y desenlace en el agente que no aparece. Para decirlo con Ricoeur:

renouvellement est précisément la présence ou mon assistance à moi-même”, o.c., 157 (trad: 199-200).

¿De dónde saca su fuerza de comprometerse el enunciador de una promesa puntual? De una promesa más fundamental, la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de la ‘promesa de antes de la promesa’. Es ella la que da a cada promesa su carácter de compromiso: compromiso para con... y compromiso de... Esta ipseidad, a diferencia de la mismidad típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en la voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón²².

También en el aparecer en público el prometer aporta la seguridad de los pactos, sobreponiéndose a las contingencias insalvables de los imprevistos y estableciendo una nueva temporalidad, acreditada por las personas y unidades colectivas que los sellan, de tal modo que se pueda contar con la unidad narrativa de quienes con su prometer imprimen su marca de reconocimiento en los acontecimientos, no reducidos, así, al mero aparecer. En tal medida se descarta, claro está, que la unidad de lo narrado provenga de quien cuenta el relato, y no de quien (o quienes) lo protagoniza y mantiene con el cumplimiento de sus promesas. La contraposición del prometer al aparecer de los asuntos públicos está especialmente señalada por H. Arendt:

Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y actúan ‘de común acuerdo’, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa²³.

5. Conclusiones

Con las consideraciones anteriores se ha seguido el itinerario del término fenómeno desde su incorporación temática por Husserl con la fenomenología hasta su ampliación progresiva, que se abre al despojarse de los límites categoriales en J-L. Marion. Ello hace retroceder la intencionalidad objetivante en

²² Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*, trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2005, 137.

²³ Arendt, H. (1998). *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales e introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 263-264.

beneficio de la donación de lo que no cabe en una representación. Accedemos así al fenómeno saturado, deteniéndonos en el cuadro, como ejemplo de un donarse más allá de la categoría de la cualidad.

Tras reparar en el entrecruzamiento de las miradas como acceso a la intersubjetividad y base para la formación de la comunidad, atendemos a un nuevo fenómeno peculiar, que invierte la dirección lineal de la intencionalidad: es el que manifiesta el rostro ajeno, por cuanto en este caso me aparece en la medida en que lo que aparece de él lo vela, sin ser, por otro lado, algo oculto tras lo que se muestra, al expresarse todo él en la exterioridad de su aparecer. Justamente en su *Ensayo sobre la exterioridad*, subtítulo de *Totalidad e infinito*, Levinas aborda esta fenomenicidad paradójica, apuntada en términos enigmáticos por Husserl cuando se refiere al otro yo como un análogo del yo que no es un análogo.

Pero un grado más en la no inmediatez de lo mostrable es la que presenta el ipse, ya que no estamos ante un reconocimiento de lo ya dado, sino ante una instauración fenomenológica de alguien en su ser él mismo, como lo acredita arquetípicamente la fenomenología de la promesa, en su tratamiento por Ricoeur. Lo que en ella se muestra como fenómeno no es la irrealidad de la promesa objetiva, sino el reconocimiento por alguien otro del compromiso de fidelidad moral. Parece como si el lema de “¡ir a las cosas mismas!” llevara a sobrepasar lo dado inicialmente en las expresiones del lenguaje hasta llegar a los umbrales del agente personal en su afirmación moral por sí mismo.

Bibliografía

- ARENDRT, Hannah. (1999). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Trad. de Ramón Gil Novales e Introducción de Manuel Cruz.
- CANULLA, Carla (2020). Después de la banalidad de la saturación. En Jorge Luis Roggero (Ed.) *La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Sb editorial (pp. 51-74).
- CRESPO, Mariano (2023). La paradoja fenomenológica y la apariencia de lo preeminente inaparente. Sobre la noción de Revelación en A. Steinbock y J-L. Marion. En Rubén Sánchez Muñoz, Cintia C. Robles Luján (coords.) *Filosofía de la Religión*. México: Lambda (pp. 15-30).
- FERRER, Urbano. (1982). Evidencias particulares y evidencia. *Anuario Filosófico* 15/2 (pp. 189-201).

- FERRER, Urbano. (2022). El lugar de la empatía en la intersubjetividad. *Investigaciones fenomenológicas* 18 (pp. 77-92).
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. Traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera.
- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: FCE. Trad. de J. Gaos.
- HUSSERL, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México: FCE. Trad. de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.
- HUSSERL, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos. Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas.
- LEVINAS, E. (1984). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1986). *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- MARION, J-L. (1989). *Réduction et intentionalité*. Paris: PUF.
- MARION, J-L. (1977). *Étant donné*. Paris: PUF.
- MARION, J-L. (1992). Le phénomène saturé. En Jean-François Courtine (Presentador). *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion (pp. 79-128).
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta. Traducción de Agustín Neira.

Recibido 04-08-2024

Aceptado 23-10-2024

LA CUARTA INVESTIGACIÓN LÓGICA REVISITADA

THE *FOURTH LOGICAL INVESTIGATION* REVISITED

Felipe FUENTEALBA RIVAS
Universidad de Concepción Chile
felipefuentealbarivas@gmail.com

RESUMEN: Este trabajo releo la Cuarta Investigación Lógica de Edmund Husserl, en la cual se expone el proyecto de una gramática lógica pura. Examinamos dos asuntos centrales y que han suscitado diversas interpretaciones: a) El modo de aplicación de la teoría del todo y de las partes a las expresiones; y b) La posibilidad de que el argumento contenga otro argumento implícito y contradictorio (ver Bundgaard, 2004, 2010). Ante eso postulamos con respecto a (a), que, si bien la postura de Husserl es clara, sus numerosas ambigüedades dan pie a las diversas interpretaciones. Y en relación con (b), defendemos que sí hay un argumento implícito contradictorio, desarrollado en la primera parte de la investigación. Finalmente, acudiendo a Hua XXX, mostramos que posteriormente Husserl modificó, en parte, sus ideas. Ello resuelve las ambigüedades detrás de (a), pero no parece hacerlo con (b), lo cual, juzgamos, pone en cuestión la factibilidad del proyecto.

PALABRAS CLAVE: Husserl, Investigaciones Lógicas, gramática lógica pura, significados, mereología

ABSTRACT: This paper rereads Edmund Husserl's Fourth Logical Investigation, which sets out the project of a pure logical grammar. We examine two central issues that have given rise to various interpretations: a) The way the theory of whole and parts is applied to expressions; and b) The possibility that the argument contains another implicit and contradictory argument (see Bundgaard, 2004, 2010). Given this, we postulate with respect to (a), that although Husserl's position is clear, its numerous ambiguities give rise to various interpretations. And in relation to (b), we defend that there is an implicit contradictory argument, developed in the first part of the investigation. Finally, turning to Hua XXX, we show that Husserl later modified, in part, his ideas. This resolves the ambiguities behind (a) but does not seem to do so with (b), which, we judge, calls into question the feasibility of the project.

KEYWORDS: Husserl, Logical Investigations, Pure Logical Grammar, Meanings, Mereology

1. Introducción

La Cuarta Investigación Lógica titulada “La diferencia entre las significaciones independientes y las dependientes y la idea de la gramática lógica pura”¹, es, después de la Tercera Investigación, la más breve y la que menos atención ha suscitado entre los especialistas de la obra husserliana (Bundgaard, 2004)². El propio Husserl se queja de ello en el Prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas (II)* cuando admite que la Cuarta Investigación —junto con la Tercera, con la cual se encuentra íntimamente relacionada— ha sido poco leída (2011, p.30). Esta falta de atención es lamentable porque ella expone una tarea sumamente ambiciosa: junto con llevar a cabo distinciones de tipo gramatical Husserl se extiende hacia el ámbito de los significados con el fin de fijar “categorías esenciales de significación” (2011, p. 437), lo cual, cree, le permitirá hallar leyes que regulen de modo *apriorístico* la combinación válida entre expresiones. Con ello Husserl propone una gramática lógica³, previa a la lógica tradicional, y que, más aún, la fundamenta⁴.

¹ Todas las citas de las Investigaciones Lógicas remiten a la clásica traducción de García Morente y Gaos (cuarta reimpresión, 2011), si bien en no pocas ocasiones modificamos la traducción de ciertos términos. Cuando se hace necesario clarificar pasajes extensos, nos remitimos a la edición de Hua XVIII y XIX.

² Aunque sí ha tenido influencia fuera del ámbito estricto de la filosofía. La gramática lógica pura, por ejemplo, propuesta en la Cuarta Investigación encontró seguidores en la lingüística de Roman Jakobson y el propio proyecto de una gramática universal de Chomsky (Bundgaard, 2010).

³ En la primera edición decía sólo “Gramática pura”, entendiendo “puro” en un sentido análogo al dado por Kant (2011, p, 468). En la segunda edición Husserl añadió la expresión “lógica” pues, según su testimonio, la morfología pura de las significaciones —que es el asunto que le ocupa—, no abarca todo el *a priori* gramatical en general. Husserl también tiene en mente las críticas realizadas por Anton Marty en sus *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (1908). Para Marty, lo gramatical, que pertenecería al ámbito de lo psicológico-empírico, no puede nunca dar lugar a leyes *a priori*. Husserl reacciona aclarando que la “gramática pura” es una “gramática lógica pura”, y le reprocha a Marty una concepción estrecha de lo lógico (Dastur, 2017).

⁴ La propuesta de una gramática lógica pura o de una gramática *a priori* no es nueva y Husserl lo sabe. Explícitamente dice querer revivir el viejo anhelo racionalista de los siglos XVII y XVIII de encontrar unas leyes gramaticales universales (2011, p.466), un anhelo que le parece admirable, pero que habría carecido de la claridad conceptual que él espera hallar (2011, p.466). Está pensando sobre todo en el proyecto de la lógica de Port Royal de Arnauld y Pierre Nicole, llevado a cabo durante el siglo XVII, si bien ambiciones de este tipo se pueden rastrear al menos hasta la Edad Media (Edie, 1977).

El proyecto de la gramática lógica pura depende por completo de la teoría del todo y de las partes que Husserl desarrolla en la Tercera Investigación. La gramática lógica pura es resultado de la aplicación, al ámbito del lenguaje, de las determinaciones extraídas en aquella investigación. Pero sobre el modo exacto de esta aplicación no parece haber consenso. Hay quienes sostienen que, para Husserl, cada parte de una expresión compuesta, como un enunciado, es una parte dependiente (Bundgaard, 2004; Byrne, 2017; Edie, 1977); mientras que el otro bando argumenta que, en rigor, en un enunciado hay partes dependientes e independientes (Klev, 2018; Lampert, 1995). Y, más aún, hay quienes argumentan (Bungard, principalmente), que el argumento central de la gramática lógica pura contiene un segundo argumento de pretensiones distintas y que contradice a aquél. En lo que sigue, explicaremos la gramática lógica pura tal como la expone Husserl en la Cuarta Investigación y luego abordaremos las cuestiones mencionadas.

2. El punto de partida: La Tercera Investigación

La Tercera Investigación expone la teoría del todo y de las partes, una teoría desarrollada a partir de los estudios llevados a cabo por Carl Stumpf, como el propio Husserl admite. Se trata de una distinción surgida por primera vez en la psicología descriptiva con el fin de estudiar los contenidos de conciencia, pero Husserl la extiende hasta transformarla en una distinción sobre los objetos en general (2011, p. 385) y de ese modo incluirla dentro de lo que él llama “ontología formal”. Para Husserl una ontología formal debe dar una explicación de lo que es ser un objeto en el sentido más amplio posible (Moran & Cohen, 2012). Con esto lo que se quiere decir es que la teoría del todo y las partes da cuenta de todo lo que se pueda decir de “algo”, esto es, del objeto en sentido general.

De acuerdo a esta teoría, todo objeto, o es un objeto simple o un objeto compuesto (2011, p. 387), donde un objeto simple carece de partes (reales o posibles) disyuntas, mientras que un objeto compuesto no. Ahora bien, una parte es todo lo que pueda discernirse en un objeto o se halle presente en él (2011, p. 388). Por ejemplo: el color, la figura, o el material del que está hecho, son partes del objeto, pero no necesariamente son partes disyuntas. En un objeto de color rojo es posible distinguir el “rojo” como color específico, y el “color” como cualidad general. Se trata de dos partes, sin duda, pero no de dos partes disyuntas pues una contiene a la otra (el “color” incluye al “rojo”). En cambio, son partes disyuntas

aquellas que no tienen un “contenido común” (2011, p. 387), es decir, que no se contienen entre sí como lo general a lo específico. Por ejemplo: el color rojo de un objeto y su extensión cubierta de rojo. Sólo en estos casos, por lo tanto, hablamos de objetos compuestos⁵.

Ahora bien, las partes de un objeto compuesto se hallan con respecto a este regidas por las leyes de la relación parte-todo y pueden ser clasificadas —de acuerdo a la terminología de Stumpf—, en partes independientes y dependientes⁶. Una parte independiente es aquella que puede concebirse sin estar vinculada con otra parte. Unas extremidades son concebibles por sí solas al margen del cuerpo, pero no ocurre lo mismo con el color, por ejemplo, que requiere de la extensión, y la extensión es parte del todo. En estos casos, se trata de partes dependientes. Ante la réplica de que ciertas partes independientes nunca se dan de modo completamente aislado, como ocurriría con la cabeza de un caballo (imaginada o percibida), la cual se halla siempre sobre un fondo, Husserl responde que la separabilidad como tal implica que la parte independiente pueda mantenerse idéntica, aunque lo dado junto a ella (el fondo visual), varíe (2011, p. 393). Lo esencial es la “posibilidad lógica” de imaginarnos o representarnos la parte independiente de tal modo que incluso nuestro campo visual quede reducido sólo a esa parte (2011, p.395).

A partir de esta distinción Husserl elabora su propia serie de conceptos: propone llamar “pieza” (*Stück*) a toda parte independiente del todo, y “momento” (*Moment*) a las partes dependientes (2011, p. 415)⁷. Como los *momentos* son inconcebibles fuera de la relación con el todo y, por tanto, el hablar de ellos como si se tratara de objetos auto subsistentes implica un proceso de “abstracción”, Husserl los llama, de hecho, “abstractos” (*Abstrakta*) (2011, p. 416). Lo dicho no debe hacernos olvidar que Husserl está pensando dentro del marco más amplio de una ontología formal. Cuando se dice de una parte que es dependiente o independiente, lo afirmado no se limita a esa parte singular, sino que es una ley sobre la *specie* a la que pertenece tal parte. Que el color rojo no sea independiente con

⁵ Husserl enfatiza, además, que sólo han de considerarse partes los predicados “reales” de un objeto (y dentro de estos quedan fuera las relaciones). De este modo, la existencia —que no es predicado real para Husserl—, no puede considerarse una parte (2011, p.388).

⁶ Nos apartamos de la versión de Morente y Gaos, quienes traducen *selbständig* y *unselbständig* como independiente y no-independiente, lo que hace confusa la lectura. Nosotros usaremos *independiente* y *dependiente* respectivamente.

⁷ Nuevamente nos apartamos de la traducción de Morente y Gaos. Lo que ellos llaman “pedazo” (*Stück*), acá es llamado “pieza”.

respecto a la extensión en la que se presenta es un caso de la ley esencial que dice que el color, de modo *a priori*, no es independiente con respecto a la extensión.

Alguien podrá pensar que, en realidad, lo que Husserl está describiendo es una relación entre partes, y no entre partes y un todo. Pero lo cierto es que el todo no es más que la coexistencia de las partes (2011, p. 421). Y si esto es así, debe explicarse qué es lo que mantiene a estas coexistiendo como unidad. Y lo que unifica todas las partes son relaciones de fundamentación (2011, p. 424), que se presentan de modo distinto en las partes dependientes y en las independientes. Una parte dependiente A que por ley esencial no puede darse sin otra parte B, se encuentra “fundada” en B, de tal modo que es posible afirmar que siempre que se da A también debe estar dado un B que lo fundamenta. El caso del color y la extensión muestra que la relación de fundamentación puede llegar a ser bilateral o mutua (2011, p. 414): ni el color puede darse sin una extensión, ni la extensión puede carecer de cualidad colorativa. Pero también la fundamentación puede ocurrir desde una sola dirección, en cuyos casos se habla de fundamentación unilateral (2011, p. 414). Es el caso del movimiento que necesita siempre de un cuerpo para presentarse, si bien, el movimiento no es parte esencial de un cuerpo. Lo importante acá es que los momentos o partes dependientes son ellos mismos —en sus relaciones mutuas—, la fundamentación que da lugar al todo en el cual se hallan. No necesitan, por tanto, de “cadenas o lazos” que los mantengan unidos (2011, p. 423). Esta es la razón por la que se puede decir que los *momentos*, en cierto modo, son previos al todo ya que poseen en sí un sistema de relaciones (Bundgaard, 2010) que define con qué partes de cierta *specie* pueden reunirse.

La situación es distinta en los todos constituidos a partir de partes independientes o *piezas*. Es el caso de una melodía, cuyas partes (cada una de las notas) fácilmente pueden ser pensadas de modo independiente, o de una alameda que se nos ofrece como una totalidad. En estos casos, Husserl entiende que la unión de partes independientes debe dar lugar a un nuevo contenido. Ese contenido es un “contenido unificativo” (*einheitgebende Inhalt*) (2011, p. 424) o “forma de enlace” (*verknüpfende Form*) (2011, p. 423), de modo que en los casos en que esa forma de enlace puede ser intuitiva, podemos estar seguros de que lo enlazado son partes independientes (2011, p. 423)⁸. No es ese el caso cuando se trata

⁸ Estos ejemplos caen dentro de lo que Husserl en su *Filosofía de la Aritmética* llama “momentos figurales”, (2003, p. 215), suerte de “momentos *cuasi-cualitativos*” que se dan intuitivamente como unidad, a pesar de que están constituidos por una pluralidad de

de *momentos* en el todo, porque lo que enlaza el colorido con la extensión no es un contenido intuible, sino las relaciones de fundamentación entre ellos. Y el que pueda haber todos sin que sea posible abstraer alguna forma de enlace, es, para Husserl de la mayor importancia (2011, p. 423), porque implica que son las propias partes las que “piden” la relación con otras partes de cierta *specie* determinada. Y es a partir de esta premisa que aplica su teoría al ámbito de las expresiones.

3. La Cuarta Investigación Lógica

Husserl comienza la Cuarta Investigación afirmando que las expresiones — los elementos más básicos del lenguaje— pueden dividirse en simples y compuestas (2011, p. 438). Una expresión compuesta contiene partes que también son expresiones. “Un hombre como el acero” puede desglosarse en cada una de sus palabras componentes, las cuales, a su vez, tienen significado. Por el contrario, las palabras que no contienen partes con significado son expresiones simples, y esto porque, aunque se podría decir que una expresión simple aún puede ser descompuesta en sílabas, estas ya no son expresiones. “Hombre” es una expresión bisilábica, pero “hom” y “bre”, ya no son expresiones. Esto nos permite ver que el marco dentro del cual se mueve la investigación husserliana es el del sentido. La simplicidad que busca es la simplicidad significativa, no la simplicidad gramatical⁹.

Importante es que Husserl, de acuerdo a su ontología formal, divide las expresiones en dependientes e independientes, y dado que una expresión no es tal por sí misma sino por el significado que instancia, la distinción queda fundada en una distinción análoga en los significados (2011, p. 448). De este modo, son significaciones independientes (instanciadas en expresiones también independientes), aquellas que constituyen la “significación plena y total de un acto concreto de significar” (2011, p. 449), esto es, que poseen un significado

elementos. Husserl habla de una “columna de soldados, un montón de manzanas, hilera de árboles”, etc. (p. 215). Ya ahí entiende esos casos como conteniendo algo más que la mera suma de sus partes, lo que permite intuirlos como unidad y no como meros colectivos.

⁹ Es fácil apreciar que la división recién examinada no es reflejo de una división análoga al nivel de los objetos. Una expresión simple como “algo” puede referir un objeto compuesto del mismo modo que una expresión compuesta como “objeto simple” puede nombrar un objeto no compuesto (2011, p. 439).

completo por sí solas. Husserl no da muchos ejemplos al respecto, pero no hay duda de que entiende que una significación independiente es expresada en un enunciado del tipo “El árbol es verde”. En ambos casos la significación del enunciado es comprendida y no se tiene la impresión de que le falta algo. Por este motivo, Husserl las llama “expresiones completas” o “expresiones cerradas” (2011, p. 448). También son independientes las expresiones “categoremáticas” (2011, p. 444), que, de acuerdo a una extensa tradición gramatical, serían las partes de un enunciado que tienen significado propio. Esto permite deducir que también son expresiones independientes palabras como los sustantivos y los adjetivos (Bundgaard, 2004). De este modo, un enunciado resulta ser un todo independiente compuesto por partes (adjetivos y sustantivos, por ejemplo) también independientes, si bien no sólo por ellas, como se verá a continuación.

Junto a las expresiones independientes, Husserl identifica las expresiones dependientes, a las que dedica mucha más atención. Las llama *momentos* de un todo significativo (2011, p. 445) e “incompletas”, en el sentido de que carecen de una significación cerrada y más bien apuntan a otras determinadas expresiones con las cuales, de acuerdo a ciertas leyes, pueden relacionarse (2011, p. 449). En un enunciado como “El árbol es verde” expresiones dependientes serían las expresadas por las palabras “el” y “es”, que forman parte del grupo de expresiones llamadas sincategoremáticas y cuya esencia, sostiene Husserl, es la dependencia de su significado (2011, p. 449). La idea fundamental es que en un enunciado pueden identificarse elementos que, considerados de modo aislado, mantienen una significación completa (categoremas), y expresiones en que aquello no ocurre (sincategoremas) (2011, p. 448).

Que Husserl trate a los sincategoremas como expresiones implica que los considera como poseyendo significado al margen de que se trate de un significado incompleto. Se trata de un tema en el que Husserl podría decirse que adopta una posición intermedia entre las posturas de Bolzano y Marty (Benoist, 2002). Como el mismo Husserl explica, Bolzano, en sus *Wissenschaftlehre* (1837), argumenta que toda palabra expresa una presentación y, por tanto, posee una significación propia, incluidas las conjunciones y preposiciones (2011, p. 442)¹⁰.

¹⁰ A diferencia, también, de Morente y Gaos, pero además apartándonos de cierta tradición, hemos optado por traducir el importante término *Vorstellung* como “presentación” en lugar de “representación”, como es usual. El alemán *Vorstellung* traduce el latino *idea*, usado por Descartes para describir aquellas *cogitationes* que son “como imágenes de las cosas” (Descartes, 2012, p. 180), y para ello nos parece que *presentación* es una expresión adecuada.

Marty, por su parte, postula que hay distinciones entre los significados de las palabras, pues algunas serían co-significativas en tanto sólo junto a otras expresiones de una oración adquieren significación completa (2011, p. 443). Marty las denomina expresiones sincategoremáticas. Se guarda el término de signo o nombre categoremático para aquellas expresiones que dan expresión a una presentación completa como “el fundador de la ética” o “un hijo que ha injuriado a su padre” (2011, p. 443). Husserl le reprocha a Marty que use el calificativo de categoremático de modo demasiado restringido como refiriendo sólo a las expresiones que dan una presentación completa, ya sea si esas expresiones son nombres propios o expresiones compuestas. Opina que lo mejor sería entender como categoremática a toda expresión que sea significativa de modo completo (2011, p. 443), al margen de si dan una o más presentaciones. Sí toma de Marty la distinción categoremática-sincategoremática y le crítica a Bolzano precisamente no haber visto que, aunque toda expresión como tal tiene significado, no todas lo hacen del mismo modo.

La postura de Husserl con respecto a los sincategoremas no está exenta de polémica. Tradicionalmente se ha negado que los sincategoremas tengan significado por sí solos y hoy ni siquiera algunas de las teorías lingüísticas influidas por el propio Husserl comparten su opinión (Bundgaard, 2010). No ayuda tampoco la escasez de ejemplos ocasionada, probablemente, en que para él la posesión de significado por parte de los sincategoremas era algo evidente de por sí (2011, p.452). Su convicción se ve reflejada en pasajes como el siguiente:

Los sincategoremas son comprendidos incluso cuando se presentan solos; son concebidos como depositarios de momentos de significación determinados en su contenido, momentos de significación que reclaman cierto complemento, el cual, aunque indeterminado en su materia, está en su forma codeterminado por el contenido dado y, por tanto, circunscrito por una ley. (2011, p. 445)

Añade a modo de prueba el hecho de que un mismo sincategorema puede presentarse en unión con palabras muy distintas y aun así mantener un mismo significado (2011, p. 445).

Representación, por el contrario, corre el riesgo de connotar actividad voluntaria del sujeto o la presencia de imágenes que “representen” lo percibido.

Por último, la completitud de la que estarían “necesitados” los sincategoremas no debe confundirse con la de las sílabas de una palabra cuando aquellas son consideradas aisladamente. El caso de la preposición “pero”, es muy distinto al de sílabas como “ar” y “bol”, por la sencilla razón de que tales sílabas no son expresiones. En el caso de los sincategoremas, además, hay involucradas reglas *a priori*, y es a partir de ellas que Husserl fundamenta la idea que constituye la base de su gramática lógica pura. Se trata de las “categorías de significación” (*Bedeutungskategorien*).

4. Las categorías de significación

Tal como lo dicta la teoría de la parte y el todo, las significaciones independientes —y las expresiones categoremáticas que actúan como correlatos de ellas— no pueden ellas mismas darse las reglas de unificación que les permitan entrar en un todo significativo. Esa labor unificante le corresponde a las expresiones dependientes, es decir, a los sincategoremas, los que contienen instrucciones sobre con qué expresiones independientes vincularse y con cuáles no. Por ello Husserl las llama “formas enlazadoras” (2011, p. 453)¹¹. Expresiones de significaciones independientes, como “árbol” y “verde” son vinculables a través de la cópula verbal (sincategorema), de tal modo que el resultado —“El árbol es verde”—, es una significación completa, ella misma independiente. Caso semejante ocurre en “Es una manzana, *pero* podrida”, donde la forma conectora es la preposición “pero”. Pronto se hace evidente que podemos construir el enunciado “El árbol es verde”, pero no “El árbol es manzana”. De modo análogo, no podemos construir el enunciado “Es una manzana, *pero* árbol”. Estos últimos casos, anómalos, no son expresiones como tales porque violan las reglas combinatorias impuestas por la forma conectora. La cópula verbal permite unir un sustantivo con un adjetivo (“El árbol es verde”), pero no un sustantivo con otro sustantivo (“El árbol es manzana”). En última instancia, una expresión tiene significado, es decir, es una expresión auténtica, siempre que se apegue a las leyes combinatorias

¹¹ “Da es überhaupt keine Zusammensetzung von Bedeutungen zu neuen Bedeutungen gibt ohne verknüpfende Formen, die selbst wieder den Charakter von Bedeutungen, und zwar unselbständigen, besitzen, so ist es einleuchtend, daß in aller Bedeutungsverknüpfung Wesensgesetzmäßigkeiten (apriorische)” (Hua XIX, p. 325). Que la función de los sincategoremas es la de servir de “enlace” no es una idea nueva. Ya está en Plutarco y fue revivida posteriormente por Locke con el nombre de “partículas”, entre las cuales agrupaba a la cópula, las preposiciones y conjunciones (Klev, 2018).

que le competen. No somos libres, por tanto, en la construcción de enunciados, el orden de las palabras no es producto de un capricho (2011, p. 453). Hay leyes involucradas que, para Husserl, son leyes *a priori* (2011, p. 453). Escribe:

En ninguna esfera podemos unir todas y cada una de las singularidades por medio de todas y cada una de las formas, sino que la esfera de las singularidades limita *a priori* el número de formas posibles y determina las leyes según las cuales esas formas se llenan. (2011, p. 453)

Estas leyes *a priori* de combinación no son leyes sobre casos singulares, sino que señalan a una “ley general incondicionada” (2011, p. 453). En otras palabras, las reglas *a priori* de combinación de expresiones son reglas que atañen a tal o cual *specie* y dicen qué *species* pueden vincularse entre sí (2011, p. 449). Son leyes esenciales en el sentido fuerte de la palabra, que dictan que cada caso singular perteneciente a cierta *specie* se rige por las leyes de combinación pertenecientes a aquella. Y a esas *species* Husserl las llama “categorías de significación” (2011, p.453). Escribe:

Así, pues, siempre que en significaciones dadas vemos intelectivamente la imposibilidad del enlace, esa imposibilidad señala a una ley general incondicionada, según la cual *en general* significaciones de las correspondientes categorías de significación y enlazadas en igual orden y según pauta de las mismas formas puras, no pueden tener un resultado unitario; en una palabra: que esa imposibilidad es *a priori*. (2011, p. 453)

Las leyes de combinación entre expresiones son, en última instancia, leyes correspondientes a la combinación entre categorías de significación. Una ciencia de las expresiones es una ciencia de las categorías de significación que constituyen las estructuras más elementales dentro de las cuales están incluidas todas las expresiones posibles. Como lo obliga, además, la pretensión de una gramática lógica pura, las categorías de significación excluyen cualquier referencia “a esferas materiales del ser” (2011, p. 461). Es una disciplina formal, una “morfología puramente lógica de las significaciones” (2011, p. 461). Esto implica que una expresión independiente judicial como “El árbol es verde”, debe ser formalizada (S es p) con la indicación de que cada término sólo puede ser sustituido por uno de determinada categoría de significación que garantice la “unidad de sentido” de la expresión (2011, p. 454). Si tenemos que S pertenece a la categoría nominal y p a la adjetival, sólo pueden ocupar su lugar palabras de la misma categoría. Tal regla produce expresiones como:

a. El árbol es verde

b. El gato es rápido

E impide expresiones del tipo:

a. El rápido es azul

b. El gato es cielo

La forma conectora o sincategorema juega un rol esencial. Husserl llama a los elementos de toda expresión compuesta “formas” (*Formen*) (sincategoremas), y “materias” (*Materien*) (categoremas), con lo cual se puede decir que una expresión compuesta no es más que una reunión de materias y formas (2011, p. 455). Y añade que la sustitución de palabras según las leyes de las categorías de significación sólo aplica a las materias. Mientras que es posible sustituir una materia por otra (siempre que nos atengamos a las leyes esenciales) sin modificar el tipo de expresión, no ocurre eso con las formas. Tampoco es admisible —como se hace evidente en seguida— sustituir alguna forma por un elemento material y viceversa. Dado:

a. S *es* p

b. S *y* M

Sería absurdo querer sustituir, en el caso de (a), el sincategorema por un término nominal, y en el caso de (b) el término nominal por un sincategorema como “es”.

5. Sinsentido (*Unsinn*) y contradicción (*Widersinn*)

Las leyes para una combinación válida entre expresiones no son leyes que garanticen la verdad de estas. Son leyes exclusivamente relativas al sentido, por lo que no es importante si permiten la construcción de expresiones “falsas, necias, ridículas” (2011, p. 454). Así, la ley según la cual la cópula verbal “es” sólo puede vincular términos de las categorías nominales y adjetivales, permite expresiones ridículas como: “El tiempo *es* amarillo”, sin que eso menoscabe las pretensiones

de Husserl. La gramática lógica pura sólo da indicaciones para evitar el sinsentido que ocurre en los casos en los que una expresión compuesta “no puede ser unitariamente entendida” (2011, p. 464), a pesar de que las expresiones que la constituyen tengan sentido, como ocurre en el caso de “Es y verde”, que para Husserl no es más que una sarta de palabras y no una expresión.

El sinsentido no debe confundirse con el contrasentido. Contrasentido es una expresión como “cuadrado redondo”. Pero, a diferencia de un sinsentido, un contrasentido posee un sentido unitario (2011, p. 459), de otro modo, argumenta Husserl, no nos daríamos cuenta de que es un contrasentido. Todo esto implica que es posible construir contrasentidos siguiendo las leyes combinatorias de las categorías de significación. La conjunción “pero” admite la relación entre términos adjetivales como en el siguiente caso:

a. Es bueno, *pero* tacaño.

Que es una expresión con sentido. Y también lo es el contrasentido:

b. Es bello, *pero* feo.

Esta distinción apunta a otra: la que delimita el ámbito de la lógica y el de la gramática lógica pura. A lo largo de todas las *IL* Husserl se muestra descontento con el estado de la lógica de su época, lo cual reitera en la Cuarta Investigación al afirmar que la lógica carece de “un primer fundamento”, de “una distinción científica estricta y fenomenológicamente clara” de los “elementos y estructuras primitivas de la significación” (2011, p. 470). Con esto quiere decir que la lógica no exhibe una explicación adecuada de lo que hace que una expresión tenga o no significado. La lógica, por tanto, carece de completa claridad sobre sí misma. La gramática lógica pura, que no se interesa por la verdad o falsedad de las expresiones, sino únicamente por una delimitación de la esfera del sentido, se revela como una disciplina primera y más fundamental (2011, p. 467).

6. ¿Hay una segunda explicación?

Entramos ahora al asunto que más nos interesa desarrollar: mostrar que en la Cuarta Investigación se propone no una, sino dos explicaciones acerca de la organización válida de expresiones. Para ello dialogamos con Bundgaard, quien

primero ha defendido esta tesis (2004; 2010). Hay que advertir que no ponemos en duda que la intención explícita de la Cuarta Investigación es desarrollar la gramática lógica pura al hilo de las categorías de significación. Pero afirmamos que es posible hallar una propuesta de tipo *semántico* sobre la vinculación entre expresiones y el rol que juegan estas al expresar las significaciones, propuesta que sería incompatible con la gramática lógica pura. Para poder mostrar esta contradicción es necesario revisar la cuestión —ampliamente debatida— de si, en rigor, de la postura de Husserl se deduce que, al final, todos los componentes de una expresión compuestas son *momentos*, es decir, expresiones dependientes.

6.1. ¿Son todas las partes momentos?

Varios autores han defendido que en la gramática lógica pura todas las partes de un enunciado acaban, al final, reducidas a partes dependientes (Bundgaard 2004, p. 65; Byrne 2017; Edie, 1977)¹². Se trata de una postura por lo menos polémica dada la posición expresa de Husserl quien abre la Cuarta Investigación afirmando que hay expresiones independientes (*piezas*), y expresiones dependientes (*momentos*) (2011, p. 449)¹³. De entre todos estos autores, Bundgaard es quien más ha desarrollado el tema y ha hecho ver la contradicción que implica. Bundgaard admite que Husserl inicia la Cuarta Investigación distinguiendo entre *piezas* y *momentos* en una expresión, pero asegura que todo el argumento comienza a cambiar a partir del §10, cuando son introducidas las categorías de significación. A su juicio, cuando la forma *a priori* de combinación es tomada como punto de partida (por ejemplo: “Este S es p”) ya carece de sentido distinguir entre partes dependientes e independientes pues ya todas pasan a ser dependientes, es decir, *momentos* (Bundgaard, 2004). En relación con el todo, argumenta, cada parte ya tiene un lugar sintáctico determinado previamente por la forma ideal sintáctica (Bundgaard, 2004). El que en los dos momentos señalados de la Cuarta

¹² Byrne (2017) y Edie (1977), sostienen que, de acuerdo a lo postulado por Husserl, en un enunciado sólo son distinguibles *momentos*. Byrne (2017, p. 301), afirma que las materias y las formas de una expresión compuesta son “momentos y no piezas”, mientras que Edie argumenta que las partes de un expresión son momentos “en lugar de meras piezas” (1977, p. 144) y, para más énfasis, asegura que las expresiones nominales (substantivos) y las adjetivales (predicados), son dependientes, es decir, *momentos* (p. 144).

¹³ Reiteramos que estas posturas son llamativas porque difieren de la propia postura de Husserl. Klev (2018) y Lampert (1995), por ejemplo, defienden, con justeza a nuestro juicio, que Husserl admite *momentos* y *piezas* en una expresión compuesta, que es la posición que hemos desarrollado en las páginas anteriores.

Investigación (el que va desde el §1 al §9, y el que viene a continuación) Husserl utilice el mismo lenguaje mereológico sólo habría contribuido a ocultar lo que serían dos argumentos distintos (Bundgaard, 2010).

A nuestro juicio, si bien es cierto que el argumento de Husserl posee ciertos equívocos de los que se puede deducir que sólo existen *momentos* en una expresión compuesta, ello no necesariamente ocurre por el motivo dado por Bundgaard. No parece que sólo por el hecho de proponer un todo como forma ideal sintáctica cada parte de ese todo automáticamente pase a ser un *momento*. Ciertamente, si mi punto de partida a la hora de atenerme a las reglas para la vinculación entre expresiones es su forma ideal (“Este S es p”), puede interpretarse que, dado que lo que dice la forma es que sus elementos constituyentes deben relacionarse entre sí del modo que ella muestra, al final cada uno de tales elementos es dependiente. Pero este argumento pasa por alto que la forma ideal es una abstracción surgida a partir de expresiones “reales” (“Este árbol es verde”), en las que Husserl explícitamente distingue entre *piezas* y *momentos*, distinción que, de algún modo, ha de traspasarse a su forma ideal. Es cierto que hay otros elementos en el argumento de Husserl de los cuales Bundgaard se podría haber valido¹⁴. En el §13, en su explicación de algunas leyes, Husserl propone el siguiente caso:

A toda significación nominal *S*, y a toda significación adjetival *p*, pertenece la forma primitiva *Sp* (por ejemplo, *casa roja*); legalmente, el resultado es una nueva significación que pertenece a la categoría de la significación nominal. (2011, p. 462)¹⁵

Se trata de un ejemplo de formación de nombres compuestos. Hay una ley, quiere explicar Husserl, según la cual al vincular una significación nominal a una adjetival se obtiene una nueva significación como *casa roja*, *árbol frondoso*, etc. La ley podría formularse de otro modo: ni significaciones nominales ni adjetivales pueden vincularse con significaciones de su misma categoría; en cambio, pueden vincularse entre sí. La justeza de esto nos lo muestran combinaciones que carecen de sentido como *rojo verde* o *frondoso alto* (donde *rojo* y *frondoso* mantienen su significado adjetival). En seguida salta a la vista que acá las partes

¹⁴ Edie (1977) y Byrne (2017), a diferencia de Bundgaard, no explican por qué interpretan la postura de Husserl como si en un enunciado sólo existieran momentos. Sencillamente lo dan por sentado.

¹⁵ “Zu je einer nominalen Bedeutung *S* und je einer adjektivischen *p* gehört die primitive Form *Sp* (z. B. rotes Haus)” (HUA XIX, p.339.)

son interpretadas como dependientes y, más aún, como partes dependientes categoremáticas. Como la expresión total carece de sincategoremas que actúen como partes dependientes que vinculen las independientes, no queda más que admitir que los categoremas se dan ellos mismos las reglas de vinculación y, por tanto, son *momentos*. Y el asunto se hace más crítico si se tienen en cuenta las palabras de Husserl en la Quinta Investigación, según las cuales un acto nominal sólo halla expresión adecuada o completa cuando a la expresión se le añade un artículo (2011, p. 558). Así, un nombre aislado (*casa*), e incluso adjetivado (*casa roja*), no podría ser considerado expresión independiente pues no da expresión completa al acto. Requiere del artículo correspondiente, él mismo un sincategorema, para formar expresiones como: “*La casa*”, “*Una casa roja*”. Si el artículo sincategorema es un *momento* o una *pieza*, queda indeterminado. Pues, así como podría decirse que “*Casa roja*” contiene partes que son *piezas* a la espera de un *momento* que les otorgue significado unitario, del mismo modo puede afirmarse que tales partes son *momentos* completados por otro *momento*: el sincategorema.

Dando un orden a la discusión, los distintos argumentos son:

I. En la Cuarta Investigación Husserl sostiene que una expresión compuesta, como un enunciado (*S es p*), está compuesta, a su vez, de *piezas* y *momentos*.

II. Bundgaard replica que con la introducción de las categorías de significación todas las partes acaban siendo *momentos*.

III. Respondemos a Bundgaard que su argumento no es convincente. Pero admitimos que de otros pasajes es posible deducir —contra Husserl— que todas las partes son *momentos*.

Si a la discusión se le añade lo dicho en la Quinta Investigación se abre la posibilidad de que haya partes que son *piezas* y otras que son *momentos* (como también la de que todas sean *momentos*)¹⁶.

¹⁶ Alguien podría especular que una expresión compuesta, como lo es un enunciado, es, en rigor, un “momento figural”, puesto que ella—compuesta de partes— es intuita como un todo, tal como lo es una hilera de árboles o una columna de soldados. Pero ese no puede ser el caso puesto que la característica de los momentos figurales es que sus partes son independientes, es decir, son *piezas*, y es precisamente eso lo que los hace tan singulares: se dan intuitivamente como una totalidad unificada, a pesar de que sus partes no guardan relación esencial entre sí. En cambio, en las alternativas de explicación que hemos revisado, como parte de un enunciado siempre debe haber un *momento*.

7. La explicación semántica

Hemos revisado una primera fuente de controversia en la Cuarta Investigación, relativa a la aplicación de la teoría del todo y las partes al lenguaje. Hay todavía una segunda ambigüedad, más seria a nuestro juicio, y que tiene que ver con la existencia de dos explicaciones contradictorias en el argumento de Husserl. Se trata de una ambigüedad ya detectada por Bundgaard (2004; 2010), y cuyos argumentos compartimos. Para ello es preciso hacer notar lo siguiente: en los primeros nueve párrafos de la Cuarta Investigación el énfasis está puesto en el papel de los sincategoremas en tanto *momentos* de un todo significativo. Allí se enfatiza que la distinción gramatical entre categoremas y sincategoremas es paralela a una distinción más fundamental dada al nivel de las significaciones (2011, p. 448), lo cual implica que cuando un sincategorema funciona normalmente en un enunciado, podemos estar seguros de que expresa “la significación de cierto miembro dependiente del pensamiento” (2011, p. 445). Por lo tanto, los sincategoremas son *momentos* no por las propiedades gramaticales que se les haya asignado, sino porque reflejan significaciones que son ellas mismas *momentos* en el ámbito total del pensamiento. Son las significaciones las que fundan las distinciones gramaticales (2011, p. 448), y ello porque la lengua tendría como función el “reflejar fielmente las significaciones” (2011, p. 444). Con ello, lo que está haciendo Husserl es pronunciarse, a través de las significaciones, sobre la estructura del pensamiento y, a la vez, proponer un “argumento funcional” sobre el lenguaje (Bundgaard 2004, pp. 57-58), en tanto entiende que el rol de este es el expresar del mejor modo posible las significaciones y, con ello, en última instancia, a las presentaciones ligadas a aquellas¹⁷.

Ahora bien, esta es precisamente la postura que se ve modificada cuando Husserl comienza a avanzar hacia el desarrollo de su gramática lógica pura en el §10 y postula las categorías de significación. Aunque asegura que la distinción entre significaciones independientes y dependientes es la base que permitirá “fijar” las categorías de significación (2011, p. 437), lo cierto es que aquella deja de importar debido a que el ámbito para la validez del sentido deja de estar en

¹⁷ Toda significación de una expresión *presenta* un objeto o un estado de cosas (2011, p. 249), y el modo de *presentación* del objeto o estado de cosas es contenido en la significación de tal modo que Husserl llega a decir que dos *presentaciones* son exactamente las mismas si sobre ellas puede enunciarse exactamente lo mismo (2011, p. 525). De hecho, la *significación*, como el mismo Husserl lo recuerda, debe entenderse como lo que en los actos no expresivos es llamado “materia del acto” (2011, p. 661).

el lado semántico, como en los primeros nueve párrafos, y se traslada al de las leyes sintácticas. Recordemos: Husserl parte del análisis de las expresiones válidas de un idioma determinado: “Este árbol es verde”. De allí extrae una forma gramatical *a priori*, “Este S es p”, compuesta de elementos formales y materiales (2011, p. 455). La forma “Este S es p” se convierte en una ley a apriorística de significación (2011, p. 455), es decir, ahora el fundamento de la validez es sintáctico. Y ese es el momento en el que se revela la nueva explicación. Tomemos la conjunción adversativa “pero”. En los primeros nueve párrafos se la interpreta como sincategorema. En ese caso, “pero” actúa como vinculante entre categoremata implicando una relación de conflicto o tensión entre los miembros que relaciona, como en el caso de “Él es un sacerdote, *pero* es pecador”. A partir del §10, cuando entran en juego las categorías de significación, se nos propone formalizar las expresiones válidas con el fin de extraer leyes *a priori*. “Él es un sacerdote, *pero* es un pecador” puede reescribirse como “XyZ” donde X es una material nominal y Z es una materia adjetival. Eso nos abre una numerosa cantidad de posibilidades de combinación, todas las cuales se mantendrían dentro del ámbito del sentido (“Él es un león, pero es manso”, “Él es un político, pero es virtuoso”). Pero también permite enunciados en los que sus miembros, aunque nominales y adjetivales, no mantienen una relación de conflicto como “Él es un sacerdote, *pero* es religioso” o “Es un perro, *pero* es cánido”. Por supuesto, esto último Husserl lo sabe; de allí su insistencia en que el ámbito del sentido no excluye expresiones insólitas o irrisorias. El problema es que si regresamos al ámbito de las significaciones tal como es abordado en los primeros nueve párrafos y recordamos lo que con respecto a ellas se ha dicho: a) que las significaciones dependientes requieren completitud, lo cual es expresado por los sincategoremata (2011, p. 448), y b) que esa necesidad no requiere *cualquier* completitud puesto que el sincategorema mantiene “una relación *determinada* de significación con el pensamiento total” (2011, p. 445), se hace entonces patente que el rol de los sincategoremata no es sólo el de vincular tales o cuales miembros, sino que ese vínculo tiene en cuenta el propio significado de tales miembros y su relación con el “pensamiento total”. Y el conflicto surge cuando se toma conciencia de que al formalizar “pero” en la forma “XyZ” se homogeniza su significado con el de cualquier otro conector: lo único que importa es que uno de sus términos sea nominal y el otro adjetival, y entonces se vuelve posible formular enunciados insólitos como “Él es un perro, pero es cánido”. En cambio, si se mantiene en mente que Husserl ha dicho que cada sincategorema tiene un significado en sí, incompleto, el cual, por decirlo de algún modo, “recubre” los términos que vincula, entonces “Es un perro, *pero* es un cánido” no es una expresión válida porque los categoremata no estarían allí operando como el sincategorema exige. De este modo: de

acuerdo a lo dicho, en los primeros nueve párrafos (argumento semántico), la expresión compuesta “Es un perro, *pero* es un cánido” no podría ser válida pues la conjunción adversativa, en este caso, y teniendo en cuenta su significado, no mantiene “la relación determinada” que se supone ha de tener con el resto de las significaciones de la oración (y, por tanto, tampoco con el “pensamiento total” subyacente). En cambio, si se la considera únicamente desde el punto de vista de las categorías de significación (argumento sintáctico, es decir, argumento relativo a la ordenación secuencial adecuada de los elementos), sí es válida¹⁸.

Hay en la Cuarta Investigación Lógica, por tanto, dos explicaciones: una fundamentada en los significados de las expresiones, y otra que hace descansar la garantía del sentido en el orden sintáctico lineal de las expresiones (Bundgaard, 2004) y que es desarrollada al hilo de las categorías de significación. Y se trata de dos explicaciones no complementarias pues, como se ha visto, una misma expresión es considerada por una de ellas una expresión válida, mientras que para la otra no lo es.

8. El cambio de postura en *Hua. XXX*

Teniendo en cuenta las ambigüedades y contradicciones ya revisadas, no parece azaroso que Husserl haya modificado, al menos en parte, su punto de vista con posterioridad. En *Hua XXX*, titulada *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*, que reúne cuatro cursos que van desde 1910 hasta 1918, sostiene ahora que expresiones independientes son sólo los enunciados como “El emperador se dirigió a los soldados en el campo” (*Hua XXX*, p. 94), “Todos los humanos son mortales” o “Sócrates es mortal” (*Hua XXX*, p. 104). Y son independientes porque no necesitan compleción alguna, lo que sí ocurriría con partes de un enunciado como “los soldados en el campo”, e incluso palabras sueltas: “dirigió”, “en”,

¹⁸ Alguien podría replicar que en este segundo caso la explicación aún es semántica puesto que los elementos, aunque formalizados, son parte de categorías constituidas a partir de su significación, de allí que se hable de materias nominales y materiales adjetivales. Pero lo que pretende este trabajo es llamar la atención sobre el papel de los sincategoremas una vez realizada la formalización (recordando, además, la importancia que el propio Husserl da a tales expresiones). Pues en ese momento el sincategorema se convierte en una forma enlazadora que ya no tiene en cuenta el significado de las materias que ha de unificar de un modo específico de acuerdo a su propia naturaleza. Es lo que ocurre con la expresión “pero”, que en la formalización mantiene su función conjuntiva, pero no la adversativa, la cual acaba completamente diluida.

“campo” (Hua XXX, p. 94), que son dependientes pues apuntan a su inserción en un enunciado, con lo cual Husserl abandona su postura anterior de que los categoremas son independientes. De hecho, afirma que no debemos engañarnos porque los sincategoremas parezcan ser comprendidos fuera de un enunciado, pues en esos casos se trataría de una comprensión que no es “genuina” (HUA XXX, p. 101). Mantiene aún la idea de que las expresiones, ya sea dependientes o independientes, reflejan una distinción subyacente entre significaciones dependientes e independientes (Hua XXX, p.94). Afirma:

En general, cuando las expresiones están compuestas de varias palabras, y las palabras mismas tienen sus inflexiones u otras formas gramaticales, correspondiendo a esta composición hay una asociada en el significado unitario. (Hua XXX, p.94)¹⁹.

Más importante aún: continúa creyendo que a partir de la distinción entre expresiones dependientes e independientes es posible extraer leyes *a priori* de combinación, leyes fijas que gobernarían todo el ámbito de “lo gramatical” (*alles Grammatische*) (Hua XXX, p.99).

Ciertamente, acá se zanja la discusión acerca de qué tipo de partes constituyen un enunciado como un todo: todas las partes son *momentos*, con lo cual, sin embargo, se devalúa la importancia que Husserl otorgaba a los sincategoremas como formas conectoras. ¿Y qué ocurre con las dos explicaciones contradictorias de la Cuarta Investigación? Se podría argumentar que, dado que acá Husserl no da a los sincategoremas un rol especial, la contradicción no se sigue pues palabras como “pero”, “y” o “con” resultan ser meras cadenas en la organización sintáctica del enunciado y sólo basta que se ordenen de acuerdo a las leyes *a priori* específicas. Sin embargo, no se puede pasar por alto que Husserl, aunque de un modo menos enfático a como lo hace en las *Investigaciones*, admite algún tipo de significación en las expresiones dependientes. Afirma que toda palabra tiene un significado (Hua XXX, p. 94) y que, además, elementos como la declinación o las formas verbales también contienen algo de significado cuando se dan en el contexto de un discurso (Hua XXX, p. 94), y que, incluso, ante un sincategorema aislado como “y”, hay cierta comprensión de significado (Hua XXX, p. 96), si bien este no es genuino. Y el asunto es que esa comprensión —o esa “cuasi” comprensión—, implica reconocer al sincategorema como una conjunción o disyunción (Hua XXX, p.96) o, añadiríamos nosotros, como una conjunción

¹⁹ Traducción nuestra.

adversativa. Ello conduce, como es obvio, a reconocer que su uso requiere tener en cuenta el significado de las palabras que el sincategorema vincula. Que, por ejemplo, en el caso de la conjunción “pero” se da una relación de oposición entre los términos unificados. El problema es que esta relación, como se ha visto, se pierde al formalizar la expresión en términos de leyes *a priori*. En consecuencia, parece que es posible hallar también acá la contradicción. Todo lo cual apunta, a nuestro juicio, a un asunto más crucial: el de si es posible realmente un proyecto como la gramática lógica pura.

Bibliografía

- BENOIST, J (2002). The Question of Grammar in *Logical Investigations*, with Special reference to Brentano, Marty, Bolzano and Later Development in Logic. *Analecta Husserliana* LXXX, 94-97.
- BUNDGAARD, P. F. (2004). The ideal scaffolding of language: Husserl’s fourth Logical Investigation in the light of cognitive linguistics. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 49-80.
- BUNDGAARD, P. F. (2010). Husserl and Languaje, en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.), *Handbook of phenomenology and cognitive science*. Gallagher (pp. 369-399). Springer.
- BYRNE, T. (2017). The Dawn of Husserl’s Pure Logical Grammar: Husserl’s Study of Inauthentic Judgements from ‘On the Logic of Signs’ as the Germ of the ‘Fourth Logical Investigation’. *Studia Phaenomenologica*, 285-308.
- DASTUR, F (2017). *Questions of Phenomenology. Language, Alterity, Temporality and Finitude*. Fordham University Press.
- DESCARTES, R. (2012) “Meditaciones Metafísicas”, en *Descartes*, (pp.153-220). Gredos.
- EDIE, J. M. (1977). Husserl’s Conception of ‘The Grammatical’ and Contemporary Linguistics, en J.N. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations*, (pp.137-161). Martinus Nijhoff: The Hague.
- HUSSERL, E. (1900/01/2011). *Investigaciones lógicas* Tomos I y II. (J. Gaos y M. G. Morente, Trans., 9na reimpresión). Alianza.
- HUSSERL, E. (1975). *Logische Untersuchungen 1* (Hua XVIII), The Hague, Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen 2* (Hua XIX), The Hague, Nijhoff.

HUSSERL, E. (1996). *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11* (Hua XXX), Kluwer, Dordrecht.

HUSSERL, E. (2003). *Philosophy of Arithmetic*. Springer Science + Business Media, B.V.

KLEV, A. (2018). Husserl's Logical Grammar. *History and Philosophy of Logic*, 39, 232-269.

LAMPERT, J. (1995). *Synthesis and Backward Reference in Husserl's Logical Investigations*. Springer.

MORAN & COHEN (2012). *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum.

Recibido 02-01-2024

Aceptado 23-09-2024

FENOMENOLOGÍA DE LA TRAGEDIA EN ARISTÓTELES

PHENOMENOLOGY OF TRAGEDY IN ARISTOTLE

Emilio Ginés MORALES CAÑAVATE

EiPS

Emilioginesmorales2@gmail.com

RESUMEN: En este artículo se investiga sobre la relación entre la fenomenología, especialmente de Merleau-Ponty, y la características de la tragedia griega en la Poética de Aristóteles. La tragedia, por la potencia virtual y operante de su lenguaje, sumerge al espectador en una atmosfera prereflexiva que se abre tanto a la percepción pasiva como a la catarsis, a unir sentir, lenguaje, conciencia y acción transformando las potencias de muerte en productividad poética. La ceremonia trágica crea una intencionalidad intersubjetiva y afectiva entre todos sus participantes que invita a la actuación.

PALABRAS CLAVE: tragedia, fenomenología, pensamiento, sensibilidad, mimesis, acción

ABSTRACT: This article investigates the relation between phenomenology, especially through the work Merleau-Ponty, and the characteristics of Greek tragedy in the Poetic of Aristotle. Tragedy, through its virtual and operant power, submerges the audience in a prereflexive atmosphere opening then so to a passive perception like catharsis, linking sense, language, conscience and action, transforming the potency of death in poetic productivity. Tragic ceremony creates an intersubjective and affective intentionality between all participants that encourages action.

KEYWORDS: Tragedy, Phenomenology, Thought, Sensitivity, Mimesis, Action

1. Introducción

La tragedia es como el rayo que todo lo gobierna, al que Heráclito se refiere en su famoso aforismo; muestra el peligro de la tempestad, pero también la luminosidad que une los opuestos celestes y terrenales, el interior con el exterior, el cuerpo y el alma, en definitiva. El fenómeno de la tragedia es como un espejo en donde las imágenes sufren distintas distorsiones que estimulan los sentidos y las sensaciones visuales. Junto con las imágenes auditivas o las sonoras, estimulan al alma y al pensamiento con el fin de poner un orden conceptual en las sensaciones.

El arte poético es, por lo tanto, para Aristóteles, no solo un proceso físico, sino también un proceso mental que compromete los sentidos; no es, por tanto, escribir o declamar una narración, sino poner en acto una acción intensiva, cuyo contenido y lenguaje conmueve y transforma. Como también nos diría Merleau-Ponty, es «una modulación de la existencia y conlleva la manera de ser fundamental del que habla»¹. La poesía conserva en su interior la intensidad vivificadora, el alma, que sirve de intermediaria sensible entre el ser y el pensar.

Estos lazos dinámicos surgen de la inspiración, de cuya fuente emana la unión entre el poeta y el filósofo al sumergirse en el devenir² que da vida a los pensamientos y conceptos con que los seres humanos delimitan sus experiencias hasta comprometerse con ellas intuitivamente en una trama que conmueve su interior y que compromete a una intencionalidad ética³.

Para Platón, en cambio⁴, en cada puesta de escena los actores se parecerían a los sofistas que imitan un interés y convicción por las ideas del bien y de la

¹ Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona. p.168.

² Aquí no nos referimos a un devenir acumulativo de carácter episódico y fragmentado en períodos, sino a un devenir que se abre a la continuidad y a la diferenciación cualitativa que alberga dentro de ella la duración vital; es un devenir bordado sobre el cañamazo del ser, tal y como a Bergson le gustaba definir su filosofía. Devenir que necesita del poeta-filósofo una larga intimidad con las manifestaciones internas y externas del ser humano, hasta conseguir trascenderlo y trascenderse.

³ «La vida práctica y la vida estética poseen también un carácter intencional, y los objetos constituidos por ellas pertenecen igualmente a la esfera del ser». Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Madrid. Sígueme. p. 192.

⁴ Para una explicación acerca del pensamiento de Platón sobre los poetas, la tragedia o la poesía, se recomienda leer el capítulo X de *La República*. En este se considera la poética como

belleza, pero con una entonación impostada y carente de vida que pretende convencer, persuadir mediante la mentira, o la mentira a medias... Sin embargo, Platón también es consciente del valor educativo de la poesía y lo implementa en su filosofía, utilizando mitos y cuentos poéticos para asentar sus ideas que se asemejan en mucho a lo que su discípulo estagirita considera aderezos.

Aristóteles, por el contrario, nos lleva a pensar la poesía como lenguaje vivo que busca reflexionar sobre los distintos modos con que la tragedia se abre a las pasiones en las que la muerte y la vida van configurando distintos modos de desvelar el ser.

El *logos* poético se impregna de conflictos dramáticos que se asemejan a la vida y donde saber, pensar y sentir coexisten con los fenómenos universales que todos percibimos, tanto interior como exteriormente, a través del lenguaje poético que, como afirma Merleau-Ponty, «conlleva un pensamiento dentro de la palabra»⁵. «*Logos* poético» es, entonces, palabra, argumento, acción, pasión y mimesis, cualidades del fenómeno trágico que nos hablan, en esencia, de la sabiduría ancestral de la razón poética.

2. *Logos* poético (λογος ποιητικός)

La narrativa propia de la tragedia nos presenta un *lóγος* compartido, cuyas actitudes corporales y verbales sirven de espejo para todos los que participan de la ceremonia trágica, pues esta nos proporciona un saber instantáneo que pasa por el sentir antes que por el pensar, como nos dice Gadamer⁶. Los fenómenos

un arte inferior, en el que los poetas se dedican a componer cosas aparentes e irreales, hablando de la excelencia de modo falso, el cual se basa únicamente en palabras armoniosamente construidas con un colorido musical inicu. El poeta es un encantador que imita lo que la multitud ignorante considera bello. En realidad, para Platón, el arte poético es como un juego de niños que embruja al pueblo ignorante a dejarse llevar por sus afecciones sin acostumar al alma a apoyarse en la razón y la ley para poner en orden los sentimientos. En el capítulo mencionado, la filosofía y la poesía son consideradas enemigas una de otra, aspecto este que perdurará a lo largo de los siglos (*cf.* Platón. (1992). «Diálogos IV». *La República*. Gredos. Madrid. 607b-c-d hasta 608a). La filosofía corresponde a un varón por su capacidad para pensar y la poesía a la mujer incapaz de guardar calma ante una aflicción (*ibidem*, 605a-e).

⁵ Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona. p. 196.

⁶ El lenguaje de los gestos y del tono contiene ya siempre un momento de comprensión inmediata (Gadamer (2003), *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme. p. 216).

humanos que se muestran en el escenario guardan su naturaleza primaria y orgánica. Se traducen en imágenes sensibles que, posteriormente, se trasfiguran en pensamiento, pero que antes han sido experiencia de vida comunitaria⁷.

Se precisa, por lo tanto, de un lenguaje que no sea mera descripción de los hechos, sino capaz de crear una «atmósfera» que contacte directamente con la cosa misma en un «sensorio común tocado de un lado y de otro»⁸ que comparta toda una comunidad visceralmente, como si toda ella fuera un coro colectivo sumido en un mismo *παθος*⁹. Aristóteles subraya la importancia en la técnica trágica de una conmoción psico-física que se encarna directamente, gracias a un *logos* gestual y verbal, en el alma. El reflejo que provoca el personaje entre el actor admirado y el espectador expectante concita en ambos compasión y temor a la vez, y con ellos surge la catarsis en un «diálogo» conmovedor que busca encontrar un orden práctico en el referendo comunitario al confirmar esta conmoción anímica e intelectual y elevar la obra a bien común sobre el que se ha de reflexionar con continuidad. Este *logos* transversal se logra, por lo tanto, al encontrar un equilibrio adecuado entre palabra, acción e imitación, todos ellos dirigidos a un mismo fin, que es la búsqueda de la felicidad pensando en el sufrimiento. En efecto, cada obra trágica conlleva la esperanza de un cambio en lo humano, que favorecerá la convivencia.

La profundidad del lenguaje trágico transforma las palabras en acciones, en actos que revelan la *praxis* viva de los conflictos que trascienden a sus intérpretes para encarnarse en una realidad arquetípica que a todos toca, en cualquier época en donde las obras se representen. Gracias al lenguaje vivo del poeta, el vocablo

⁷ El actor teatral no fue al principio, como es obvio, un individuo: lo que debía ser representado era, en efecto, la masa dionisiaca, el pueblo: de aquí el coro ditirámico (cf. Nietzsche, F. (1995). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza Editorial. p.245).

⁸ Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península. p. 250.

⁹ Werner Jaeger en su imprescindible libro *Paideia*, nos presenta el *pathos* griego de dos modos: por una parte, el *pathos* trágico y doloroso al que lleva «la seducción demoniaca y la ceguera humana que conducen irremediabilmente al abismo, la divinidad es sagrada y justa en su orden eterno, inviolable. Pero haya para lo trágico del hombre, que por su ceguera incurre en castigo, los acentos más conmovedores (Jaeger, W. (1993). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 304)». Por otro lado, se encuentra el *pathos* heroico que sufre el pueblo y el protagonista, los cuales se rebelan contra las injusticias y luchan esforzadamente por alcanzar la virtud, la justicia, el bien y la verdad. Esta heroicidad no solo se refleja, para Aristóteles, en la poesía de las tragedias, sino también en las poesías de sabios como Solón. «El *pathos* moral con que mantuvo Solón la idea de la justicia en el estado se mantiene todavía vivo en el tiempo de Pericles. Su mayor orgullo era ser el defensor del derecho sobre la tierra y el sostén de todos los injustamente oprimidos» (*idem*, p. 294).

se transforma tanto en caricias como en flechas agudas y mortales. «Dardos que, como flechero, disparo en mi enojo contra tu corazón; son certeros y no serás tú quien esquive sus caricias¹⁰».

El filósofo meteco considera la poesía como un arte en el que el poeta no es el que compone versos, sino aquel que «imita a través del lenguaje»¹¹. Dando a la palabra, al *λόγος*, sus múltiples significados, por una parte aquellos más ordinarios en la lengua como decir o hablar, pero también aquellos que retrotraen a un sentido más originario como recoger o reunir. Es en la acción de reunir de donde arranca el pensamiento, la diferenciación que afecta tanto a los reunidos (el público), como a quien reúne (la trama o el conflicto que congrega). De este modo, reunir en su sentido de enlazar y de separar permite la representación y la posibilidad poética de inventar un mundo por medio del lenguaje.¹²

3. Acción-*praxis* (πραξις)

Así pues, la tragedia no es una mera representación, sino que es lenguaje encarnado, cuya organicidad permite nacer, crecer y madurar hasta alcanzar su plenitud en el que la escenificación visible se enraíza al fondo invisible del que emana¹³. Aquí, más que en ninguna otra situación, se palpa el sentir como fundamento de la acción para lograr un aprendizaje sensible y sentido recogido por el pensamiento y apropiado a los valores éticos que hacen posible la felicidad en comunidad. Tal y como hiciera posteriormente Merleau-Ponty con el itinerario de Husserl, este es invertido, priorizando las experiencias prereflexivas en el mundo de la vida, *Lebenswelt*, antes que el *cogito*¹⁴.

Tanto el espectador como el actor son conmovidos a través de los sentidos para ser impulsados a una verdad que es dicha como experiencia antes que como concepto. El acontecer dramático, por ejemplo en *Antígona*, presenta un conflicto contextualizado en la experiencia de la guerra, que simboliza la lucha

¹⁰ Sófocles. (1991). *Antígona*. CSIC. Madrid. 1084-1085. p. 82.

¹¹ Aristóteles. (2018). *Poética*. Madrid. Gredos. 1. 1447b.

¹² Cfr. Oñate y Zubía, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dickinson. Madrid. p. 193.

¹³ López Sáenz, M. C. (2002). «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty». En *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED. Madrid. p. 200.

¹⁴ *Ibidem*. p. 181.

por la justicia universal frente a la particular. En esta contienda hay una verdad dictada por el tirano y en la que muchos estarían de acuerdo, que se explicita como «el enemigo no puede recibir ninguna acción honrosa». La oposición que ejerce Antígona para enterrar a su hermano contra las proclamas de Creonte va contra estos dictados singulares cuando lo universal, que es el amor en sus distintos modos, como la hermandad o la familia, se encuentra en juego para propiciar el conocimiento verdadero¹⁵. El amor trágico se convierte, como afirma Husserl, en unidad de un acto colectivo y plurirradial a la representación y a los diversos juicios eventuales y plurales que de ellos surjan¹⁶. «Creonte: ciertamente que el enemigo no ha de ser amigo ni aun después de muerto. Antígona: mi carácter no es compartir odios, sino para compartir amor»¹⁷.

El fin último de toda narración trágica es educar a la comunidad para poner en evidencia lo lejanas o cercanas que las acciones de sus personajes están del bien común, que es el fin más universal. Por ello se ha de estar atento a los diversos factores que pueden contribuir a alcanzar este fin supremo:

-La exposición de un conflicto. En el caso de Antígona, enterrar a Polinices, el hermano muerto en la batalla, para no ser devorado por las fieras y perder así su lugar de pertenencia a la tierra y a la especie humana.

-Los argumentos en contra o a favor de los distintos personajes. Antígona debate con su hermana Ismene, con la autoridad de Creonte y con el mismo coro la defensa de sus actuaciones.

-Los objetivos secundarios que persiguen cada uno de ellos y que les alejan del primero, que es la prevalencia del amor frente al odio, como el gusto por el poder o la inflexibilidad ante las propias ideas.

-El contexto que los rodea, en el caso de Antígona, por ejemplo, la ciudad y los guardianes del rey, y los seres queridos (la hermana de Antígona, Ismene, Hemón su novio e hijo de Creonte, Eurídice, la madre de Hemón y esposa de

¹⁵ «No es sentir el amar del saber, porque amar algo y querer conocerlo, pensarlo y saber de ello hasta el límite, es uno y lo mismo, para el deseo racional propio de Grecia». Oñate y Zubía, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dickinson. Madrid. p. 96.

¹⁶ Husserl, E. (1993). *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. p. 290.

¹⁷ Sófocles. (1991). *Tragedias*. CSIC. Madrid. p. 55.

Creonte). Tampoco se puede olvidar al adivino Tiresias y al coro, que anticipan cómo las acciones de los distintos personajes pueden afectar a las leyes y la tradición establecida por los dioses¹⁸.

No obstante, el gran objetivo de la tragedia es que en cada personaje aparezcan sus acciones como un fenómeno en el que la intención universal y la particular se retroalimenten. Por lo tanto, las acciones que transcurren en ellas se transforman en expresión orgánica, que se diversifica en un encadenamiento de sucesos que son la transición hacia un final pedagógico, que permitirá a la colectividad aprender sintiendo y pensando sobre la resolución del conflicto¹⁹.

La acción es para Aristóteles el sujeto luchando con la vida misma²⁰ y se nos presenta en nudos conflictivos cuya naturaleza es eterna, como la memoria, el reconocimiento o la ignorancia, la hospitalidad, la traición o la relación con lo divino. En esta dirección cobran su sentido las palabras de Husserl de «la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como toda ciencia eidética; la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las verdades eternas²¹».

Ahora bien, todo conocimiento para Aristóteles, ha de incluir, para ser completo, la actividad más placentera de todas, la intelectual en su dimensión más universal, cuya naturaleza es divina y, por lo tanto, también trasciende la vida de un solo hombre.²² *Νοεiv*, como afirma Husserl, en su sentido más plenario, que recoge distintas intencionalidades.²³

¹⁸ Todavía hoy en las escuelas de teatro se estudian estos aspectos para clarificar la trama, las acciones y las actuaciones de los actores. Muchos son los elementos que se conservan en las escuelas de interpretación resaltados por Aristóteles: por ejemplo, evitar las sobreactuaciones por creer que al multiplicar los movimientos todo se hace más comprensible; relacionar la calidad de las obras con su capacidad para deleitar tanto al ser leídas como interpretadas; y también la importancia de la intensidad antes que de la extensión. (Cfr. Aristóteles. (2018). *Poética*, Madrid. Gredos. pp. 235-239).

¹⁹ Cfr. *ibidem*. 1461a, 5-8 p. 229.

²⁰ Cfr. *ibidem*. Aristóteles, 1450 a 17.

²¹ Husserl, E. (1993) *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura económica. Madrid. p. 158.

²² Cfr. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Gredos. Madrid. 1177b – 1178. p. 397.

²³ Husserl, E. (1993). *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. p. 205. También para Aristóteles *voeiv* es «como un radar en el que el conocimiento poético creativo, pasional receptivo y el deseante se encuentran sincrónicamente». (Cfr. Oñate Zubia, T. (2022) *Lecciones actuales de ontología griega, arcaica y clásica*. Dykinson. Madrid. pp. 202-203).

La diversidad de sucesos se presentará de modo contrario a la voluntad del héroe o, a veces, totalmente distintos a lo que debería darse en la comunidad. En efecto, a veces los personajes son ignorantes de aquello que se desenvuelve a su alrededor y no desean el fin a donde sus acciones los han llevado, y estas caen necesariamente de un modo destructor sobre ellos²⁴. Los sujetos, entonces, han de sobreponerse heroicamente a los acontecimientos o bien padecerlos hasta el final; en cualquier caso, todo fin, una vez alcanzado en su totalidad, descubre modos de conocer y de pensar que se rehacen de nuevo cada vez que vuelven a ponerse en obra.

Antígona, por ejemplo, abre un nuevo espacio-tiempo al pensamiento al ser mujer que sacrifica sus facetas núbiles y maternales, a la vez que denuncia públicamente la *hybris* del tirano al querer constituir sus opiniones en ley y oponerse a rendir honor a las leyes eternas y universales. Esto convierte a la ley en fenómeno que ha de ser sentido y pensado de nuevo, a no ser que se pretenda vivir trágicamente.

El actuar del personaje trágico se encuentra unido, indefectiblemente, al público que observa las peripecias de los personajes, primero para llegar a la agnición o reconocimiento de sí mismo en el conflicto presentado en escena, ya sea por su parentesco, *φιλία*, o también por sus obras. Una segunda manera de presentar la acción es a través de la mentira y del engaño hacia aquellos que nos acogen y confían en nosotros, por lo cual se recibe un castigo, tal y como ilustra el mito de Ixión²⁵.

Una tercera forma desarrolla la trama basándose en el carácter y la costumbre de los personajes, tal y como podemos observar en las obras satíricas de

²⁴ En *Edipo rey* de Sófocles, aquel se muestra temeroso de cometer incesto con Mérope, viuda de Políbo rey de Corinto, a quien considera su madre. El mensajero le comunica que estos no son sus padres verdaderos, y esto le revela la verdadera realidad de que ha matado a su verdadero padre, Layo, y se ha casado con Yocasta, su verdadera madre.

²⁵ Ixión engañó a Deyoneo, prometiéndole un regalo por casarse con su hija, promesa que no solo no cumplió, sino que además rompió las leyes de la hospitalidad al matar a su suegro. Igualmente, engañó a Zeus al intentar seducir a su mujer, Hera. Su castigo fue doble: por su primera acción, fue condenado a vivir escondido y vagando eternamente; por la segunda, fue castigado a dar vueltas sin cesar en una rueda de fuego.

Aristófanes²⁶. Una última forma de desarrollar la acción es a través de situaciones espectaculares como las desarrolladas por Prometeo²⁷ durante su viaje al Hades.²⁸

Esta multiplicidad de tipos de acciones plantea en las distintas obras la simultaneidad de tiempos y los diversos modos en que el ser humano puede ser presentado en ellos, y así lograr una mejor relación entre la experiencia del espectador y la trama. Aristóteles insiste en que las acciones trágicas pueden incrementar la intensidad de las percepciones por su riqueza de cualidades sensoriales gracias a los siguientes elementos²⁹:

1. El espectáculo creado por las máscaras, el vestuario y, a partir de Sófocles, por los decorados. Para Aristóteles, este punto es el menos importante, pues incluso sin nada de parafernalia espectacular se puede establecer un vínculo entre el personaje y el espectador a través de la estructura de la obra y de las acciones.

2. El carácter de los personajes ha de estar bien delimitado en cuanto a sus intereses; por lo tanto, han de ser claros en sus objetivos y acciones, pues pensemos que la unidad de la tragedia no la da el héroe o protagonista, sino la acción que estos realizan en relación con la red social y comunitaria que les sustenta. Del mismo modo, el actor ha de adentrarse a través de su discurso en las actitudes mentales y emocionales que corresponden a sus personajes, pues aquellos que se adentran en las pasiones provocadas por las relaciones con su entorno son más persuasivos³⁰. La obra poética no se queda en la mera palabra conceptual, sino

²⁶ Bajo toda comedia podemos encontrar una crítica seria a la sociedad; por ejemplo, en *Las nubes* de Aristófanes existe una condena explícita a los sofistas, a su excesivo apego a lo económico y al comportamiento inmoral ligado a la educación de la juventud en comportamientos inmorales. La comedia imita las acciones de los hombres de calidad inferior. Aristófanes desarrolla el personaje del «engañador», que procede ya de las culturas primitivas, alguien cuya conducta parece obedecer siempre a una lógica distinta de la de la comunidad de la que forma parte (cfr. Miralles, C. (1982). *Prólogo a la Odisea*. p. 24).

²⁷ Prometeo tuvo la osadía de engañar continuamente a los dioses, dándoles lo más preciado de sus sacrificios a la humanidad. Del mismo modo, les entregó el fuego y, por ello, fue condenado a permanecer atado a una roca.

²⁸ Cfr. Aristóteles. (2018). *Poética*. Madrid. Gredos. 1455b 32-34/1456a 1-3.

²⁹ *Ibidem*. 6. 1449.20-1451. pp. 144-151.

³⁰ «Son partes de esto demostrar, refutar, despertar pasiones, por ejemplo compasión, temor, ira y otras semejantes, y, además, amplificar y disminuir. y es evidente que también en los hechos hay que partir de estas mismas formas, cuando sea preciso conseguir efectos de compasión o de temor, de grandeza de verosimilitud» (Aristóteles. (2018). 1456 a 35-39/1456b1-5. p. 196).

que conlleva una carga emocional, lo que Merleau-Ponty denomina «una manera de cantar el mundo gracias al sentido gestual del vocablo³¹».

3. La fábula, compuesta por las peripecias que han de vivir los personajes, ha de darse con una estructura unificada. Toda narración comienza con un principio, el cual no es realmente un inicio, sino la continuidad de una acción que deviene en historia³².

La tragedia encuentra, pues, en su estructura, un orden, un nudo y un desenlace. Es en este último donde la trama llevará a los diferentes personajes hacia la comprensión de cómo alcanzar una vida verdaderamente dichosa o la desdicha de extraviar definitivamente su existencia. Antígona, por ejemplo, puede considerarse una tragedia compleja por las distintas peripecias que acontecen y los procesos de falta de reconocimiento sucesivos a los que se enfrenta; por una parte, por su hermana, que no la acompaña en la puesta en práctica de sus decisiones; por otra parte, por sus padres y hermanos, que, una vez muertos, ya no pueden defenderla; también por el pueblo, que se esconde y calla cobardemente, y finalmente por el tirano Creonte con sus resistencias a reconocer la verdad de lo que su hijo y el adivino Tiresias, enviado por los dioses, aconsejan.

Además, pueden desvelarse nuevos nudos como la oposición entre la juventud y la vejez, la familia o la ciudad, la sumisión y el poder, la vida y la muerte. El final en la obra, si está bien estructurada y tiene una dimensión óptima, ayudará al espectador de distintos tiempos y lugares a recordar lo acontecido y a guardar en su memoria un desarrollo lógico que permita integrar diferentes lecturas. El filósofo griego aconseja que las obras tengan la extensión adecuada para que no se olvide el conjunto de la obra y las acciones que han llevado a unas intenciones determinadas.

4. Como señalamos en referencia a la acción, el lenguaje es fundamental en su orden lógico y en la enfatización apasionada de sus ideas, pero también es

³¹ Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península. p. 204.
Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral. Barcelona. p. 68.

³² La historia y el contexto son fundamentales en una representación, ya sea filosófica o teatral, pues, de lo contrario, parecería que todo fenómeno y comportamiento flotan en el aire, sobrevolando la trama, sin una base en la que sustentarse. Es, pues, importante en los trabajos actorales comprender de dónde vienen los personajes, quiénes son y qué les ha acontecido; solo así los actores pueden situarse en el momento en que la obra comienza a escenificarse.

preciso que todo ello vaya acompañado de una expresión suave y matizada del verso. La dicción, el modo de hablar, no solo consiste en pronunciar la palabra proferida, sino que se ha de recordar que, para la comunidad griega, el lenguaje era sagrado, no podía separarse de las acciones; por ello, el lenguaje verbal ha de ser coherente con el corporal, pues la unión de *logos* y *physis* dará lugar a una representación matizada y coherente con el sentir y pensar de los personajes.

5. El coro es un actor más que, a menudo, se encoleriza o se compadece de los personajes y de las peripecias que les acontecen, se pone en lugar de los espectadores y es su memoria. También tiene la misión de presentar a los personajes y hacer patente su estado de ánimo ante las desgracias y los sucesos que les han acontecido.³³

El coro incita a pensar razonadamente sobre las ideas resaltadas por Aristóteles, como la prudencia, la amistad, el término medio y toda evitación de exceso. El coro intensifica la compasión ante los acontecimientos. Anticipa lo temible cuando los contrarios se polarizan; avisan, como hace, por ejemplo, Antígona a Creonte, de que ha de acercarse a lo educativo propio de la reflexión y rectificar³⁴.

7. Canto o capacidad para entonar el texto, con suavidad o dramatismo, pero siempre de modo envolvente en sus matices sinuosos. La armonía y el ritmo forman parte del orden que se requiere para la representación de toda obra. La capacidad para articular el lenguaje de un modo armónico a través de una voz sonora es un aprendizaje que los actores deben hacer para unir el convencionalismo del lenguaje con la dotación natural de la voz. La respiración y el aire han de acompañar, por lo tanto, a la entonación para que se proyecten libremente hacia el espacio con ayuda de los diferentes modos de expresarse a través de la palabra³⁵. El actor ha de trabajar sobre la flexión y la alteración que

³³ Aristóteles añade algo imprescindible para entender el valor del coro en la tragedia griega: «En cuanto al coro, debe ser considerado como uno de los actores, formar parte del conjunto y contribuir a la acción». *Ibidem*. 18. 1456, a. 25. p.194.

³⁴ «Corifeo: rey, se ha ido el hombre. Misteriosos vaticinios ha pronunciado: desde que voy dejando blanco este cabello, antes negro, consta que jamás dictó profecías falsas a nuestro pueblo.

Creonte: yo también lo sé y tengo el corazón en zozobra; porque si es cosa dura el ceder, también es duro arriesgarme a estrellar mi pasión contra la fatalidad.

Corifeo: mucha prudencia es necesaria, hijo de Meneceo». (Sófocles. (1991). *Antígona*. 1091-1098. p. 30).

³⁵ Aristóteles desarrolla en *Denima* una interesante relación entre voz, respiración y alma. (II, 420b-421. pp. 198-199).

exigen cada una de las palabras de sus textos, de manera que estos cobren color gestual, ilustrador de intencionalidades que a menudo se acompañaban de danzas y movimientos rituales.

8. Finalmente, el pensamiento es la capacidad de decir el texto de forma que la acción se presente de modo verosímil, logrando que el personaje y sus acciones sean coherentes y que la manifestación de sus ideas no se produzca de un modo meramente discursivo. Ha de existir, por tanto, un equilibrio entre los planos privados de vulnerabilidad, los sociales de comunión, los políticos de ciudadanía y los retóricos de persuasión. La coherencia del personaje en sus acciones es, para Aristóteles, el modo en que el actor hace pensar al espectador acerca tanto de sus ideas como de las perturbaciones que estas pueden ocasionar en su ánimo³⁶.

Por lo tanto, con la representación de la obra, el público puede ver, como en un espejo, su propia ceguera, así como las perturbaciones que esta trae en su vida cotidiana; las sensaciones abren un campo perceptivo donde la sinrazón y la desmesura son instrumentos para pararse a pensar sobre la sensatez en una catarsis donde el asombro, el miedo y la distancia permiten la reflexión sobre los distintos fenómenos emocionales que afectan al ser humano³⁷.

4. Mímesis (μίμησις)³⁸

La concepción de catarsis³⁹ remite a Demócrito y a su visión de que lo igual contacta con lo igual. Siguiendo este esquema, la tragedia actúa como modelo

³⁶ «Creonte: ¡Ay de mí! A nadie, a nadie sino a mí se culpe jamás de este crimen yo te he dado muerte, hijo; yo desdichado, lo confieso abiertamente. Sacadme de aquí, oh siervos, cuanto antes; sacadme fuera; sacada al que es menos que nada». (Sófocles. (1991). *Antígona*. 1317-1320. p. 93).

³⁷ «La catarsis es también clarificación y purificación: es el retorno del alma desde la incertidumbre a la certeza, desde el desconocimiento al conocimiento, desde la oscuridad a la luz, desde la turbación al orden y al equilibrio». (Valmigli Manara, cit. en Aristóteles. (2018). *Poética*, Madrid. Gredos. p.374).

³⁸ En este apartado, imitación no es reproducción, sino que desde una perspectiva hermenéutica la *mimesis* se entiende como modo de transformación cognitiva a partir del juego entre el actor y el espectador, un proceso que no tiene un carácter meramente estético, sino esencialmente reflexivo, (ver Gadamer. (2003). *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme. pp. 154-166).

³⁹ «Y los que mediante el espectáculo no producen el temor, sino tan solo lo portentoso, nada tienen que ver con la tragedia [...] puesto que el poeta debe de proporcionar por la

ejemplificante que el espectador ha de seguir; es imagen paradigmática que provoca la reflexión al sentirse reflejado el espectador en el espectáculo. Así que no es de extrañar que se pueda afirmar que «en el paradigma y en la mimesis descansa la *paideia* griega⁴⁰».

Este aprendizaje por imitación tiene su origen en la obra de Homero y Hesíodo, cuya inspiración poética permitía al oyente escuchar a través de la voz de los *aedos* su propia historia, la cual se hacía presente en cada nuevo canto⁴¹.

Aristóteles admira a Homero como poeta paradigmático para el resto de los poetas; el creador de la *Iliada* y la *Odisea* representa el más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática, a la vez que es la expresión trágica y poética permanente de sus ideales⁴².

El recuerdo, la tradición, la historia familiar y cultural forman parte intrínseca de sus producciones. En ella combina el arte, es decir, la técnica, y la naturaleza como elementos educativos imprescindibles dignos de imitar y reproducir.

La imitación no es, por tanto, una copia caprichosa de hechos; no es tampoco una imagen que se mira indiferente, sino que se halla en el placer connatural que conlleva identificarse, mirarse en el espejo de los otros para aprender sobre los parecidos y las diferencias. Imitar no es reproducir, sino jugar con el lenguaje verbal y corporal de modo que puedan ser representados todos los personajes y todas las acciones diversas que comprometen al ser en su existencia.

La tragedia es un juego teatral semejante al de los niños, más cerca de Dionisos que de Apolo, una puesta en juego de cada trama que refleja una vivencia colectiva que se integra en la existencia personal. La tragedia se convierte en símbolo de integración de lo real con lo imaginario, de lo externo con lo interno.

imitación el placer que nace de la compasión y del temor, es claro que esto hay que introducirlo en los hechos». (Aristóteles. (2018). *Poética*. Madrid. Gredos. pp. 14, 9-15).

⁴⁰ Jaeger, W. (1993). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 657.

⁴¹ «Háblame, musa, de aquel varón de multiforme ingenio qué, después de destruir la sacra ciudad de Troya anduvo peregrinando larguísimo tiempo [...] ¡oh, diosa, hija de Zeus!, cuéntanos aunque no sea más que una parte de tales cosas» (Homero. (1982). *Odisea*. Bruguera libro clásico. Barcelona. p. 3).

⁴² La creación de estas obras por Homero es una cuestión ampliamente debatida y cuestionada. Más parecen obras en las que se reúnen por escrito distintas narraciones populares y de distintos autores. Para más profundización sobre el tema. (Cfr. Jaeger, W. (1993). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 30-32).

Todos los personajes se dan la mano y dependen los unos de los otros, como en la vida real, sin limitaciones⁴³.

Se puede decir que al reunirse de nuevo alrededor de una escena trágica, toda la audiencia padece las mismas pasiones. No es un *πάθος* pasivo, sino que se abre a un valor potencial prospectivo, un horizonte de posibilidades que une pasado, presente y futuro en un mismo escenario. Así entiende Aristóteles la poesía⁴⁴.

El valor poético de la palabra trágica toca el cogito tácito argumentado por Merleau-Ponty, el cual exige una reflexión sobre lo prereflexivo; nos transporta a un pensar unido al vocablo que nos precede en el tiempo y nos une al espíritu salvaje que toda percepción conlleva y que sirve de pasaje al lenguaje y a su tematización⁴⁵. De este modo, siguiendo de nuevo a Merleau-Ponty, la obra trágica, a modo del psicoanálisis, ayuda a transformar las potencias de muerte que conllevan las fantasías de los personajes trágicos en productividad poética. Gracias a esta percepción adherida a la imitación productiva, la trama trágica se pone en contacto con nuestra experiencia y se objetiviza⁴⁶.

Mimesis y *poiesis* llevan en el sufijo «-is» la actividad operante de la imitación. Imitar es actuar, proyectarse en las acciones de los que merecen ser imitados, sintiéndose personas que obran, seducen y sobrecogen por la universalidad de sus acciones, ya que la mediocridad no es digna de ser imitada al limitarse a la costumbre, es decir, a lo meramente repetitivo. Aristóteles menciona al pintor Polignoto, famoso por las expresiones con que dotó los rostros de sus pinturas, su capacidad para expresar el carácter y las pasiones de sus personajes⁴⁷. Pintura y poesía se unen en un mismo universo al imitar, a través de las imágenes, no directamente a los hombres, sino a sus acciones⁴⁸.

⁴³ «El arte dionisiaco, en cambio, descansa en juegos estructurados, más improvisados y unidos a la embriaguez, con el éxtasis [...] todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos». (Nietzsche, F. (1995). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza. p. 232).

⁴⁴ Aristóteles. (2018). *Poética*. Madrid. Gredos. Nota del traductor en «Introducción». p. 110.

⁴⁵ Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible e invisible*. Nueva Visión. México. p. 158.

⁴⁶ *Ibidem*. p.108.

⁴⁷ *Ibidem*. 1448a 5.

⁴⁸ «Por eso, en efecto disfrutan viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa». (*Ibidem*. 1448b 15-17).

La imaginación sirve de intermediaria entre la acción y el pensamiento para descubrir un amplio horizonte perceptivo preñado de perspectivas que pueden adquirir diversas formas y modelarse a lo largo del tiempo y de los diversos contextos en que la obra se escenifica.

Imágenes que no son, por tanto, cuadros inmóviles, sino percepciones que impulsan a la elaboración y al pensamiento, por lo que la trama de la tragedia no puede ser presentada en largos soliloquios o con acciones tan rápidas que no puedan ser interiorizadas. Ahora bien, tampoco deben de extralimitarse con una actuación excesivamente larga; de lo contrario, la unidad y la visión de conjunto de la obra escaparían a la percepción del espectador.⁴⁹

La percepción, por lo tanto, requiere de «excelentes retratistas», nos dirá Aristóteles⁵⁰, que se atengan a lo necesario y a lo verosímil. El autor, al presentar a sus personajes, debe, por lo tanto, exponer aquellos rasgos de carácter que lo ennoblecen, pero siempre conservando su parecido con las personas reales a las que representa.

Cada época moldeará respecto a sus valores morales y modos de pensamiento las distintas formas de actuar de los personajes. Para Aristóteles, la imitación se hace más intensa gracias a que las artes utilizan distintos medios como el ritmo, el canto y verso, tanto en la tragedia como en la comedia.

Como expansión de lenguaje, se muestran la danza o la música, que son beneficiosas por su capacidad para dar color a las imágenes y hacerlas más impresionantes. También forma parte de este lenguaje, que enriquece nuestras percepciones, saber diferenciar las acciones cómicas de las trágicas. Las primeras tratan de imitar lo ridículo del ser humano; las segundas pretenden resaltar lo mejor y lo peor de él. No obstante, siempre es necesario, tanto en la comedia como en la tragedia, resaltar la diferencia poética entre unas y otras⁵¹. Por otra parte, el

⁴⁹ *Ibidem*, 7. 1451a, 2.

⁵⁰ *Ibidem*. 15, 1454b, 10-15.

⁵¹ Bergson, en su libro sobre la risa, diferencia la comedia de la tragedia, describiendo las características de la primera como alejada del sentimiento, con un lenguaje repetitivo, y con una acción de los personajes que es llevada por la mecanización y la rigidez de los movimientos involuntarios de los actores, que se presentan distraídos, manejados como muñecos por los hilos de sus vicios, vulgares e inconscientes ante la ridiculidad de sus acciones. La tragedia, en cambio, huye de llamar la atención sobre la materialidad de los personajes; estos se presentan, en cambio, atentos a la vida. «Lo que solo nos interesa en la labor del poeta es la

lenguaje presenta diferentes modos de tratar, hablar y referirse al contexto en el que los personajes se mueven y a los objetos que lo pueblan. En efecto, las cosas, los objetos y el entorno que rodean la trama y el conflicto enfocan diferentes situaciones y estados de ánimo. Las acciones realizadas con los objetos, como lanzar, atraer hacia sí o apartarlos de sí, imitan la relación del sujeto y su estado de ánimo con el mundo que rodea al personaje⁵².

Al describir el poeta Sófocles: «pues todos nuestros altares y nuestros hornillos, todos sin excepción, están atestados con piltrafas llevadas por aves y perros del cadáver del hijo de Edipo, en mala hora muerto⁵³», Tiresias habla a Creonte sobre las consecuencias de sus acciones describiendo el estado de los objetos que pueblan una ciudad abandonada de los dioses. Las cosas, en palabras de Merleau-Ponty, cobran un relieve y adquieren distintas perspectivas que suscitan nuevas búsquedas y descubrimientos⁵⁴.

5. A modo de conclusión

Después de lo expuesto anteriormente podemos concluir las siguientes características fenomenológicas en la tragedia basándonos en lo analizado por Aristóteles:

La tragedia introduce en una atmósfera prereflexiva que permite habitar un mundo (*Lebenswelt*) que, sin ser el actual, nos pertenece. El lenguaje trágico, por su carácter metafórico y lateral, convoca un pensamiento prepersonal, tácito, cuya esencia es sumergirnos en los aspectos trágicos de la vida e impulsar a pensar nuevas perspectivas. La estructura operante del lenguaje propio de la tragedia abre el sujeto parlante al mundo, permitiendo así su refundación.

percepción de profundos estados de alma, de ciertos conflictos absolutamente íntimos. Solo percibimos al exterior unos signos de la pasión. Y no somos capaces de interpretar, aunque defectuosamente, estos signos sino por analogía con lo que ya fue experimentado por nosotros». (Bergson. H. (2001). *Oeuvres*. PUF. París. pp. 466-467).

⁵² Como afirma Gadamer, las cosas toman la palabra, son comunidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación (cf. (2003). *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme. p. 347).

⁵³ Sófocles. (1991). *Antígona*. 1015-1020. p. 79.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral. Barcelona. p. 91.

La tragedia compromete, por tanto, la sensibilidad del espectador, provocando una conmoción psicofísica, una catarsis, que liga la conciencia al cuerpo en una «apercepción» provocada por el objeto de la representación trágica y su relación causal con la corporalidad.

El lenguaje trágico, por un lado, nos incorpora al mundo previo y salvaje de toda percepción y sus imágenes patéticas se infiltran en nuestra pasividad perceptiva y emocional. Por otro lado, las acciones de los personajes trágicos convocan al espectador a la actividad. Introspección y acción (invisibilidad y visibilidad) se unen poniendo en suspenso nuestro «yo empírico» provocando el deseo de «crear», traducción original de la palabra *ποίησις*,

El carácter metafórico del lenguaje propio del *πάθος* trágico presenta el significado de los hechos de modo lateral e indirecto, impulsando así a pensar la trama en la confluencia de sensibilidad y concepto.

La relación operante del lenguaje abre una dimensión de unidad entre cuerpo y conciencia, aspecto que siempre ha preocupado a Husserl⁵⁵. Este enlace provoca una comprensión psicofísica inmediata que hace que se viva la tragedia no como algo ajeno y pasado, sino como un campo de búsqueda que adquiere una nueva vida, un *πάθος* comunitario que se da cita en la profundidad de un *umwelt* común.

La tragedia se constituye como un campo perceptivo que sirve de base y punto de partida sobre el que construir una visión esencial del ser humano tanto a nivel subjetivo como objetivo. A la vez, se produce un trasvase intersubjetivo desde la conducta singular del espectador a la del *alter ego* del que se es testigo en el personaje trágico y en la audiencia que coparticipa de la ceremonia trágica, una puesta en escena que hace posible un contacto idético y afectivo en el mismo campo perceptivo⁵⁶.

La obra guía la conciencia sobre ciertos aspectos que podemos denominar «objetos intencionales» y que permiten someterlos a un análisis «eidético», es decir, a un esfuerzo reflexivo capaz de dar un sentido coherente e innovador.

⁵⁵ Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Prometeo, Argentina. p. 73.

⁵⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M. (2004). «Perception d'autrui et le dialogue». En *La prose du monde*. pp. 182-203.

Estos objetos intencionales se abren entonces al diálogo comunitario, ya que el pensamiento se encuentra dentro de la palabra y esta es escuchada de modo transversal en distintas épocas y con distintos públicos, mostrando todo su espesor semántico y su capacidad de desdoblamiento, de este modo «la humanidad aparece como una vida única de individuos y pueblos unidos por relaciones espirituales»⁵⁷.

La fecundidad expresiva de la trama trágica consigue penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente perspectivas encapsuladas a las que se da nueva vida, convirtiéndose en lenguaje encarnado donde el acontecer diacrónico y sincrónico se encuentran en una misma unidad intensiva pedagógica.

El relato trágico, al aparecer en escena, frente a públicos intemporales, mueve a la acción y a la imitación e impulsa a identificarse con los personajes trágicos no como meras figuraciones, sino, tal y como afirma Merleau-Ponty, «como productos de la cultura que siguen teniendo valor después de su aparición y abren un campo de búsquedas en que reviven perpetuamente»⁵⁸.

La permanencia de las obras trágicas, desde su origen, nos revela que forma parte de la tradición vista tal y como la imaginaba Husserl, no como mera supervivencia, sino como sedimento donde aflora una vida nueva, que es la forma más noble de la memoria⁵⁹.

Bibliografía

ARISTÓTELES.

— (1994) *De anima*. Gredos. Madrid.

— (2018). *Poética*. Gredos. Madrid.

GADAMER. (2003). *Verdad y método*. Sígueme. Salamanca.

BERGSON, H. (2001). *Oeuvres*. PUF. París.

HOMERO. (1982). *Odisea*. Bruguera libro clásico. Barcelona.

⁵⁷ Husserl. (1992). *Invitación a la Fenomenología*. Paidós. Barcelona. pp. 83-84.

⁵⁸ Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral. Barcelona. pp. 71.

⁵⁹ *Ibidem*.

HUSSERL, E.

— (1992). *Invitación a la fenomenología*. Paidós. Barcelona.

— (1993). *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

JAEGER, W. (1993). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. México.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2002). «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty». En *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED. Madrid. p. 200.

LEVINAS, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sígueme. Madrid.

MERLEAU-PONTY, M.

(1964). *Signos*. Seix Barral. Barcelona.

(2000). *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona.

(2004). «Perception d'autrui et le dialogue». En *La prose du monde*. Gallimard, París.

(2010). *Lo visible e invisible*. Nueva Visión. México.

(2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Prometeo. Argentina.

NIETZSCHE, F. (1995). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial. Madrid.

OÑATE Y ZUBÍA, T.

— (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dickinson. Madrid.

— (2022). *Lecciones actuales de ontología griega, arcaica y clásica*. Madrid. Dickinson.

SÓFOCLES.

— (1991). *Tragedias*. CSIC. Madrid.

— (1991). *Antígona*. CSIC. Madrid. 1084-1085.

PLATÓN.

— (1992). «Diálogos III». *Fedón. Banquete, Fedro*. Gredos. Madrid.

— (1992). «Diálogos IV». *La República*. Gredos. Madrid.

Recibido 30-07-2024

Aceptado 23-10-2024

LEVINAS, LA FENOMENOLOGÍA Y MÁS ALLÁ. FIDELIDADES E INFIDELIDADES

LEVINAS, PHENOMENOLOGY AND BEYOND. FIDELITIES AND INFIDELITIES

Berta SÁENZ ALMAZÁN
Universidad de Barcelona
bsaenz@ub.edu

RESUMEN: Emmanuel Levinas aprendió a pensar y a “trabajar en filosofía” gracias a Husserl y, posteriormente, a Heidegger. De ellos alababa la sospecha ante una pretendida objetividad a la que accedería la razón, y la exploración de las intencionalidades afectivas que caracterizan la experiencia humana. Sin embargo, aunque se declaraba abiertamente heredero de la fenomenología, se empeñó en salirse de ella. Levinas consideró que el discurso filosófico había allanado el camino a las atrocidades del siglo XX, y pretendió reorientarlo hacia un encuentro con la alteridad que suspende el movimiento usual de la conciencia, compuesta en su totalidad de representación, dominio y asimilación. Así pues, intentó hablar en el lenguaje de aquello que lo funda y que se le escapa, para que el pensamiento dejara de ser un monólogo sin orientación e incluso un prelude de la violencia. Investigaremos cómo revisa Levinas su herencia fenomenológica y filosófica en general, y cómo responde a ella abriéndole nuevos caminos.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, Heidegger, Husserl, Levinas, alteridad, violencia

ABSTRACT: Emmanuel Levinas learned to think and “work in philosophy” thanks to Husserl and, later, Heidegger. He praised their suspicion of an alleged objectivity to which reason could access and the exploration of affective intentionalities that characterize human experience. However, although he openly declared himself an heir of phenomenology, he insisted on distancing himself from it. Levinas considered that philosophical discourse had paved the way for the atrocities of the 20th century, and he intended to reorient it by focusing on an encounter with otherness that suspends the usual movement of consciousness—all of it being representation, domination, and assimilation. Thus, he tried to speak through the language of that which founds and escapes language itself, so that thought would cease to be a lost monologue and even a prelude to violence. We will investigate how Levinas revisits his phenomenological and overall philosophical heritage, and how he responds to it by opening new paths.

KEYWORDS: Phenomenology, Heidegger, Husserl, Levinas, Otherness, Violence

Emmanuel Levinas aprendió a pensar y a “trabajar en filosofía”, como él mismo decía (1982, p. 30), gracias a Husserl y, posteriormente, a Heidegger. Declarándose abiertamente heredero de la fenomenología, presentó su pensamiento como un intento de salirse de ella, de hablar en el lenguaje de aquello que lo funda y se escapa irremediabilmente de él. Una filosofía que no se deba a esta raíz oculta, conceptualmente escurridiza, sería, a sus ojos, un monólogo desorientado e incluso un preludio a la violencia. Veamos cómo revisa Levinas su herencia fenomenológica y, en general, filosófica, y cómo responde a ella abriendo nuevos caminos.

1. Fenomenología: escuela para pensar

Con Edmund Husserl, el joven Levinas descubrió la posibilidad de ejercer el pensamiento de forma rigurosa y metódica, sin limitarse a repetir los dogmas que grandes mentes afirmaron en el pasado (1982, p. 30). En retrospectiva, Levinas considera que la enseñanza principal de Husserl consiste en el ejercicio de remontarse a la apertura subjetiva —o intencionalidad— que determina el objeto que se nos aparece; es decir, ante toda “presencia hecha y acabada, [ejercer] una desconfianza mayor hacia lo que se impone de modo natural al saber, hecho mundo y objeto, pero cuya objetividad en realidad taponan y estorban la mirada que la fija” (1982, p. 31). Dado que la intencionalidad que tematiza Husserl es una actitud, una apertura afectiva, Levinas encuentra en la filosofía husserliana una pista que nunca abandonará: la considera la “primera contestación radical, en el pensamiento occidental, de la prioridad de lo teórico” (1982, p. 31). Esta exploración de lo afectivo más allá de lo conceptual (1949, pp. 90-91), que acompaña toda nuestra experiencia, descarta el acceso a una objetividad desprovista de sentido o de comprensión (1949, p. 89). Según Levinas, esta forma de hacer filosofía encuentra una expresión paradigmática en Heidegger y su *Sein und Zeit*. Sus análisis de la angustia, del cuidado y de la mortalidad le parecen “un ejercicio soberano de la fenomenología [...] en extremo brillante y convincente” (1982, p. 37).

Esa “intencionalidad axiológica” que Levinas lee en Husserl y en Heidegger le permite pensar una forma de existir irreductible al saber. A su vez, Levinas la utiliza para hablar de la relación con el otro como un problema eminentemente ético en lugar de cognoscitivo. Según él, “la relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por

ver en ello la ruptura de la intencionalidad” (1982, p. 32), una afirmación que sintetiza la continuidad y la discontinuidad con la fenomenología husserliana. Philippe Nemo, en sus agudas conversaciones con Levinas en Radio France, señala explícitamente que esta investigación constituye la senda del pensamiento levinasiano. Sin embargo, si dejáramos aquí la revisión que hace Levinas de sus maestros, parecería que entre ellos se mantiene una plácida herencia, un aprendizaje sin demasiadas turbulencias. Pero, entonces, ¿por qué habla Levinas de ruptura? La razón es que en dicha revisión también hallamos algunas críticas penetrantes.

Levinas presenta el pensamiento de Husserl como “una filosofía de la libertad” (1949, p. 87), y lo más sorprendente es que, más adelante, esta etiqueta se presentará como una profunda objeción. A nivel descriptivo, Levinas señala que, en Husserl, el sentido de las cosas lo otorga la luz de la conciencia; es decir, que nada —ni objetos, ni pensamientos— tiene sentido sin ser comprendido. Asimismo, afirma que la forma de la existencia personal consiste en ser libre, en coincidir consigo mismo¹: toda existencia tiene forma de reflexión, dado que la conciencia determina la aparición de los objetos en sus propios términos. En su descubrimiento del mundo, el sujeto se sorprende ante su propio reflejo, en cierto sentido. He ahí el carácter de cerrazón del pensamiento sobre sí, que lo condena al solipsismo: “La intencionalidad [...] caracteriza a una mónada” (1949, p. 88). Además, en Husserl, la conciencia, dice Levinas, se caracteriza por su capacidad de desvincularse del mundo, de lo otro, de excusarse, de ser independiente de lo que la rodea (1949, p. 88). Por eso mismo, Levinas habla de la experiencia personal como “lo Mismo” (*le Même*): el reino de la libertad ganada a base de la soledad.

El problema se agrava con Heidegger. Levinas señala que el filósofo alemán piensa la existencia estrictamente en términos de comprensión —aunque no sea meramente teórica—. Y, en todo comprender, Levinas lee un gesto de asir, de dominar, de asimilar. Incluso ante la imposibilidad de comprender la muerte, Heidegger, según Levinas, describe la existencia en términos de comprensión, aunque sea hablando de su fracaso (1949, p. 157).

¹ Levinas (1949, p. 87): “La fenomenología no responde únicamente a su necesidad de un saber absolutamente fundado: éste se subordina a la libertad que expresa la pretensión de ser un yo y por relación al ser origen. Desde ese momento el saber que descansa sobre evidencias, sin secreto para ellas mismas, reconociendo su alcance y su sentido, es el modo mismo de la existencia personal y libre”.

Sin duda, hay lectores que liman las diferencias entre autores, que defienden que la trascendencia se encuentra de manera seminal en Husserl (Liberton, 1979; Dalton, 2014; Finegan, 2012) o que se puede cuestionar que la comprensión heideggeriana sea totalizante (Keyes, 1972; Gak, 2014). Pero la recepción mayoritaria de Levinas interpreta su pensamiento atendiendo a la distancia que el pensador toma con dichas influencias, y encuentran la razón de esta separación en la poca atención —por no decir directamente la exclusión— a la alteridad del otro que implica tanto la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana (Achrati, 2006; Hansel, 2010; Miller, 2007; Peperzak, 1998; Salanskis, 2010; Sebbah, 2006). Aunque mencionemos lecturas secundarias, recurriremos principalmente a la lectura directa de los textos levinasianos para situar dicha cuestión. Veamos cómo expresa Levinas las consecuencias de un sujeto cuya forma habitual de estar en el mundo es comprendiéndolo, y por qué le parece problemático.

2. La crítica: nadie responde

La lectura levinasiana de la fenomenología nos presenta la libertad y el dominio como características de la forma automática de existir de todo ser humano. Lo problemático de este pensamiento del ser consciente y libre es que nos predispone, según Levinas, a los peores horrores: somos seres que, a fin de cuentas, solo se deben a sí mismos. Y, curiosamente, esto significa deberse al empeño irracional por sobrevivir, por seguir siendo, por perseverar en el ser —el *conatus essendi*, dirá Levinas, apropiándose de este concepto spinoziano—.

Recordemos que, después de su periodo de formación filosófica, Levinas fue testigo de la época más oscura de la Europa contemporánea, el sangriento siglo XX, siendo, además, un judío que cargó con la suerte y la condena de todo superviviente. Para Levinas, esas masacres no son más que la expresión más cruenta de un caldo de cultivo que siempre está ahí: el empeño por existir, el desprecio hacia el otro cuando no suma a mi propio interés, la soledad y la desorientación; en definitiva, nuestra forma habitual de estar en el mundo.

Presentaremos la manera en que Levinas piensa esa existencia desorientada, libre e inmanente, desde la noción del *il y a*. A continuación, nos preguntaremos qué tipo de sujeto habita este escenario y, también, anhela evadirse de él. Exploraremos las falsas salidas de esta situación (el trabajo, el alimento, el conocimiento, etc.) para detenernos en el potencial del sufrimiento y de la cercanía con la

muerte, que suspenden los poderes del yo y descubren en él otra capacidad más apta para vivir de otra forma: su sensibilidad, su pasividad. A este sujeto abatido se le abre lo que Levinas llamará la “situación de lenguaje” —que solo presentamos sin ahondar en ella—, en la cual el sujeto ya no está solo. Esta relación con el otro o relación ética implica repensar lo humano y el ideal de paz, para descubrirnos en un mundo de hablantes, de seres solicitados que responden unos ante otros.

2.1. *Il y a*

Aunque hayamos hablado mayoritariamente de Husserl, la obra de Levinas podría leerse como un diálogo —o una ferviente discusión— con Heidegger. Pese a la admiración por los análisis mencionados, Levinas también encuentra en Heidegger una de las peores advertencias de a dónde nos puede llevar un pensamiento animado por el poder. Dicho de otra forma, una filosofía desconectada del deseo de alteridad, de la acogida de la debilidad del otro. No es de extrañar que Levinas piense la existencia en los lúgubres términos del *il y a* (“hay”), que contrastan con la comprensión heideggeriana del ser como *es gibt* (“se da”): lo que nos viene dado, que se da gratuitamente (1947a, p. 12). Por el contrario, en la descripción levinasiana del ser no encontramos ninguna generosidad, sino más bien una constatación fría de que las cosas son, que están ahí, que hay un campo de existencia. Pero este escenario es totalmente impersonal, inhumano, desamparado. Repasemos las expresiones que nos facilita Levinas para acercarnos a ese concepto.

De entrada, se trata de un paisaje marcado por la neutralidad y, más aún, por la indiferencia. Indiferencia que debe entenderse en primer lugar en un sentido literal: ausencia de diferencia, homogeneidad y, por tanto, imposibilidad de orientación. En esta línea, Levinas indica que en el *il y a* se pierde la distinción entre la interioridad y la exterioridad. Así pues, encontramos la descripción de una extrema soledad. Igualmente, se utiliza la imagen de la noche para enfatizar esa ausencia de referencias, esa exclusión de la luz, de las formas reconocibles; una situación en la que “No hay discurso. Nadie nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye” (1947a, p. 12). Esta ausencia presente es lo que permite a Levinas describir el *il y a* como “la vuelta a la nada de las cosas y personas” (1947a, p. 70), matizando a continuación que no se trata de una nada pura: hay presencia, el silencio “se oye”, pero no hay nada concreto y definido que se oiga o se vea.

Probablemente, la manera más visual de referirse al *il y a* es recurrir a la experiencia del insomnio (1947a, pp. 81-83). En ella coinciden la indeterminación de la noche y la presencia secuestrada del insomne, que se despersonaliza: no nos sentimos dueños de la propia conciencia, no podemos escoger dormir, sino que nos encontramos entregados a un velatorio anónimo: “la noche misma vela. Ello vela” (1947a, p. 82). La falta de control se relaciona con la imposibilidad de salir de ese marco nocturno, la “necesidad de asumir su carga para siempre” (1947a, p. 75).

Levinas insiste, además, en que esta situación no se vive desde la mera neutralidad: a pesar de no sentirse sujeto —porque ser sujeto implica cierto control sobre la propia existencia, una referencia corporal y local que se pierde en la indeterminación del *il y a*—, la atmósfera está saturada de miedo e inseguridad, aunque no haya nada concreto que temer (1947a, p. 70). “El roce del hay es el horror” (1947a, p. 72), dice Levinas, y añade décadas más tarde que al horror lo acompaña el enloquecimiento, cercano a la experiencia del insomnio. En definitiva, se trata de una situación absurda, de un “des-astre” (1982, p. 47): nos hemos quedado sin norte, sin compañía, sin descanso, sin palabras, sin rostros. Solo una presencia sofocante.

Más allá de esta sugerente presentación del *il y a*, son especialmente útiles las aclaraciones del concepto que nos facilita el autor. Por un lado, precisa a qué se refiere cuando habla de la soledad de existir, concediendo que, literalmente, no podemos tener una experiencia absolutamente independiente o desatada de los otros. Pero, aun así, la relación con nuestra existencia es, eso sí, intransferible:

Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. [...] Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. [...] mi relación con el existir, una relación interior por excelencia (1947b, pp. 80-81).

Levinas descarta la ingenuidad de entender la situación humana como la de un Robinson Crusoe o como la incomunicabilidad de un contenido de conciencia, y la describe como “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir” (1947b, p. 82). Por otra parte, teniendo en cuenta esta unidad indisociable, podemos preguntarnos entonces cómo es que Levinas describe el *il y a* como

una situación de existencia y de presencia sin existente, sin sujeto. La respuesta que nos ofrece Levinas permite entender el registro de esta experiencia como un ejercicio imaginativo: “Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*” (1947b, p. 84).

El resultado de este ejercicio es la ausencia de todas las cosas vivida como presencia (1947b, pp. 86-87). No obstante, no debemos considerar que esto se trate de una mera abstracción sin relación alguna con nuestra experiencia real, sino que, como afirma Erika Soto citando a Catherine Chalié, el *il y a* “en ningún sentido es ‘primero’. [...] el hay no constituye un estado del mundo que haya quedado atrás, sino una de sus posibilidades permanentes y hasta una de sus tentaciones más dramáticas” (Soto, 2014, p. 35). Ahora bien, la proximidad con nuestra experiencia tampoco implica tomar literalmente las imágenes de Levinas, como si quisiera hablarnos de un estado al que solo accede la persona insomne, ahogada en medio de la noche. Por eso mismo, él indica que hay noches en pleno día (1974a, p. 71).

También resulta útil contextualizar esta reflexión sobre el ser como presencia impersonal en el panorama intelectual europeo de la época, en el cual encontramos formulaciones coetáneas paralelas, propias de un nihilismo desorientado, del desencanto del mundo y la pérdida de horizontes de sentido. Josep Maria Esquirol (2021), por ejemplo, presenta el concepto levinasiano del *il y a* junto a la reflexión de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), en el que el pensador alemán describe la angustia como experiencia fundamental, así como en comparación con la náusea de la novela homónima de Sartre (*La Nausée*, 1938), que pone nombre a la vivencia de la propia contingencia y absurdo. El mismo Levinas, en la entrevista con Nemo, enmarca el intento de salir del aislamiento del existir que anima *Le temps et l'autre* en el tema existencialista del momento: la soledad de la existencia (1982, p. 52).

La experiencia histórica que da forma a estas reflexiones desalentadas son las dos guerras mundiales y, con ellas, la imposibilidad de dar sentido a un sufrimiento tan atroz. El discurso sobre el sentido, que hasta entonces se había construido como teodicea ante los males del mundo —aunque no siempre fuese Dios el apoyo de la justificación— redundaba en la defensa de un sentido o de un orden moral a un nivel cognitivo, algo presente en el mundo, ya fuera en el despliegue de la historia o en la naturaleza o razón del ser humano. Esta vía queda

completamente descabezada, y el acta de esta conmoción resuena en la náusea sartriana, en la angustia heideggeriana y, evidentemente, en el *il y a* levinasiano. Sin embargo, la filosofía de Levinas es un discurso sobre el sentido que ya no depende del saber ni pretende justificar y comprender el asesinato, al mismo tiempo que se hace cargo de la orfandad extrema de la época.

Otro concepto clave que utiliza Levinas para reflexionar sobre los peligros del escenario impersonal, en el cual el sujeto no tiene voz y queda reducido a una existencia irrisoria dentro de un movimiento que lo supera, es el de la totalidad. Esta noción se despliega en la primera gran obra de Levinas, que marca distancias ya insalvables con su herencia previa: *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961). Desgraciadamente, no podremos detenernos en este concepto, que solo presentaremos de manera extremadamente sucinta.

La totalidad pone nombre a toda creación humana —Estado, Patria, Dios o cualquier identidad— que subsuma al individuo. Este, anclado en su soledad, ansía algo otro o mayor que él y termina convirtiéndose en una pieza dentro de una máquina que persigue el mismo *conatus*, pero mucho más peligroso a causa de su poder colectivo. No es de extrañar, a fin de cuentas, que Levinas escogiera esta palabra, dado su parentesco poco casual con otra: totalitarismo. Y, siendo más explícito, afirmará: “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico” (1982, pp. 66-67). Así pues, la totalidad da nombre a la mentalidad subyacente que anima la creación de totalidades, una postura intelectual antagónica a Levinas; una perspectiva que valora lo general, universal e impersonal, por encima de lo singular e individual, que debe ser subsumido por el primero. Levinas considera que la filosofía occidental lleva al extremo esta mentalidad, que también llama “filosofía de lo Neutro”. Encuentra este gesto totalizante en Hegel, evidentemente, con su enaltecimiento de la razón impersonal, desde la cual las perspectivas individuales no son más que imperfecciones, versiones parciales de una verdad completa e inhumana; pero también en el último Heidegger, quien otorga más importancia al ser que al ente (1961, pp. 336-337).

Partiendo de la cercanía entre la mentalidad o filosofía de la totalidad y la guerra (1961, pp. 13-14), Levinas muestra que, en una situación bélica, las personas no cuentan: lo que cuenta es su servicio a lo que las engloba, a un concepto abstracto de Nación, de Patria o de Bien contra un Mal enemigo. En sus palabras:

los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los gobiernan a su pesar. Los individuos toman prestado a esta totalidad su sentido [...]. La

unicidad de cada presente se sacrifica [...] lo único que cuenta es el sentido último, lo único que transforma a los seres en ellos mismos es el último acto (1961, p. 14).

En el fenómeno bélico, la persona es totalizada en un colectivo sin rostro y sacrificada por una palabra en mayúsculas, sea cual sea. Levinas considera que llegamos a este escenario extremo porque el camino está allanado por un determinado paradigma según el cual la realidad, el ser o la verdad se entienden como algo neutro, como objetividad y como racionalidad o sistema. Y, en esa mentalidad, el desprecio al individuo, a las personas de carne y hueso, está garantizado.

2.2. *El sujeto como posición*

Volviendo a la existencia como escenario impersonal y anónimo, nos preguntamos qué tipo de sujeto irrumpe en esta escena, cómo funcionamos de base como seres que aparecen, se afirman y quieren perseverar en la existencia. Veremos cómo Levinas tematiza el yo en sus primeras obras, todavía cercanas a su formación fenomenológica.

El concepto que utiliza Levinas de entrada para hablar del sujeto es la “hipóstasis”. Este término teológico consiste en un nombre abstracto derivado de un verbo que significa “colocarse por debajo”, con la connotación de “mantenerse firme”, “plantarse” y “no ceder terreno”. La definición sigue así: “La palabra ‘hipóstasis’ por lo tanto denota un ser substancial distinto o un reino de realidad de cierto tipo” (Cohon, 2018, trad. propia). Aunque no nos interesa demasiado el contexto original de esta idea, la definición citada permite orientarnos en el texto levinasiano. Situándola en sus términos, en la tensión entre lo singular y lo universal, la hipóstasis centra la descripción del sujeto en el polo de lo singular, en ser una sustancia individual.

Recordemos que el marco de aparición de la hipóstasis es el ser en general, el *il y a*, la existencia anónima. En medio de este plano homogéneo, aparece un punto: un yo, una posición, alguien capaz de recibir un nombre. Desde entonces, la existencia se somete al existente, es su atributo; el sujeto es “dueño del existir” (1947b, p. 91).

Levinas despliega una serie de conceptos que caracterizan al yo, como cuerpo, posición, presente y conciencia² (1947a, pp. 84-104). Todos ellos son ángulos desde los que se aborda una misma condición: la de un ser que se afirma como separado de la existencia en general y de los demás. De este modo, la posición es el terreno donde se levanta el yo, que posibilita la conciencia como refugio en el que replegarse, que es inseparable del cuerpo, y que se piensa al margen del tiempo como corriente impersonal, reivindicando el presente o instante como propiedad del yo. Ahí reverbera la independencia y libertad de la conciencia respecto a sus contenidos que Levinas aprendió de Husserl (Dalton, 2014, p. 23; Achрати, 2006, p. 475).

Más allá de esta brevísima presentación, constatamos que el sujeto así descrito reúne todas las características que, en la historia de la filosofía moderna, se le habían atribuido: la soberanía, la agencia, la libertad y el dominio de sí mismo. Levinas condensa este imaginario en el carácter “viril” del yo (Levinas, 1947b, p. 91). Sin embargo, el filósofo presenta la existencia como un arma de doble filo: a la vez que se somete al existente, pesa sobre él. Así se describe la materialidad en *Le temps et l'autre* (1947b, p. 93), como una mezcla entre el triunfo sobre el *il y a* y, al mismo tiempo, un lastre para el sujeto, que ya no puede sino arrastrarse, protegerse y perseverar en su existencia. Esta condición paradójica también se describe como el desdoblamiento de mi ser en tener (1947b, p. 101) o el encadenamiento del “yo” (*moi*, el sujeto libre, agente, que es inicio) y el “se” o el “sí mismo” (*soi*): “El existente se ocupa de sí mismo” (1947b, p. 93).

Se descarta, por tanto, la idea de un sujeto trascendental únicamente libre: no hay existencia sin cuerpo y el cuerpo concreta el peso de ser³. En la misma línea, en *De l'existence à l'existant*, se describe el vínculo trágico entre libertad y responsabilidad, al que nos hemos referido como el encadenamiento entre ser y tener:

La libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad, condición de la cual es aquélla. La paradoja más profunda del concepto de libertad es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, ya no libre. Sólo el ser susceptible de comienzo en el presente carga con el bulto de él mismo (1947a, p. 97).

² Erika Soto (2014, pp. 37-42) señala, alternativamente, los conceptos de posición, conciencia, presente y yo.

³ Levinas (1947a, pp. 23-32, 33-40; 1947b, pp. 93-95, 108-109) reflexiona sobre esta cuestión a través de los análisis fenomenológicos de la pereza, el esfuerzo, el trabajo y el cansancio.

Cabe notar que la responsabilidad de la que habla este fragmento nada tiene que ver con la responsabilidad que tematiza Levinas a partir de *Totalité et Infini*, que no se refiere a la propia existencia, sino que es indisociable de una situación plural; es decir, que se da ante el otro.

¿Pero no existe alteridad para el sujeto? ¿Qué se dice de todo lo que no es él, como el mundo, lo que conoce, lo que transforma o lo que disfruta?⁴ Efectivamente, Levinas concede que las primeras salidas de sí mismo que experimenta el yo pasan por la relación con el mundo. En el contacto con el mundo, en la vida cotidiana, el sujeto experimenta un cierto “olvido de sí mismo”, se separa y se libera de sí. Así podemos interpretarlo cuando afirma: “La moral de los ‘manjares terrestres’ es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella” (1947b, p. 103). Sin embargo, cada interacción con lo externo cae bajo un esquema de alimentación, en el que el sujeto se satisface y vuelve a sí. El sujeto se alimenta de experiencias, de sustancias, de relaciones sociales... Y, en todos los casos, asimila lo externo a sí mismo:

en la satisfacción de la necesidad lo extraño del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad, lo real que yo mordía se asimila; las fuerzas que estaban en lo otro se vuelven fuerzas mías, se vuelven yo (toda la satisfacción de una necesidad es en algún aspecto alimento). Gracias al trabajo y a la posesión, la alteridad de los alimentos entra en lo Mismo (1961, p. 139).

Por tanto, todo nexo con el mundo acaba siendo una falsa salida. Sin embargo, al leer el fragmento anterior, podríamos suponer que el conocimiento, en su movimiento clásicamente descrito como contemplación desinteresada que refleja el mundo, es la oportunidad para el sujeto de trascender el retorno infinito a sí mismo. Pero Levinas es implacable: “Permanecer siendo el mismo es representarse algo” (1961, p. 135)⁵. También en el saber el sujeto somete a su medida aquello

⁴ No reproducimos toda la elaboración del sujeto a través del “vivir de...”, que resulta en la habitación, el trabajo, la posesión, el desarrollo de la inteligencia para mantener la vida más allá del disfrute inmediato de los elementos, con garantías, con dominio del tiempo, con un cobijo. Para profundizar en este tema, remitimos a Levinas (1961, pp. 115-204), así como a estudios que presentan estas cuestiones de manera más accesible: Soto (2014, pp. 37-56) y Salanskis (2011, pp. 129-137).

⁵ Levinas (1961, p. 134): “Retengamos por ahora que la estructura de la representación, como determinación no recíproca de Otro por Mismo, es precisamente el hecho, por Mismo, de ser presente, y, para Otro, de estar presente a Mismo. Lo llamamos Mismo porque en la

con lo que entra en contacto, lo encaja en el concepto, lo asimila. Es interesante notar la estrecha relación que vincula la teoría y la acción en Levinas. En *Totalité et Infini*, leemos esta complicidad entre la visión, símbolo de la teoría, y la mano como representación de la acción y la transformación del mundo: “para la mano se ha abierto paso, se ha proyectado ya al menos, la visión de su meta. La representación es ese proyecto mismo, que está como inventando la meta que se ofrecerá como conquistada a priori a los actos” (1961, p. 134). Aquí encontramos una entre las diversas formulaciones levinasianas de una cuestión profusamente debatida en la filosofía contemporánea, también por sus maestros, que criticaron la ingenuidad de los saberes científicos o de cualquier saber que se pretenda “objetivo”.

En definitiva, la salida del yo no se encuentra en el mundo, puesto que el mundo para Levinas se identifica con la realidad que el sujeto percibe únicamente desde el paradigma de la alimentación-asimilación, el reino de la inmanencia y de la soledad. Recordemos que Levinas toma la noción de mundo de la fenomenología, de donde aprende que el mundo es aquello que aparece, aquello que se abre ante el sujeto, que se manifiesta y a lo que podemos acceder desde distintas intencionalidades que, en cualquier caso, lo desvelan. Levinas añadiría algo más: el yo nivela todo lo que toca, piensa o transforma; lo domina. Por eso, la experiencia subjetiva del mundo recibe el nombre de “lo Mismo” en la obra de 1961. De esta forma, Levinas explicita que el núcleo del sujeto es un proceso incesante de autoidentificación que, sin ser mera tautología, se reconoce por todas partes y neutraliza la alteridad⁶. Lo Mismo recibe también el nombre de “egoísmo” (1961, p. 147), que podemos interpretar sencillamente como egocentrismo: el mundo se ordena desde mí; yo soy el centro y la medida de todo. Igualmente, se lo equipara con el “psiquismo” o la “vida interior”, que se afirma y se consolida al separarse de la totalidad (1961, p. 52). La totalidad es siempre un discurso en tercera persona⁷, mientras que “la interioridad está esencialmente vinculada a la primera persona del yo” (1961, p. 56). Justamente esa resistencia a la totalidad, esa inadecuación entre la vida del yo y cualquier discurso totalizador, recibe la

representación el yo pierde, precisamente, su oposición al objeto: se borra esta para que resalte la identidad del yo pese a la multiplicidad de sus objetos, o sea, precisamente, el carácter inalterable del yo.”

⁶ Levinas (1961, p. 31): “El yo no es un ser que siempre permanece mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que pasa”.

⁷ De ahí todo el tratamiento levinasiano de la historia (el discurso sobre las obras del yo que objetiviza al sujeto) como forma de totalidad. Como muestra, véase Levinas (1991, p. 37).

denominación más desconcertante que hemos encontrado hasta ahora: la del “ateísmo”. El yo siempre es un sujeto ateo. Leemos en Levinas:

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa: el ser separado se mantiene solo en la existencia [...] se vive fuera de Dios, cabe sí, en la propia casa; se es yo, egoísmo. El alma – la dimensión del psiquismo, el cumplimiento de la separación – es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos, pues, una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino (1961, p. 56).

Manteniéndonos en el esfuerzo de leer a Levinas y resistir a los significados habituales de los términos que utiliza, encontramos en Jean-Michel Salanskis una ayuda para entender el ateísmo como una actitud vital más que como una posición teórica u opinión (Salanskis, 2011, p. 170). Por su parte, Levinas lo describe como la condición de un ser que, sin ser *causa sui*, es independiente. Pero esa independencia también tiene un sentido específico: se refiere al auto-centramiento o egocentrismo del sujeto, una existencia sin trascendencia, sin alteridad. Así lo confirma Salanskis, quien, después de recordarnos el bucle yo-mundo-yo propio tanto de la satisfacción como del conocimiento, señala que la lógica del sujeto consiste en “nunca está realmente descentralizado o afectado por un exterior radical: se basta a sí mismo y no carece de nada, porque no entra en perspectivas ajenas a su propio ciclo” (Salanskis, 2011, p. 169, trad. propia). He aquí una descripción paradigmática del hombre como medida de todas las cosas, que, como indica Levinas, significa también “como no medido por nada [...] que no debe nada [...] a Otro” (1961, p. 59). La eventual desconsideración hacia el otro es, de hecho, otro nombre para hablar de la libertad que la teoría permite al sujeto: “una forma de relacionarse con los acontecimientos, pero conservando el poder de no estar implicado en éstos” (1947a, p. 57). El yo es libre porque puede desvincularse, porque puede no comprometerse (1947a, p. 103), porque puede recluirse en una interioridad sin puertas ni ventanas. La descripción más extrema de esta “existencia para sí” dice así: “es para sí como es para sí ‘un vientre hambriento que no tiene oídos’, capaz de matar por un trozo de pan [...] como el saciado que no comprende al hambriento y se dirige a él como filántropo ante el miserable, ante una especie extraña” (1961, p. 126).

Aquí tenemos todos los elementos de un escenario que nos es familiar: la indiferencia respecto al otro, el ahogo y el tedio (1961, p. 32) de un plan homogéneo en el que el *il y a* reaparece detrás de la hipóstasis. Volvemos a estar allí, pero ahora desde el proceso de autoidentificación del yo, de lo Mismo. No nos

puede extrañar que el anhelo de evasión que nos ha acompañado hasta ahora atraviese, insatisfecho, las falsas salidas que el yo tiene a su alcance. De hecho, este desencanto recoge una de las evoluciones más claras de las obras tempranas de Levinas respecto a *Totalité et Infini*. En los primeros textos, la hipóstasis aparece como un verdadero triunfo sobre el *il y a*, a pesar de la condición paradójica del ser corporal (ser y tener). La conciencia y el cuerpo se describen, precisamente, desde el poder del yo para evadirse del ser. Pero, como indica el propio Levinas en la revisión de estas obras de finales de los años cuarenta (1947a, pp. 13-15; 1982, pp. 49-50), la desneutralización del ser y la superación del *il y a* no se logran a través de la hipóstasis.

En este sentido, resulta esclarecedora la reflexión de Josep Maria Esquirol sobre el sujeto y la distinción que propone entre el “sí mismo” y el “uno mismo” (Esquirol, 2015, p. 89). El “uno mismo” y todos sus esfuerzos por perseverar, a pesar de parecer muy propios del individuo y de su afirmación singular, no son más que movimientos impersonales. En términos levinasianos, obedecen a la ley de la supervivencia o del ser, del *conatus essendi*. Nada nuevo bajo el sol. Pero ya el joven Levinas, en 1949, después de presentar la obra de sus maestros principales, Husserl y Heidegger, se preguntaba: ¿esto es todo? ¿No hay otra forma de ser más allá de la asimilación del mundo —y, especialmente, del otro hombre— bajo la luz abrasadora de mi conciencia?

¿Pero la relación del hombre con el ser es solo ontología? ¿Comprensión o comprensión inextricablemente mezclada con la incomprensión, dominación del ser sobre nosotros en el interior mismo de nuestra dominación sobre el ser? Para decirlo de otra manera, ¿la existencia se cumple en términos de dominación? [...] ¿El hombre [...] no mantiene con el ser una relación diferente a la del amo o a la del esclavo, a la de la actividad o a la de la pasividad? (1949, p. 157)

Esta pregunta marca el inicio del camino de pensamiento propio de Levinas, quien, habiendo aprendido de otros, desea ir más allá hacia aquello que queda impensado o tergiversado en palabras que no lo conciernen: la relación con la alteridad. Como sabe quien haya leído a Levinas, a partir de ahora la salida de lo Mismo ya no se pensará en el movimiento de ponerse, sino en el de deposición. No en el interés por ser, sino en un desinterés que está en las antípodas de la indiferencia.

2.3. *Renacimiento: el sufrimiento y la muerte*

La salida no se cuece en el saber ni en la conciencia ni en la libertad, sino en la sensibilidad del sujeto. La afectividad en Levinas va de la mano del acento en la interioridad como separación y, a su vez, en la impugnación del predominio de la representación, que queda desmentida por la mera existencia corporal⁸. Todos estos elementos demuestran la atención deliberada hacia nuestra situación concreta, el mundo de la vida, la herencia que Levinas recoge de la fenomenología⁹ y que permite reivindicar lo que la racionalidad abstracta había eclipsado: la sensibilidad (Liberston, 1979).

Levinas se interesa por el carácter pasivo de la sensibilidad y se esfuerza en separarlo de nuestra comprensión habitual de la pasividad como mera recepción de información sensible, como un momento de un proceso activo de conocimiento (Levinas, 1961, pp. 207-214). Por el contrario, considera que lo más propio de la sensibilidad no forma parte del proceso cognitivo, sino del contacto con una alteridad que, sin que podamos comprenderla, nos afecta, sobrepasando nuestros poderes como sujetos. Sin llegar todavía al escenario ético que más interesa a Levinas, él señala que este contacto también se da, a pesar del sujeto, ante el sufrimiento extremo y la muerte.

Ya en *Le temps et l'autre*, encontramos una descripción del sufrimiento y de la inminencia de la muerte como situaciones en las que la virilidad del sujeto se pone radicalmente en cuestión, porque el yo se encuentra “encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo” (1947b, p. 112). Levinas se sorprende de que estas experiencias no hayan recibido la atención debida en la filosofía. Respecto a

⁸ Levinas (1961, pp. 139-140): “El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: ‘prestar sentido’ a todo. [...] El mundo en que vivo no es sencillamente la contraparte o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituidora, sino que es condicionamiento y anterioridad”.

⁹ Levinas (1991, pp. 13-15): “el conocimiento del ser en general – u ontología fundamental – presupone *una situación de hecho del espíritu que conoce*. [...] Esta posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad, no como hechos que se ofrecen a la intelección sino como el acto mismo de intelección, esta posibilidad de mostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender y la ‘intención significante’ – una posibilidad descubierta por Husserl, pero que Heidegger ha vinculado a la intelección del ser en general – constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. [...] Pensar ya no es contemplar sin comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado – acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo”.

la muerte, constata que es “una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; [...] extraño a toda luz, y que hace imposible toda asunción de una posibilidad, y a pesar de todo lugar en el que nosotros nos hallamos presos” (1947b, p. 112). Para profundizar en las posibilidades de esta grieta en los poderes del sujeto, damos un salto en el tiempo para aterrizar en un artículo de madurez titulado “El sufrimiento inútil” (1982). Este texto comienza definiendo el sufrimiento por oposición al saber, como vivencia de lo insoportable, absurdo, lo que es “denegación y rechazo de sentido” (1991, p. 115). Al mismo tiempo, el sufrimiento nos catapulta hacia el escenario ético: no podemos evitar que nos golpee la demanda de auxilio del otro que emerge en medio del dolor, de la impotencia, del abandono, de lo que lleva la marca de lo inasumible, que ninguna explicación podrá consolar. Anticipando el escenario ético que será su principal preocupación, Levinas indica que la única forma de responder a este sufrimiento es desde el orden “interhumano”, desde el alivio que ofrece la curación, la compañía, la ayuda que no busca justificar y explicar, sino apaciguar el dolor. A estos gestos los llama “lo humano” y, también, “lo médico”. No podemos evitar citar las líneas de este texto conmovedor, dejando sin explicar muchas de las ideas a las que apunta:

el problema ético fundamental planteado por el dolor “para nada”: el problema ético inevitable y prioritario de la medicación que es mi deber. El mal del sufrimiento – pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad –, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? Apertura originaria al auxilio en la que se impone – a través de una demanda de analgesia más imperiosa, más urgente en su clamor que toda demanda de consuelo o de aplazamiento de la muerte – la categoría antropológica primordial, irreductible, ética, de lo médico. En lo interhumano se dibuja un más allá del sufrimiento puro, intrínsecamente insensato y condenado, sin salida, a sí mismo. [...] Esa atención prestada al sufrimiento de otro que, a través de las crueldades de nuestro siglo – a pesar de tales crueldades y a causa de ellas –, puede afirmarse como el nudo mismo de la subjetividad humana a punto de erigirse en un supremo principio ético – el único incontestable – y de gobernar las esperanzas y el disciplinamiento práctico de grandes agrupaciones humanas (1991, pp. 117-119).

Este artículo de 1982 nos devuelve al contexto histórico del pensamiento de Levinas, que es el testimonio de un sufrimiento extremo e inútil. Y la constatación que sigue al fragmento citado es la del fin de la teodicea; es decir, el intento de hacer razonable el sufrimiento justificándolo, totalizándolo, bajo un concepto general —Levinas pone como ejemplos la bondad absoluta de Dios, la naturaleza o el progreso de la Historia (1991, p. 119)—. La experiencia del sufrimiento inútil se resiste a entrar en una lógica salarial, por la cual esperaría ser recompensada. Levinas sitúa ese fin de la teodicea en la conciencia que emerge en el siglo XX, marcado por “en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el estalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya” (1991, p. 121). Y, de todas estas masacres, destaca el Holocausto como el paradigma de ese sufrimiento gratuito.

La experiencia del siglo pasado despierta lo que, en un artículo de 1986, Levinas llama “la mala conciencia del europeo”, una inquietud que perfora la confianza en la Razón como solución de todos los males, como camino hacia la paz: “Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad. [...] Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, [...] pero al final, también, milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas” (1991, p. 223). Lo más interesante de este texto no radica en confirmar por enésima vez el fracaso del proyecto moderno ilustrado, sino en que esta mala conciencia se presenta como un “terror ante el asesinato”, “escándalo de la indiferencia ante los sufrimientos ajenos” (1991, p. 224); en suma, como horror ante la propia capacidad de justificar lo injustificable para dormir en paz. Este es el escenario del pensamiento levinasiano, de su empeñada pregunta por el sentido, por algo que brille como un faro en medio de la debacle. La mala conciencia ante el sufrimiento y el fin de la teodicea clausuran la investigación cognitiva del sentido para abrirnos a lo que, según Levinas, es la verdadera salida del ser: “la ruptura de la esencia es ética” (1974, p. 39).

3. Abismarse más allá de la filosofía: la situación de lenguaje

En definitiva, Levinas busca hacer sitio a la alteridad contradiciendo la lógica de la perseverancia en el ser que acompaña tanto a las sustancias individuales como a las entidades abstractas (las totalidades) que habitan el mundo humano. ¿Se trata entonces de acabar con el sujeto para que emerja lo otro, lo que lo supera, lo deshace, lo que se anuncia en el sufrimiento y la muerte? Nada más

lejos de la verdad: el interrogante que anima su búsqueda es cómo, sin perder de vista nuestra condición vulnerable y limitada, sin dejar de ser sujetos, podemos hacer espacio a la solidaridad y la resistencia a la indiferencia. ¿Cómo abrimos a la relación con el otro, con lo que nos permite detener la lógica de dominio y asimilación de la realidad, sin disolvernarnos completamente, sin retornar al anonimato del *il y a*? Levinas dirá: ¿cómo mantener una relación personal con la alteridad? En sus palabras:

¿Cuál es esta relación personal que difiere del poder del sujeto sobre el mundo y que no obstante preserva su personalidad? ¿Cómo puede darse una definición del sujeto que resida en cierto modo en su pasividad? ¿Hay en el hombre otra soberanía diferente de esa virilidad -, de ese *poder del poder*, de captar lo posible? (1947b, p. 125).

Levinas encuentra esta respuesta en la relación con el otro entendida como la situación básica de toda comunicación o lenguaje, a la que también llama “situación de verdad”. La escena de lenguaje será el ángulo desde el que introduciremos esta relación tan particular, para solo presentar la deriva que separa a Levinas de su herencia filosófica anterior y que se considera hoy en día su mayor aportación al pensamiento.

Al hablar de la situación de lenguaje, el autor no se refiere a cualquier interacción en la que intercambiamos palabras. De hecho, en este punto se hace eco de toda la crítica de la filosofía contemporánea al lenguaje, que ya no puede pretender ser el reflejo de una verdad objetiva ni un medio impoluto de un verdadero contenido de una razón a otra. Más bien, el lenguaje mismo contamina todo lo que se dice con el peso de la historia, de las opresiones hechas gramática, de lo que invisibiliza y de lo que deforma. Así, leemos que las palabras son engañosas: “son producto de la historia, de la sociedad, de lo inconsciente, disimulan las mentiras ante los demás y ante el propio mentiroso” (1991, p. 45). Esta cita proviene de un artículo de 1954, en el que Levinas describe el racionalismo como el trabajo de crítica incesante de lo que decimos, que cuestiona la posición del pensador y el contenido de su discurso. De esta forma, concluye que todo conocimiento, todo contenido del saber y de la comunicación, descansa en condiciones que lo hacen necesariamente parcial. Así pues, ningún discurso es dueño de su origen (1991, p. 45). Esto es evidente en las críticas estructuralista,

psicoanalítica o marxista que sellan la filosofía de la sospecha¹⁰ y se ceban en su predecesora, la filosofía de las Luces. Sin embargo, el mismo texto se interroga sobre lo que, en medio del discurso, no se reduce a mera fantasmagoría. Y ese “punto fijo” reside en el interlocutor. Cuando hablamos, observa Levinas, damos crédito a la existencia y verdad de aquel que nos escucha o de aquel que nos habla, y precisa que esta “fe o confianza no significa aquí una segunda fuente de conocimientos, sino aquello que está presupuesto por todo enunciado teórico [...] fuera de estas modalidades [de duda o de certeza], la fe es el cara a cara con el interlocutor sustancial” (1991, p. 45).

En *Totalité et Infini*, Levinas profundiza en lo propio del lenguaje, enfatizando la validez del interlocutor, al que no se accede desde el conocimiento —no se le convierte en tema, en objeto, de nuestra conciencia—. La situación humana es, para Levinas, una situación de lenguaje; nuestro mundo “es un mundo en el que se habla y de lo que se habla” (1961, p. 202). Por eso mismo, afirma que la verdad que nos interesa no se desvela, no se comprende —en una clara referencia a Heidegger—, sino que se expresa (Miller, 2007, p. 256). La función primordial del lenguaje es, por tanto, la expresiva. Y, retomando el artículo anterior, Levinas explica que:

El lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca. Ciertamente, no consiste en invocarlo como representado y pensado, pero esto sucede justamente porque el intervalo entre el mismo y el otro —en el que se sostiene el lenguaje— no se reduce a una relación entre conceptos, sino que [...] el otro [...] le convierte [al mismo, al yo] en hablante (1991, p. 46).

Sin duda, Levinas no niega que se puedan hacer otras cosas con el lenguaje, como estudiar los componentes químicos del hierro o insultar a alguien. Tampoco ignora que, a través de la palabra, podamos otorgar a una persona otros papeles que el de interlocutor, como desdeñarlo, condenarlo a muerte o prohibirle que hable. Lo que señala es que todos estos usos del lenguaje presuponen un “intervalo” extraordinario, una relación entre yo y otro que nos posiciona como hablantes. Desde el punto de vista del yo —que es la perspectiva que Levinas se empeña en no abandonar nunca, en su compromiso con la situación de vida concreta—, el sujeto es solicitado por el otro a hablar y, al hacerlo, presupone a

¹⁰ Expresión acuñada por Paul Ricoeur para referirse a Marx, Nietzsche y Freud, a quienes llamó “los maestros de la sospecha”.

alguien que no es idéntico al tema del que habla y al que dirige sus palabras. El detonante y destinatario de mi hablar es el otro.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974) mantiene el interés por la situación de lenguaje, que en esta obra se piensa desde conceptos nuevos: el Decir y el dicho. El Decir equivale a lo que hemos presentado como lo propio del lenguaje, la función expresiva; es decir, una relación no alérgica y no totalizadora entre yo y el otro, el “sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se disemine en vocablos” (1974, p. 262). Por otra parte, el dicho son, justamente, los vocablos, el contenido del lenguaje, que siempre es susceptible de sospecha y crítica, como decíamos antes. Lo que Levinas privilegia en esta diada es, evidentemente, el Decir, que llama también “verdad”. Recordemos que la verdad no se entiende en este contexto como correlación entre el *logos* y el ser (1974, p. 77), entre lo dicho y un mundo objetivo, que es lo que clásicamente se ha atribuido al lenguaje: su función enunciativa, apofántica, descriptiva, que trabaja al servicio del conocimiento. La verdad, el Decir, es, tal y como leemos en un artículo de 1985, “la responsabilidad respecto a otro que ordena las preguntas y respuestas del decir mediante la ‘no-presencia’ o la ‘apresentación’ del interlocutor” (1991, p. 192). Esta última referencia a la no presencia no significa literalmente que no haya interlocutor. En el marco de una filosofía heredera de la fenomenología, la presencia equivale a todo lo que cae bajo la luz de la intencionalidad, de la conciencia, del mundo; todo lo que el sujeto convierte en tema, en objeto, anulando toda alteridad. Desde esta perspectiva, el interlocutor, el otro, no puede estar presente en nuestra conciencia, pero nos toca, nos afecta, en nuestra sensibilidad. Insistimos una vez más en que la verdad que se expresa en la situación de lenguaje no es conceptual, no es un tema. Más bien, se trata de una forma de ser como ser singular en relación con otro ser singular que es otro y que no me es indiferente; la única manera de que se dé en el mundo la pluralidad: yo soy, pero el otro —y los otros— también.

4. Otros horizontes: repensar el lenguaje, lo humano y la paz

En resumidas cuentas, lo propio del lenguaje es el hecho de que siempre se dirige a alguien y que, inversamente, se inicia como respuesta a una invocación (1991, p. 46). El hecho de que ese alguien no se aborde desde el conocimiento es la forma de proteger su alteridad, aquello en él que escapa a nuestra representación. La alteridad se traduce en la introducción de lo nuevo, la imprevisibilidad

y la falta de control que el yo no puede sino asumir en la situación de lenguaje (Levinas, 1991, p. 19; 1961, pp. 67, 211).

La escena de lenguaje tal y como la hemos descrito abre una posibilidad insólita para el yo, en la que, sin desaparecer en ninguna totalidad, está sin embargo descentrado: se suspenden sus poderes de dominio y conocimiento, de disfrute y satisfacción. Pero no se pierde; de hecho, Levinas insiste en que es en esa situación que el yo se produce como ser singular y personal. Tengamos presente que los movimientos típicamente egocéntricos de perseverar en el ser a toda costa son considerados por el autor como gestos finalmente impersonales en los que asedia el *il y a*. En la situación de lenguaje, en cambio, me encuentro interpelado o afectado directamente: alguien me habla a mí, alguien me pide que yo responda. No se trata de un movimiento que empiece en mí, pero en la elaboración de una respuesta, el yo verdaderamente personal emerge (1974, p. 76).

Lo más significativo del lenguaje es lo que esta situación conlleva a nivel ético. La relación ética descansa en un contacto con el otro que no anula su diferencia, pero que, como anticipábamos, está en las antípodas de la indiferencia: es solicitud y respeto. Por eso, se dice que la estructura del lenguaje “anuncia la inviolabilidad ética del Otro” (1961, p. 219). Dejamos atrás la neutralidad del ser, el absurdo de perseverar por perseverar, para experimentar un “vuelco radical —que va del conocimiento a la solidaridad” (1974, p. 209). En la ruptura que propicia la comunicación, el sujeto se transforma: queda despojado de su virilidad, sale de la lógica del ser y de la coincidencia consigo mismo (1947, p. 209). Y se abre a algo nuevo: a una responsabilidad frente al otro que tiene como modelo la respuesta a una interpelación.

Además, el gesto de responder a la expresión del otro da paso a nuevos ideales orientadores¹¹. Por un lado, una idea de paz asociada a una relación sin violencia con la alteridad (1961, p. 219), que permite que tanto yo como el otro seamos. Así define Erika Soto la esencia del lenguaje: la pluralidad de interlocutores que no se absorben en ninguna relación, la posibilidad de ponerme en relación con el otro (Soto, 2014, p. 67) y, especialmente, el descubrimiento en el sujeto de su poder de hospitalidad y acogida (Soto, 2014, p. 72). Por otra parte, se anticipa también una nueva imagen de la excelencia humana, que se disocia de la inteligencia como astucia, como virtud estratégica de someter o manipular lo otro,

¹¹ Esta idea se desarrolla en Sáenz (2023, pp. 187-204).

y se asocia, en cambio, a una racionalidad que habla, que es capaz de instaurar la situación de lenguaje, de abrirse al otro sin dominarlo (Levinas, 1991, p. 20).

Así pues, en el lenguaje se anuncia una posibilidad en nosotros de algo que es “más precioso para el alma que la plena posesión de sí mismo por sí misma”, y que encuentra su expresión paradigmática en la relación con el otro, en la relación ética. Justamente, el distanciamiento de sus maestros, Husserl y Heidegger, consiste en que sus pensamientos no son receptáculos adecuados para los requerimientos de la ética (Achrati, 2006, p. 473). La subjetividad de que habla Levinas recoge la herencia fenomenológica en todo lo que respecta a la recolección, la interioridad y el mundo —al ser, en resumidas cuentas—, pero se caracteriza por un movimiento de trascendencia hacia la alteridad (Achrati, 2006, pp. 475-476; Liberston, 1979, p. 500). Así pues, a diferencia de Husserl, la suspensión de la actitud natural o irreflexiva de estar en el mundo que supone la reducción fenomenológica no implica un movimiento introspectivo, sino una relación fuera del yo, la relación ética que llama la culminación de toda liturgia (Finegan, 2012, p. 291; Hansel, 2010, p. 14, 17). La alternativa a la soledad de existir, a la peligrosa inercia de todo sujeto que quiere sobrevivir, pasa por una ruptura de la intencionalidad y de la luz de la conciencia. Bajo todos sus nombres, al otro hay que recibirlo desde el misterio, para que su voz nos afecte y despierte en cada uno una alternativa al poder, un lenguaje de hospitalidad y de atención que, en Levinas, es la paz más fiable que nos podemos ofrecer.

Referencias bibliográficas

- ACHRATI, A. (2006). Deconstruction, ethics and Islam. *Arabica*, 53(4), 472–510. <http://www.jstor.org/stable/4057645>
- COHON, R. (2018). Hume’s moral philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/> (último acceso: 10/05/2023).
- DALTON, D. M. (2014). Phenomenology and the infinite: Levinas, Husserl, and the fragility of the finite. *Levinas Studies*, 9, 23–52. <https://www.jstor.org/stable/26942952>
- ESQUIROL, J. M. (2015). *La resistència íntima: assaig d’una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- ESQUIROL, J. M. (2021, 18 de junio). En diàleg amb Lévinas. Conferència en el Ateneu Barcelonès. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6AwahN9Biuc>

- FINEGAN, T. (2012). Levinas's faithfulness to Husserl, phenomenology, and God. *Religious Studies*, 48(3), 281–303. <http://www.jstor.org/stable/23260027>
- GAK, M. (2014). Heidegger's ethics and Levinas's ontology: Phenomenology of pre-reflective normativity. *Levinas Studies*, 9, 145–182. <https://www.jstor.org/stable/26942957>
- HANSEL, J. (2010). Beyond phenomenology: Levinas's early Jewish writings. *Levinas Studies*, 5, 5–18. <https://www.jstor.org/stable/26942886>
- KEYES, C. D. (1972). An evaluation of Levinas' critique of Heidegger. *Research in Phenomenology*, 2, 121–142. <http://www.jstor.org/stable/24654228>
- LEVINAS, E. (1947a). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin. [(2006). *De la existencia al existente* (P. Peñalver, Trad.). Madrid: Arena Libros].
- LEVINAS, E. (1947b). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France. [(1993). *El Tiempo y el Otro* (J. L. Pardo, Trad.). Barcelona: Paidós].
- LEVINAS, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin. [(2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (M. E. Vázquez, Trad.). Madrid: Síntesis].
- LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff. [(2020). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (M. García-Baró López, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme].
- LEVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff. [(2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (J. M. Ayuso Díez, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme].
- LEVINAS, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris: Fayard et Radio-France. [(2008). *Ética e Infinito* (J. M. Ayuso Díez, Trad.). Madrid: La Balsa de la Medusa].
- LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Bernard Grasset. [(2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (J. L. Pardo, Trad.). Valencia: Pre-textos].
- LIBERTSON, J. (1979). Levinas and Husserl: Sensation and intentionality. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 41(3), 485–502. <http://www.jstor.org/stable/40883394>
- MILLER, J. H. (2007). Derrida enisled. *Critical Inquiry*, 33(2), 248–276. <https://doi.org/10.1086/511493>
- PEPERZAK, A. (1998). Levinas' method. *Research in Phenomenology*, 28, 110–125. <http://www.jstor.org/stable/24659052>
- SÁENZ ALMAZÁN, B. (2023). ¿Com cuidar en temps ateus? La interpel·lació de l'altre en Butler i Levinas. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Recuperado de <https://tesisred.net/handle/10803/688890>

- SALANSKIS, J.-M. (2010). The early Levinas and Heidegger. *Levinas Studies*, 5, 43–64.
<https://www.jstor.org/stable/26942888>
- SALANSKIS, J.-M. (2011). *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*. Paris: Klincksieck.
- SEBBAH, F.-D. (2006). *Levinas, une philosophie de la débâcle*. Presses Universitaires de France.
- SOTO MORENO, E. (2014). *Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Recuperado de <https://tesisenred.net/handle/10803/276159#page=1>

Recibido 21-08-2024

Aceptado 25-11-2024

POR QUÉ EL CUERPO VIVIDO SÍ EXISTE I. CRÍTICAS AL PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA DE CLAUDE ROMANO

WHY THE LIVED-BODY DOES EXIST I. CRITIQUES ON CLAUDE ROMANO'S EXISTENTIALIST THOUGHT

Guillermo SANTIAGO SALINAS
Universidad Católica de Córdoba
guillermosalinas@ufasta.edu.ar

RESUMEN: La noción fenomenológica de cuerpo vivido (*Leib*) es posiblemente una de las contribuciones más importantes y representativas que la tradición iniciada por Husserl ha desarrollado. Este concepto, junto al asociado cuerpo objetivo (*Körper*), ha sido últimamente puesto en duda en la exposición del pensador francés Claude Romano. Inspirado por el existencialismo de Heidegger, el autor galo demuestra su sello fenomenológico distintivo al intervenir en la problemática antropológica de la relación cuerpo/mente. A partir de un análisis de su postura, se presentan, en esta primera parte de nuestro desarrollo, algunas críticas que serán continuadas, en una ulterior disquisición, por una caracterización de su tratamiento antropológico.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, problema mente/cuerpo, antropología, ontología, doctrina de esencias

ABSTRACT: The phenomenological notion of the lived-body (*Leib*) is possibly one of the most important and representative contributions that the tradition initiated by Husserl has developed. This concept, as much as the associated objective body (*Körper*), has recently been questioned by the exposition of the French thinker Claude Romano. Inspired by Heidegger's existentialism, the French author demonstrates his distinctive phenomenological view by intervening in the anthropological problem of the mind/body relationship. From an analysis of his position, in this first part of our development, some critiques are presented that will be continued, in a further disquisition, by the description of his anthropological treatment's characteristics.

KEYWORDS: Phenomenology, Mind/Body Problem, Anthropology, Ontology, Doctrine of Essences

1. Introducción

Hace ya tres años, en la vigésima publicación de una revista internacional sobre filosofía, se ha dado acceso a una traducción al español de la conferencia titulada *Why the Lived-body does not exist* del pensador francés Claude Romano.¹ Esta traducción, realizada por Elkin Gutiérrez, ofrece una verdadera posibilidad de acercamiento, en nuestro idioma, a los postulados del autor galo en torno a la problemática filosófica mente/cuerpo y la perspectiva y conceptualización fenomenológica del cuerpo vivido.

Hallándonos en desacuerdo con ciertas afirmaciones y argumentos del filósofo francés, hemos decidido establecer brevemente algunas críticas posibles a la mencionada presentación, a la par que a otro de sus escritos, dedicado a la misma materia de investigación y nombrado *After the Lived-body*.² Ambos títulos serán aquí objeto de nuestro análisis en su conjunto, de manera que pueda argüirse en favor de la existencia y uso de la distinción fenomenológica *Leib/Körper* y la noción específica de cuerpo vivido en el marco de una concepción realista del ser humano y del cosmos.

Atendiendo a la importancia otorgada en la tradición fenomenológica, y fuera de ella, a la noción de cuerpo vivido, nos proponemos aquí señalar la relevancia de utilizar en filosofía un concepto analógico de cuerpo, a la vez que criticar un uso cerrado de dicha noción para hacer referencia al cuerpo humano y animal.³ Esto lo intentaremos llevar a cabo, en primera instancia, esclareciendo de manera analítica la propuesta de Claude Romano, a fin de desentrañar los principios fundantes de su postura y evidenciar potenciales contradicciones o

¹ Nacido en Francia en 1967, Romano es doctor en filosofía y ha sido director de la revista *Philosophie* entre 1994 y 2003. Es profesor en la Universidad de París Sorbonne-París IV, miembro de los Archivos Husserl de París y autor de múltiples libros y artículos acerca de filosofía fenomenológica publicados en variadas revistas académicas internacionales. La traducción a la que aquí nos referimos es Romano, C. (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 20, 120-136.

² Se trata de Romano, C. (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review*, 49 4, 445-468. Este artículo, hasta hoy, se encuentra publicado en inglés y francés, de suerte que las citas directas hechas en adelante en español a partir de este texto corresponden a traducciones propias. Asimismo, evocaremos a otras obras del autor para esclarecer la descripción analítica. La edición francesa fue publicada como Romano, C. (2013). “Après la chair”, en *Journal of French and Francophone Philosophy*, XXI 2, 1-29.

³ Cf. Sanguinetti, J.J. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar., 87.

argumentos infundados. Esto constituirá el objetivo de esta primera parte de nuestra exposición.

En una parte segunda de nuestra exposición, designada *Por qué el cuerpo vivido sí existe, II: La antropología del cuerpo vivido y el problema mente-cuerpo en Claude Romano*, presentaremos de forma sintética la concepción antropológica del autor en virtud de sus rasgos fundamentales, derivados de su argumentación en torno al cuerpo vivido. Asimismo, intentaremos cotejar, a esto último, un enfoque ontológico apropiado en torno al problema mente/cuerpo, promoviendo una comprensión de la corporalidad viviente que exhiba la posibilidad de integración y fundamentación de la noción fenomenológica de *Leib* en una ontología de los grados del ser y de la vida.

2. Análisis crítico de la propuesta de Claude Romano

La perspectiva ofrecida por Romano, según sus afirmaciones, dice ser fenomenológica y sin intención de presentar paradojas en sí misma,⁴ siendo su objetivo el de impugnar la existencia de la distinción entre *Leib* y *Körper*, no sólo bajo el modelo de Husserl, sino en todas sus modalidades.⁵ Su visión sigue, como principio epistemológico implícito (y por momentos, explícito), su concepción del mundo de la vida o *Lebenswelt*, mas no según la propuesta de Husserl, sino acorde a la nueva visión del autor francés. A partir de dicha noción, Romano determina en su discurrir, por un lado, las posibilidades de la fenomenología – en tanto tratamiento de los fenómenos accesibles bajo un ángulo de primera persona – y, por otro, sus consecuentes afirmaciones antropológicas y psicológicas (cognitivas, afectivas, conductuales). Así, mediante un esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento, indaga en sus efectos alrededor de la problemática de la relación entre cuerpo y mente.

⁴ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 120.

⁵ Cf. *Ibid.*; Romano, C. “After the Lived-body”, 455.

2.1. El mundo de la vida como principio epistemológico

Según la posición de Romano, la pregunta por el *corps propre* es de profunda importancia en términos fenomenológicos.⁶ Sin embargo, “la legitimidad del concepto de *Leib* en sí mismo y de su legado en la tradición fenomenológica nunca ha sido cuestionada como tal”:⁷ hemos fallado tanto al considerar las descripciones del cuerpo vivido y sus prejuicios, como al no cuestionarlos, puesto que esta noción responde a los criterios de un marco teórico específico.⁸

Dicho marco teórico general es el de la moderna revolución científica, que se constituye a partir de la adopción del moderno uso unívoco del término naturaleza.⁹ Bajo este, el *kosmos* ha sido privado de su teleología intrínseca y ha sido reducido a una totalidad de sistemas materiales junto a sus interacciones causales. Las propiedades que el universo posee independientemente del sujeto cognoscente (cualidades primarias) han sido separadas de aquellas que únicamente tienen lugar en relación con una mente y sus órganos sensoriales (cualidades secundarias). Lo objetivamente cognoscible sólo significa aquí lo científicamente, en términos modernos de ciencia empírica, comprobable o aceptable.¹⁰ He aquí un extrañamiento, según Romano, entre la posibilidad de la mente y su existencia irreductible a la materialidad, frente a un mundo que sólo puede aceptarse en términos fisicomatemáticos.

La visión moderna comprende, según el autor, dos salidas: reducir la mente a materia en términos puramente neurofisiológicos, siguiendo al materialismo y naturalismo, o mantener una posición de esencial heterogeneidad entre la mente y la naturaleza, mecánicamente determinada, según la posición adoptada por el dualismo y el idealismo. Esta segunda posición es, según el pensador,

⁶ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 445.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. *Ibid.* Por esto, el autor sostendrá una actitud de pretensión de rigurosidad fenomenológica radical, siguiendo el principio husserliano, de raigambre filosófico racionalista y positivista, de la falta de presupuestos y de crítica de prejuicios (*Voraussetzungslosigkeit*). Este supone “la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud”; Husserl, E. (2006). “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, en *Investigaciones lógicas, I*. Madrid, Alianza Editorial, 227-230 [§7].

⁹ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 445.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 446.

intrínsecamente gnóstica.¹¹ En fin, ambos yerran en intentar describir la realidad bajo el pretexto de que solo existe una descripción legítima del mundo, aquella basada en términos físicos.¹²

Frente a este reduccionismo, Husserl falla en desarrollar su crítica a las ciencias señalando la pretensión de la descripción unívoca de la realidad, para luego perpetrar una visión unívoca también. Su concepto de *monde de la vie* responde a un uso de dicha criticada visión específicamente y, a la vez, se encuentra sujeto al *Ego* trascendental, manteniendo la posición teorética,¹³ posteriormente criticada por Heidegger.¹⁴ La resolución introducida por Romano se condensa en reafirmar una visión pura, contra la visión unívoca de la realidad, sosteniendo que “los objetos de la ciencia, de hecho, continúan dependiendo del mundo de la vida”¹⁵, originándose en ellos y debiéndose comprender como una construcción teórica derivada y secundaria.¹⁶

En la nueva visión de Romano, nuestro conocimiento de las esencias es falible y revisable, y no reposa sobre ninguna garantía absoluta con la excepción de la sola garantía disponible en filosofía: la argumentación.¹⁷ El mundo de la vida, por tanto, debe partir de una fenomenología realista, pero no naturalista, cientificista o reduccionista. Esta debe basarse en una ontología ingenua (pre-teórica) del mundo de la vida, no como apéndice de la ontología científica, sino

¹¹ Cf. *Ibid.*

¹² Cf. *Ibid.*, 448.

¹³ Cf. *Ibid.*, 449-450.

¹⁴ Cf. Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita, 73-98.

¹⁵ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 449.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 449-450.

¹⁷ Cf. Romano, C. (2016). “Pour un réalisme du monde de la vie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 279. Esto puede representar, en cierto sentido, una limitación de las fronteras fenomenológicas en tanto *verum ipsum factum* a partir de la práctica argumental, puesto que evidencia una reducción del conocimiento al ámbito de la verdad lógica, apartada de la verdad ontológica y, a la vez, de la vida misma en tanto horizonte de interacción con el mundo. Esta separación de las palabras y las cosas en sí podría considerarse un nominalismo académico sofisticado, con el que nos interrogaríamos acerca de la validez de una descripción específica como la ofrecida para la universalidad de casos donde se halla un cuerpo vivido. Consideramos, se halla aquí, una aporía. El autor considera necesario sostener una doctrina de esencias de modo que no se caiga en un neonominalismo lingüístico como en el caso del convencionalismo. Sin embargo, no es claro esto en su descripción de la corporalidad humana en los artículos analizados, en cuanto no ofrece definiciones de la corporalidad ni de la humanidad.

como ontología fundamental. Su perspectiva del mundo de la vida realista exige deshacerse de la pretensión de realizar una descripción verdadera en términos absolutos, una descripción de las cosas en sí, debido a la falibilidad del conocimiento humano.¹⁸

Asimismo, aquí la independencia del mundo de la vida respecto del Yo es una independencia relativa o parcial, puesto que todo conocimiento obedece a intereses teóricos humanos. La verdad científica depende de la inquisición e investigación: no son separables, pues son todas ellas relativas a los procesos humanos. La descripción última del en sí de las cosas corresponde siempre a una visión teorizante, absolutista o metafísica-idealista.¹⁹ Así, el concepto de *Lebenswelt*, aún cuando su uso – a nuestro parecer – no se halla fundado de modo suficiente y es meramente instrumental a fin de la superación de la imagen científica del mundo, es postulado por el autor como el límite del conocimiento.²⁰

En acuerdo con su postulado del *monde de la vie*, Romano mantiene una distinción entre dos tipos de visión del mundo, siendo la primera originaria, primaria, preteórica e ingenua (*naïve, naif*) y, la segunda, derivada, secundaria, teórica y crítica. Entre estas afirma haber una continuidad. Sin embargo, sus postulados indican un pasaje entre ambos momentos como experiencias de etapas estancas por su asimetría, en el sentido positivista del término. No se trata de un desarrollo orgánico, vivo y vital del pensamiento en consideración de su proceso de maduración con sus condicionamientos, y carece de confianza en la capacidad especulativa humana. Bajo este rasgo, las producciones científicas en tanto idealizaciones son propias del momento crítico y no del ingenuo, y las descripciones científicas se basan sobre descripciones primarias o primitivas, siendo siempre entre ellas asimétricas. El mundo de la vida vivido es origen y ámbito originario del conocimiento científico, mientras que este último es promotor de perturbación y corrupción.²¹

En esta posición adoptada por Romano, en que la única garantía filosófica es la argumentación y no el conocimiento de esencias, no es claro cómo son adquiridos/conocidos los principios y leyes fundamentales del proceder lógico, cómo es capaz el filósofo de avanzar en el razonamiento de acuerdo a aquellos

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 284.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

²⁰ Cf. Romano, C. "After the Lived-body", 457.

²¹ Cf. *Ibid.*, 453-455.

principios y cómo este proceder racional puede predicar, en última instancia, de lo existente con verdad.²² Todo objeto ajeno al mundo pre-teorético, dado sensitivamente al sujeto en primera persona como fenómeno,²³ es dependiente y creado por hipótesis: no importa la abundancia de evidencia a nuestra disposición en favor de la teoría celular del organismo, hipótesis explicativas intervienen en la identificación de lo que pretendemos observar. “Pero ninguna hipótesis interviene cuando identificamos perceptivamente un cuerpo vivo en nuestro ambiente perceptual”.²⁴ De esto, sugiere Romano dos consecuencias: 1) no existe el *Körper* en sí mismo y, por tanto, no debe haber distinción entre este y el Leib; 2) el problema mente-cuerpo supone la problemática de que el cuerpo sea objetivo y físico, pero como esto es una mera idealización, ya no hay problema aquí a resolver, mirando desde una perspectiva fenomenológica radical.²⁵

El siguiente problema, según el autor, es describir al cuerpo propio sin los usos ordinarios del lenguaje repletos de hipótesis de las descripciones científicas. Romano delimitará el cuerpo propio según las fronteras del cuerpo fenomenal. Su rasgo fundamental no es que sea alma o cuerpo, sino que se presenta al ser vivo según su modo: como ser vivo en el mundo de la vida.²⁶ Así, lo que podemos describir de un ser humano son sus rasgos físicos y psicológicos, siendo el cuerpo tanto un aspecto de su ser como su identidad total. No existen, en su visión, más razones formales a partir de las que se pueda lograr una descripción

²² Acerca del conocimiento de los principios y la necesidad de la admisión del conocimiento de los existentes, ver Sanguineti, J.J. “7. El conocimiento personal de los primeros principios”, en *Cuerpo, mente y ser personal*, 151-172.

²³ Aquí se destaca el carácter radical empírico-fenomenista de la posición (ontológico-gnoseológica) de Romano, que reduce lo dado (en el cosmos y la historia, a la persona humana) a lo fenoménico y, esto último, a lo perceptible, declarando como imposible el conocimiento de la naturaleza intrínseca de lo dado. Su formulación corresponde a un modelo hermenéutico-lingüístico en que los entes representacionales son composiciones lógico-fenomenológicas a partir de datos sensibles. Este fenomenismo sutil, académico y aparentemente anticientífico es consecuente a sí mismo al denostar la evidencia fundada de la naturaleza (*quoad se*) en favor de encomiar la descripción de los aspectos de las cosas percibidas (reducidas a su dimensión fenoménica, esto es, sus modos de aparecer, determinaciones fenomenales o cualidades sensibles) como único proceder en el conocimiento según los límites del conocimiento humano (*quoad nos*). No deja de ser un punto de partida ontológico y lingüístico indemostrable admitido antes de todo discurrir filosófico. Esto es también visible en: Romano, C. (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N°23-24, 85-110.

²⁴ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 453.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 454.

²⁶ Cf. *Ibid.*

más distintiva, delimitadora y esclarecedora de la realidad. Un ser humano como totalidad es un cuerpo adosado con ciertas capacidades, como, por ejemplo, el atributo de la aptitud intelectual, de suerte que no hay aquí un todo esencial compuesto entre elementos como el cuerpo y la mente, ni una potencial distinción lógica correspondiente en razón de tales elementos. Únicamente al reificar la mente en nuestra conciencia, asevera, es que podemos distinguirlas como distintas entidades.²⁷

Consideramos posible vincular e incluso subordinar esta concepción fenomenológica radical del *Lebenswelt* como principio epistemológico a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. La propuesta de Romano, bajo nuestra perspectiva, acaba por ser una interpretación existencialista del mundo de la vida husserliano. Esto puede ser tenido en cuenta a partir de las siguientes características:²⁸ la primacía del aparecerse (pre-teórico) de las cosas sobre toda elaboración subjetiva (teórica), junto al rechazo de la reflexión como posición teórica (*theoretische Einstellung/Setzung*) previa a la vivencia y de los contenidos previos o presupuestos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*) que condicionan la mirada del sujeto histórico en el mundo; el imperativo reafirmado de descripción interpretativa y directa del sentido objetivo dado y vivido en persona (*leibhaftig*), – aquí esbozado al modo de un fenomenismo que prioriza lo existente perceptual (i. e., modos de aparecer, determinaciones fenomenales o cualidades primarias y secundarias) por sobre toda esencia dada –; la exigencia de la inmediatez, de tomar las cosas tan pronto como son dadas en el mundo circundante (*Umwelt*), derivando a segundo plano la actividad teórica; la reconducción del proceso cognoscitivo a su origen, es decir, a la percepción pre-reflexiva de las cosas en su estado puro;²⁹ y la comprensión de la visión descriptiva teórica como sujeta a la constante e inevitable deformación de lo dado, puesto que “si intento explicarlo teoréticamente, el mundo circundante (*Umwelt*) se derrumba”.³⁰

Sin embargo, la *Lebenssympathie* propuesta por Heidegger, liberada del compromiso de la actitud teórico-reflexiva, era orientada por la intención

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ Cf. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 73-98.

²⁹ Cf. Basso Monteverde, L. “Heidegger y el problema del a priori en la configuración del *Umwelterlebnis*”, en Catoggio, L.; Basso, L. (comps.). (2012). *Textos, significado y mundo: aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 192; 194.

³⁰ Cf. Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder, 104; GA 56/57: 89.

hermenéutica de mostrar la estructura de la vida fáctica, según la vivencia de la evidencia (*Evidenz*) y la intuición interpretativa (*reines Verstehen, hermeneutische Intuition*), repetición subjetiva que recupera el acontecimiento originario (*Ereignis*) dado y aparecido con su sentido propio (*Sinn*). No hay para Heidegger un fenómeno vacío, sino una formulación inteligible a auscultar y una posterior comprobación (*Ausweisung*) de lo visto.³¹

Para Heidegger, el fenómeno que se coloca en el lugar de lo dado, al ser suprimido su verdadero sentido, esto es, su carácter significativo, se diluye en una mera cosa provista únicamente de cualidades.³² Por el contrario, en la vivencia de la donación de la cosa misma, es captada de manera inmediata su verdad de modo que es posible en aquella primera la plenificación o cumplimiento (*Erfüllung*). Se trata de “reconocer en su totalidad el sentido inherente a la misma en relación a la comprensión del hombre sin requerir de una objetivación”.³³ La percepción directa de una cosa en estado puro (natural, cotidiano) se concreta a una, presentificando un objeto de modo sencillo e inmediato, esto es, una percepción de tipo simple, en un nivel (*Einstufigkeit*) y no-sintética.³⁴ Veremos que esto no ocurre así para Romano, debido a su comprensión diversa y radical de las posibilidades fenomenológicas.³⁵

³¹ Cf. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 97-98.

³² Cf. GA 56/57: 89.

³³ Cf. *Ibid.*, 191.

³⁴ Cf. GA 20:82.

³⁵ Esto, asociado a lo ya mencionado en torno al fenomenismo, puede concebirse como vinculado a la reducción del conocimiento humano obrada por la comprensión lockeana de sustancia en tanto *substratum*. Este sustrato incognoscible, asumido asimismo por Kant y fundamento del principio de inmanencia, restringe por consecuencia la experiencia humana a lo sensible, al cernir la sustancialidad de las cosas en sí a un conjunto estable de cualidades sensibles. Por ello, todo ente puede concebirse como objeto pensado dependiente en tanto correlato percibido de un sujeto (al modo de un *esse est percipi* materialista); cf. Salinas, G. (2021). “Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, 5 1, 5. La falibilidad carente de garantía del conocimiento, el abandono de la descripción de lo ente en tanto ente, la radical interpretación de la corrupción de la teoría sobre lo percibido, el descrédito a la evidencia y la promoción de la ontología fundamental bajo el sello de la descripción sujeta a la unión entre categorías conceptuales y modalidades fenomenales sensibles; estas son las características del discurso de Romano en torno al mundo de la vida que, a nuestro parecer, ofrecen un fenomenismo.

2.2. Las posibilidades del ángulo fenomenológico

Romano afirma que un cuerpo objetivo nunca aparece,³⁶ ya que el *Körper* es un concepto físico y derivado, no propio del mundo vivido de la vida. Y, es únicamente propio del *Lebenswelt*, lo dado *per se* en la dinámica preteórica de la vida misma.³⁷ De este modo, “la distinción entre el cuerpo vivido y los cuerpos físicos debe ser relevante en un nivel estrictamente fenomenológico de descripción del mundo vivido”³⁸ y no desde una perspectiva objetual-experimental.

No hay, afirma, una distinción clara y visible entre *Körper* y *Leib*: simplemente no percibimos, en primera persona, al primero nunca y en ningún lado.³⁹ El mundo de la vida posee, de derecho, una anterioridad respecto a los conocimientos teóricos que, *de facto*, poseemos y proyectamos sobre nuestra concepción del mundo en sí mismo.⁴⁰ Las producciones científicas o culturales permean nuestra visión y comprensión de este último: este es el origen del error que conforma la distinción entre *Leib* y *Körper*. Así, insatisfecho con las propuestas tradicionales de la distinción fenomenológica, Romano intentará comenzar de nuevo la conceptualización sin Husserl: propone el cuerpo dentro del mundo de la vida.⁴¹

Tal como el concepto de *Körper* se deriva de la aceptación de la imagen científica del mundo, desarrollada bajo la física moderna como única imagen verdadera (objetivismo teorizante), y en tanto el *Leib* se describe a sí mismo por contraste con el *Körper* de suerte que depende de él por principio, surge según Romano la necesidad de una visión que responda a la pretensión mítica de la descripción unívoca del mundo. Esta visión debe garantizar la correcta designación nocional del habitar corporalmente el mundo antes de cualquier teoría científica. De esto se sigue que, al considerar al mundo de modo “ingenuo y pre-teórico, no [haya] lugar para la más mínima dicotomía entre un cuerpo objetivo, mera adición de células y «máquina fisiológica», y un cuerpo vivido como algo no mundano”.⁴²

³⁶ Cf. Romano, C. “After the Lived-body”, 467.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 452.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. *Ibid.*, 453.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*

⁴¹ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 127.

⁴² *Ibid.* La mención del cuerpo objetivo en tanto máquina fisiológica parece suponer una oposición entre un mecanicismo determinista, en el orden/plano de la naturaleza física, frente a un carácter libre y espontáneo del mundo de la vida (en tanto plano de la vida del espíritu), al modo de la distinción kantiana entre determinismo natural y libertad subjetiva. En

“Mi cuerpo es sólo mi propia perspectiva en un mundo compartido con otros *ab initio*”.⁴³ Las demás personas no tienen necesidad de trascender el mundo en orden a aparecer, sino que es en el mundo o, que es lo mismo, dentro del campo fenomenal que es mío en un sentido mínimo y que Yo centralmente ocupo con mi cuerpo, que otros hacen o han hecho su entrada.⁴⁴ Para Romano, “la experiencia es relativa a la posición que Yo ocupo en él [el mundo vivido] a través de mi cuerpo”.⁴⁵ “Desde el punto de vista fenomenológico, (...) la experiencia (...) es el aparecerse en sí mismo”⁴⁶ y es de carácter asociado a la subjetividad en tres sentidos: 1) es relativa a mi perspectiva o punto de vista, 2) depende causalmente de mi cuerpo para ser generada y 3) también en el modo en que es constitución de mi mente.⁴⁷

En el mundo de la vida sólo está lo dado: el cuerpo que soy. El cuerpo objetivo de la fisiología es una mera construcción o idealización teórica, desprovista de cualquier significado fenomenológico, tal como el cuerpo vivido. “En el mundo de la vida, hay un solo cuerpo, yo mismo, y no hay lugar para la distinción husserliana”.⁴⁸ Hasta aquí, podemos nosotros preguntar, por un lado, por qué llamarlo *corps propre* y no llamarlo simplemente Yo y, por otro lado, llamar a todo lo que existe en el mundo de la vida, que no sea el cuerpo propio, simplemente lo otro o no-Yo. Esto nos daría por resultado, creemos, al menos dos posibilidades. Una comportaría la reducción al absurdo o, fenomenológicamente, un contrasentido, un coronamiento contraintuitivo que deshace toda posibilidad de interacción con identidades presentes en el mundo o, al menos, con sus representaciones, así como con novedades (nuevos conocimientos de nuevos objetos o de cualidades no conocidas de ellos) en el horizonte personal de fenomenización.

qué modo se lograría una articulación entre ambos en la propuesta de Romano, no es claro. Consideramos pertinente desarrollar un estudio que profundice acerca de la presencia del kantismo en la obra de C. Romano.

⁴³ Romano, C. “After the Lived-body”, 467.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 466.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 463-465. Se trata de una aparente independencia, en que todo lo existente en el mundo es todo aquello que se figura como *mit-sein* (ser-con; o incluso, *um-zu*, ser-para) para un *Ego*. En la exposición del pensador francés, esto marca de manera delimitada el registro de visibilidad fenomenológico (*Sichtweite*), delimitado por el estado y la dirección de la mirada junto a todo el conjunto de herencias subjetivas (tener, ver y concebir previos) (cf. GA 62: 346-347). Nada, fuera de este horizonte, puede ser admitido y afirmado sin alguna ulterior crítica: son las fronteras del *Lebenswelt*. La percepción es únicamente circunspección (*Umsicht*) y, el mundo, mi entorno circundante compartido (*Mitwelt*).

⁴⁸ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 127.

La otra posibilidad implicaría la asunción de un doble apriorismo como punto de partida que, a nuestro criterio, parece fenomenológica y ontológicamente injustificado, y que consideramos esgrimido por Romano en su tratamiento de la corporalidad vivida. Este apriorismo se cifraría en un desarrollo similar al heideggeriano en términos de acontecimiento (*Ereignis* o, quizás, *événement*), en que un Yo histórico (no empírico, sino concreto y fáctico) y lo vivido se impliquen en un único núcleo común, de modo que el sentido propio de la vivencia se manifieste como desde dentro de un mundo próximo y funcional a ella (una vivencia de mundo circundante, *Umwelterlebnis*).⁴⁹ Habiendo ya mencionado lo distintivo de la propuesta de Heidegger, Romano parece postular una reformulación del modo existencial del *a priori* histórico heideggeriano, constituido en la facticidad-pragmática del *Dasein*.⁵⁰ En este sentido, no es la temporalización (*Zeitigungssinn*) la que lleva a realización la configuración y despliegue de la significación de la vivencia, sino una mundanización o realización en el mundo de la vida (*In-der-Welt-sein*). Este *a priori* o carácter de condición de posibilidad provisto al *monde de la vie* (polo objetivo o del mundo del *a priori*) se asocia a lo dicho en torno al fenómeno y su carácter asociado al sujeto cognoscente (polo subjetivo del *a priori*): la relatividad a la perspectiva, la dependencia causal al cuerpo y la modalización en la constitución de la mente.

En su comprensión de la fenomenología, Romano afirma que “todo acceso a los fenómenos es irremediabilmente mediato” y que “conviene renunciar al mito de lo ‘dado puro’” (1999, pp. 2ss). Es de importancia capital para el autor determinar si la experiencia es poseedora de estructuras inmanentes necesarias y autónomas respecto del lenguaje y los esquemas conceptuales, tales como los

⁴⁹ Cf. Basso Monteverde, L. “Heidegger y el problema del *a priori* en la configuración del *Umwelterlebnis*”, 197.

⁵⁰ El *a priori* heideggeriano (no puro o no absolutamente formal) posee un doble aspecto trascendental en tanto pragmática del *Dasein*, puesto que posee estructura formal que posibilita la experiencia y un contenido brindado por lo dado, que se manifiesta previamente como ya-dado y determina desde su potencialidad la situación particular (*das Historische*). Este carácter pragmático es el que provee a la experiencia de la posibilidad de atender a un sentido articulado mediante un plexo significativo en torno a la actividad y la dinámica de la situación cotidiana. Así, influye en el existente humano y en la constitución de la vivencia, tanto en los modos de significación del primero (lo apofántico y lo hermenéutico), como en la significación de la vivencia (la conjunción de factores que la determinan a nivel formal y de contenido). La estructura tripartita de la intencionalidad como comportamiento, cifra la estructura formal orientada al objeto, brindando sentido al fenómeno y fundándose el *a priori* en el campo de las cosas. Acerca de esta caracterización del *a priori* en Martin Heidegger, ver *Ibid.*, 190; 200; 205-210.

de orden científico⁵¹. A la experiencia asigna un *lógos* inmanente e interpretable que el lenguaje transforma en inteligible (*Auslegung*),⁵² “una lógica del mundo que descansa sobre una epifanía sensible”.⁵³ He aquí para el autor francés la necesidad de la hermenéutica como manifestación de la imposibilidad de una imparcialidad frente a los condicionamientos históricos (*Sprachlichkeit* o carácter lingüístico de la experiencia de mundo).⁵⁴ No es posible, según esta comprensión de hermenéutica, liberarse de dichos condicionamientos, puesto que “el lenguaje tiene un carácter constitutivo para el pensamiento”.⁵⁵ Frente a la comprensión de Heidegger de la percepción de lo útil como comprensora-explicitante (*verstehend-auslegend*),⁵⁶ Romano sostiene que la experiencia y su descripción incluyen comprensión de lo vivenciado-descripto, pero estas no son necesariamente interpretativas.⁵⁷ La interpretación arriba frente a la ruptura “con la comprensión espontánea propia de nuestra cotidianidad con el mundo”⁵⁸ y frente a los elementos teóricos de la filosofía, de modo que la hermenéutica se constituya como correctora contra el dogmatismo de la intuición de esencias.⁵⁹

⁵¹ Cf. Romano, C. (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 11. Nos servimos aquí de las siguientes interpretaciones de la hermenéutica del autor francés: Mena Malet, P. (2015). “El fenómeno de la apelación”, en *Revista Co-herencia* 12 (23), 107-137; Roggero, J. L. (2020). “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía* 75, 131-145; Roggero, J. L. (2020). “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 327-343.

⁵² Cf. Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 12.

⁵³ Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 329-330. Esta posibilidad ampliaría, por la lógica inmanente a lo sensible, la racionalidad, volviéndola capaz de incluir a la sensibilidad, la experiencia y lo antepredicativo, rehabilitando el mundo sensible. Pero una vez cernido el mundo a una estructura *a priori*, vemos nuevamente presenta la tendencia al fenomenismo. Asimismo, en el caso de la corporalidad, esta no poseerá fundamento racional alguno, sino únicamente la sensibilidad, tal como se demostrará en adelante.

⁵⁴ Cf. Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 887.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 331. Es imposible la formulación de una descripción fenomenológica que no consista en una operación lingüística y, en esta última, intervienen irrefutablemente los esquemas conceptuales y presupuestos heredados por tradición.

⁵⁶ Cf. GA 2: 199.

⁵⁷ “La percepción se ocupa de las cosas y de las características de las cosas imbuidas de significados vitales para nosotros y que emergen en el trasfondo del mundo”, Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 133.

⁵⁸ Cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 337.

⁵⁹ Cf. Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 896-898. En cuanto a esto, menciona Roggero que estas afirmaciones no añaden nuevos elementos a las ideas propias de

Para Romano “la hermenéutica fenomenológica sólo puede formularse de manera coherente si se admite el nivel pre-hermenéutico de comprensión espontánea operando en la experiencia misma, una experiencia perceptiva no mediada por signos”.⁶⁰ Este nivel pre-hermenéutico de la comprensión es capaz de imponerle reglas a aquella primera.⁶¹ De esta manera, la hermenéutica debe regirse por las leyes de la experiencia:⁶² “estas (...) no son unívocas ni permiten una aplicación unívoca a todos los casos, sino que – como la *phrónesis* aristotélica – se ajustan a cada caso”.⁶³ Así, se requiere de la deliberación y la reflexión, de recurrir al juicio, tener una sensibilidad para el contexto y de una capacidad de discernimiento de lo particular.⁶⁴ Asimismo, la hermenéutica debe orientarse a verdades de esencia pre-hermenéuticas.⁶⁵

Consideramos que este pasaje de la instancia pre-teórica de la experiencia a la del juicio interpretativo exige una cierta adecuación del conocimiento a lo dado, esto es, a una identidad formal ya dada y comprendida antes de la interpretación, de modo que pueda abrirse la racionalidad más allá de los límites de la sensibilidad y el fenomenismo.⁶⁶ Mas, en lo dado, según Romano, no hallamos esencias «localizables aquí abajo» que sean de algún modo objetos ideales (o formas intrínsecas inteligibles, factibles de abstracción y representación mental),⁶⁷ aun cuando

Heidegger; cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶⁰ Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 895.

⁶¹ Cf. Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶² Cf. Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 901.

⁶³ Roggero, J. L. “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, 338.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*

⁶⁵ Cf. Romano, C. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 901-902.

⁶⁶ Esta posibilidad puede verse fundada fenomenológicamente en la experiencia del discurrir pre-reflexivo de la inteligencia en que esta es capaz de intuir, captar, inteligir y abstraer la verdad de lo dado tal como se da (y en sus diversas dimensiones u horizontes interpretables, esto es, sus formalidades o *ratios*). El fenómeno de la evidencia como saber de la verdad de lo dado de manera pre-reflexiva posibilita este proceso de adecuación en que lo que se muestra plenifica (e incluso excede) la vivencia (o interacción con el aparecer originario del sentido en el *factum* de la donación de la cosa misma) por su propia autoidentificación. Así, se puede afirmar también la adecuación o inadecuación justa y motivada de todo tipo de especie cognitiva presente a la mente, en virtud de la identidad dada en persona, es decir, se garantiza la formulación inteligible a la *teoría* comprobada *per se* en su evidencia.

⁶⁷ Romano afirma defender una concepción de esencia diferente a la husserliana en dos puntos principales: por un lado, en que no se apoya en un platonismo que afirme las esencias en tanto objetos o entidades de la naturaleza y, por otro, puesto que rechaza toda idea de

“las cosas (o los fenómenos) son esencialmente tales o tales”.⁶⁸ Nuevamente, nuestro conocimiento de esencias no es intuición de esencias (*Wesensschau*) y carece de toda garantía (salvo de argumentación), a fin de no admitir la existencia de las ideas platónicas.⁶⁹

Cabe entonces preguntarnos cómo es posible un pasaje certero, adecuado y auténtico de lo manifestado a lo dado o un conocimiento de las diversas realidades existentes según sus determinaciones constitutivas, sin que estas sean únicamente cualidades fenomenales sensibles. Asimismo, las posibilidades de fenomenalización se nos figuran como disminuidas en virtud de negar la dación, en una experiencia sensitiva, de una mismidad o especificidad en tanto totalidad unitaria presente en persona, dada para la interacción, comprensión y descripción en el horizonte de la vida, capaz de motivar dicha experiencia en razón de su propia e intrínseca configuración. En este marco fenomenológico radical, nos parece imposible de alcanzar. El sentido – o sentidos – del ser, de aquello que en verdad es, parece desvanecerse y nublarse delante de nosotros, imposibilitando su presentación como novedad desde un horizonte independiente a nuestra subjetividad.

intuición eidética, considerando la actualización de verdades de esencia por fuera de esta última. Así, sostiene que deben haber esencias materiales *a priori* o verdades de esencia, en términos de Husserl, precientíficas, pre-empíricas en cuanto previas a las verdades de experiencia, que estructuran nuestra experiencia del mundo, pudiendo ser éstas exactas en menor o mayor medida. Son *a priori* en tanto no exigen investigación e hipótesis empíricas para su conocimiento. Estas sirven como base para los conceptos y teorías asociadas a los intereses teóricos particulares (como la ciencia), y tienen su aparecer en el mismo aparecer cotidiano de las cosas, esto es, sus modos en el mundo o determinaciones fenomenales, de manera que la experiencia se constituye de esencias *a priori* y modalidades. Sin embargo, estas se encuentran sujetas a la argumentación filosófica. “No hay más que una manera en filosofía de actualizar verdades esenciales: por medio de argumentos más poderosos y más convincentes”; Romano, C. “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, 85-110. Esto podría tomarse como contrario a lo mencionado en una nota previa, en que afirmábamos una posible sustancialidad lockeana en Romano. En el texto citado este se pronuncia no afirmando una concepción de esencia de este tipo. Sin embargo, su descripción aquí criticada parece afirmar una sustancialidad tal en tanto *ousía* como individuo substancial o substancia primera.

⁶⁸ Romano, C. “Pour un réalisme du monde de la vie”, 279.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, Es necesario denotar aquí el sesgo reductivo hacia las posibilidades admitidas por el autor para la ontología. Aun cuando no se presente a sí mismo como opositor de las doctrinas de las esencias, es necesario afirmar que no existen únicamente como opciones de doctrinas la platónica, la husserliana y la de su autoría. Esto, quizás, se funde en un prejuicio aún muy compartido contra la metafísica o la ontología clásica y moderna, en que toda concepción de forma sugiere una reformulación o asimilación del platonismo. Este es, por ejemplo, el caso de la intuición abstractiva propuesta por J. Maritain; cf. Acosta, M. “La intuición en Jacques Maritain”, en Oriol, M. (ed.). (2012). *Inteligencia y filosofía*. Madrid, Ed. Marova, 383-399.

En concreto, nos preguntamos acerca del caso de la corporalidad humana y de la humanidad, de modo que pueda establecerse qué puede experimentarse, comprenderse, interpretarse y afirmarse de ellas. Esta pregunta se impone en nuestra exposición debido a su relevancia en la conformación de la argumentación de Romano. Así se hallan vinculadas, al arribo en la conclusión de que es lícito desechar los conceptos de *Leib* y *Körper*, las siguientes afirmaciones:

1. únicamente tengo experiencia fenomenológica de ser un Yo encarnado en el mundo de la vida que lo ocupa dotándose así de punto de vista propio, junto a otros humanos;
2. no tenemos acceso a lo dado puro, sino acceso mediado a fenómenos del mundo de la vida, de modo que: a) sólo debemos asumir los conocimientos brindados por la visión del mundo originaria, primaria, preteórica e ingenua y el cuerpo objetivo no aparece ni lo percibimos y sólo podemos distinguir cuerpo y mente por reificación del concepto de mente; por lo tanto b) lo único que podemos describir del ser humano son sus rasgos físicos y psicológicos y, en consecuencia, c) el ser humano es un cuerpo adosado a ciertas capacidades;
3. los postulados científicos y filosóficos en torno a la corporalidad humana son reductibles a esquemas conceptuales históricos heredados,⁷⁰ de suerte que d) la perspectiva científica experimental no debe ser admitida por ser una preconcepción sin percepción en el mundo de la vida, e) dado que el *Körper* no es percibido, luego es derivado de esta perspectiva y f) el *Leib* se conceptualiza únicamente por oposición al *Körper*, por lo que no debe ser aceptado como concepto.

Este es el único conocimiento que podemos poseer, según Romano, respecto de la corporalidad humana, de manera que solo nos resta la posibilidad de su descripción a partir de la sensibilidad y la argumentación, y esto es lo que el autor francés ofrecerá. En este sentido, no hallamos en los textos de Romano una descripción fenomenológica (y filosófica) suficiente y sin presentar paradojas, tal

⁷⁰ Estas son las formulaciones que frente a las que la hermenéutica debe posicionarse, debido a su ruptura con la comprensión espontánea de nuestra cotidianidad con el mundo y en cuanto son elementos filosóficos nacidos de un dogmatismo de intuición de esencias. Es posible interrogarse si nos encontramos aquí con un *debunking argument* contra la ciencia, puesto que la actitud del autor parece ser anticientífica múltiples veces.

como fue propuesto en primer término. En este sentido, su discurrir en torno a la corporalidad halla, por ejemplo, los siguientes defectos:

1. El sostenimiento de la primera afirmación (1), y por consecuencia las siguientes, sobre la base del apriorismo del mundo de la vida como principio fenomenológico, epistemológico y, por tanto, también ontológico.

2. El rechazo del acceso a lo dado y las esencias (2), del que deriva una reducción epistemológica a la primera afirmación. Luego, la asunción de una radical reducción de las capacidades fenomenológicas (a través del apriorismo del mundo de la vida, a lo preteórico-ingenuo) y, por tanto: a) el rechazo del concepto de cuerpo objetivo negando posibilidades para la experiencia empírica (y de las ciencias) de las dimensiones física, química y biológico-neurofisiológica. Se entiende el concepto de manera unívoca, eliminando la posibilidad de establecer un sentido análogo de cuerpo, de discriminar cuerpo y mente bajo distinción ideal y recayendo en la opción por el materialismo o un misterioso dualismo paralelista; b) la reducción de las posibilidades del conocimiento del otro, de los conocimientos de los ámbitos de la psicología y las ciencias cognitivas en relación a la corporalidad, en cuanto esta se encuentra implicada en la configuración unitaria de la propia conducta y en cuanto capaz de manifestar la cognición y la afectividad propias en una unidad operativa mente-cuerpo (paralelismo mente-cerebro); c) se conforma una definición reductiva del ser humano como totalidad en vinculación con sus propios mente y cuerpo.

3. La tesis de la reductibilidad de las afirmaciones filosóficas-científicas a esquemas conceptuales heredados carga sobre sí problemáticas propias de la filosofía de la historia y la historia de la filosofía como historia de las ideas; mas frente a esto, puede afirmarse que este postulado carece de percepción en el mundo de la vida y que procede de una formulación teórico-crítica no ingenua, de manera que puede rechazarse en sus propios términos por su intrínseca carestía de significación fenomenológica.⁷¹ Luego, en cuanto

⁷¹ Del mismo modo que Heidegger critica la falta de radicalidad fenomenológica de Husserl en su toma de posición teórica respecto de las cosas mismas (con su comprensión de la fenomenología como cumplimiento de la *theoría*), y revelándose por ello que “no hay ninguna actitud que pueda ser adoptada, incluso con fines puramente cognoscitivos, que no implique un modo determinado de situarse y un correlativo modo de aparecer” (Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 99-102.), así también en la actitud existencialista de Romano cabe criticar su falta de radicalidad en la suspensión de su juicio en

pueden ser rechazados el principio apriorístico del mundo de la vida y las afirmaciones (1) y (2), es conveniente el consecuente rechazo de (e), (f) y (g).⁷²

A este respecto, el discurrir de Romano toma otra dirección, el de la argumentación crítica de Husserl bajo una pretensión de consideración del sentido alienado de cuerpo propio al modo de una destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*). Serán objeto de crítica las características ofrecidas por el fenomenólogo alemán en torno al concepto de *Körper*.⁷³ Por tanto, acorde a las

torno a la tesis de la reductibilidad que aquí criticamos: esto se resume en que la tesis tiene un origen apriorístico arbitrario (subjetivo) o un origen en las modalidades fenomenales, careciendo esto de sentido. Asimismo, como no es posible el acceso a lo dado puro, según el mismo autor y la única garantía es la argumentación, no es posible la búsqueda de la validez y la comprobación, de modo que tampoco es posible la salida del círculo (aquí *in probando* que descalifica el punto de partida de la argumentación) que se conforma entre la postulación de tesis (o su deslegitimación) respecto de la relación mundo-esquemas conceptuales y el principio de la percepción en el mundo de la vida, puesto que este último es capaz de darme tales esquemas para la aplicación en la percepción del mundo. El problema es similar a aquel de la circularidad hermenéutica heideggeriana, pero su resolución tiene un fin diverso; cf. *Ibid.*, 104-106.

⁷² Asimismo, la reducción epistemológica halla una fuerte expresión, al verse negada la factible asunción del conocimiento de las ciencias ajenas a la fenomenología para el enriquecimiento de esta última (esto es, la radicalización del principio de *Voraussetzungslosigkeit* y el abandono de todo origen de conocimiento salvo el fenómeno y, en este caso, el fenómeno sensible en el mundo de la vida). Las ciencias por su propia metodología alcanzan conocimientos que pueden y deben ser esgrimidos por el filósofo para un verdadero diálogo. Evasiando la pretensión de un saber único regido por una única metodología bajo un único principio, deben reconocerse la contingencia histórico-cultural de los datos científicos, así como sus aportes y contribuciones auténticas, aún cuando su desarrollo no tenga un origen fenomenológico. Creemos que, antes del desecho de la oportunidad de la interacción interdisciplinar, debe intentarse establecer la función de la fenomenología en su relación con las ciencias. En este sentido, vemos posible, y consideramos necesario, investigar y aplicar una *phrónesis* hermenéutica que se despliegue de manera doble, acercándose a los contenidos de las ciencias esclareciendo el sentido de sus teorías y, a la vez, interrogándose acerca de los elementos fundamentales de los objetos materiales estudiados en un nivel filosófico fundante, es decir, situando la filosofía a las ciencias en la dimensión del ser (*des Seiendes*); cf. Sanguineti, J.J. *Cuerpo, mente y ser personal*, 35-39; Heidegger, M. (1961). *Nietzsche I*. Pfullingen, Neske, 371-375 (GA 6.1).

⁷³ El proceder metódico de Romano hacia las características o cualidades del cuerpo entendido como cuerpo objetivo, creemos, es consecuente con su punto de partida en que las cualidades son las que dicen de los fenómenos, a la vez que no se halla esencia que pueda ser objeto de la inteligencia. Asimismo, el apriorismo del mundo de la vida y al Yo frente a éste, torna deudora a la descripción de la corporalidad del fenómeno. Solo las cualidades son acreedoras de conocimiento, de tal modo que estas no son capaces de brindar comprensión

críticas que hasta aquí hemos expuesto, en cuanto no consideramos evidentes las razones o puntos de partida por los que comprender como alienado al sentido de cuerpo propio, así también podremos entender la exposición de Romano como fenomenológica y ontológicamente insuficiente.

2.3. *Acerca de la descripción husserliana de la corporalidad viviente*

Según nuestro parecer y en coincidencia con el autor, con evidencia tanto el *Körper* como el *Leib* en tanto nociones se conforman como productos de la abstracción. Mas, por el contrario, atendiendo a esto, y siguiendo el análisis de la exposición argumental de Romano, no sostenemos que se sigan de manera directa sus siguientes afirmaciones: 1) que siempre la distinción *Leib/Körper* sea inválida, pues, de manera opuesta, Romano la confirma reformulándola según su diseño de la fenomenología hermenéutica: sólo existe un cuerpo como tal en perspectiva fenomenal, con su nombre propio (cuerpo propio, cuerpo fenomenal o cuerpo en el mundo de la vida), pero también, al menos como concepto, lo mencionado por la fisiología o cualquier otra teorización, que podría ser tanto *Körper* como cuerpo conceptualizado; 2) que el *Leib* sea total y absolutamente distinto del cuerpo propio fenomenal y, por tanto, que no exista.

De esta manera, el discurrir argumental de Romano debe consolidarse, y esto es buscado por el autor francés mediante su exposición antropológico-psicológica de la sensibilidad como respuesta a la descripción realizada por Husserl en distintas obras alrededor del cuerpo vivido (y sus propiedades) y su fenomenalización mediante el movimiento exploratorio⁷⁴.

El fenomenólogo francés enumera las características nombradas por Husserl en torno al cuerpo físico y al cuerpo vivido. A partir de ello, argumenta que, “si dos cosas tienen características distintas e incluso opuestas, no pueden ser

respecto de las especificidades, diferenciaciones y determinaciones diversas de la realidad corporal. La negación de la esencia como *ousía* deriva, en el caso de la corporalidad humana, en una necesaria ruptura entre las distintas dimensiones del ser humano y su operatividad psicosomática compleja.

⁷⁴ Esta última descripción realizada en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II* (cf. §§35-41). No consideraremos aquí un análisis de la aptitud exegetica de la interpretación que Claude Romano hace de las obras husserlianas, sino que nos limitaremos a exponer su explicación en relación con la doctrina de Husserl recapitulando los argumentos fundamentales del pensador galo.

la misma cosa”,⁷⁵ en virtud del principio de identidad de los indiscernibles, puesto que se seguiría de: “si dos cosas son idénticas, deben compartir todas sus propiedades”.⁷⁶ No admitimos este proceder argumental, ya que denota una conclusión ofrecida como premisa (o petición de principio) a raíz de una interpretación presupuesta en los términos de la premisa condicional. Así, en el caso particular de la relación entre cuerpo objetivo y cuerpo vivido, no resulta de utilidad la aplicación del principio a fin de concluir su distinción, habiendo construido su argumento en base a dicha distinción.

En una palabra, se busca en esta proposición demostrar que dos cosas no son una sola por el argumento de que estas son dos cosas. *Leib* y *Körper* ya han sido tomados, en el punto de partida, como dos entes distintos; luego, son descritos según los rasgos afirmados por Husserl; de allí, se intenta deducir que, teniendo características diversas, no pueden ser la misma cosa.⁷⁷ Sin embargo, creemos posible demostrar que una misma cosa, entendida en dos sentidos – o mejor, razones formales – diversos, puede ser descrita con ciertas características generales y, también, específicas, según el indicio de las cualidades diversas de su identidad en niveles ontológicos varios. Esto demuestra la complejidad del ser⁷⁸ y, más específicamente para nuestra materia, del ser vivo en su complejidad psicosomática. Asimismo, esto puede aplicarse a los distintos niveles abstractivos.

⁷⁵ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 121.

⁷⁶ *Ibid.*, 122.

⁷⁷ Argumenta Romano también que, si, siguiendo a Husserl, estas son dos capas de significado o no, por tener características opuestas, entonces estas deben ser dos. Por tanto, son dos cuerpos distintos y no uno; cf. *Ibid.* No se aclara con evidencia si esta afirmación se está tomando en sentido ontológico o meramente fenomenológico-gnoseológica. En caso de ser la primera opción, nuevamente no se considera la posibilidad de una distinción de razón *cum fundamento in re*, basada en la atención hacia dos razones formales diversas existentes en un mismo ente, en razón de una analogía del ser. Por otro lado, la noción de característica aquí reúne muchos términos diversos predicados del *Leib* y el *Körper*, cuyos significados no deben ser necesariamente admitidos en sentido unívoco (ej., el segundo considerado únicamente como abstracción teorizante cuyo origen es la perspectiva científica y no como cuerpo vivo tomado en cuanto cosa física). En caso de ser una afirmación gnoseológica, entonces nos hallamos otra vez con los límites del fenomenismo reductivista. Asimismo, deberíamos preguntarnos si tiene sentido, según el *principium identitatis indiscernibilium*, afirmar o negar que dos cosas no posean todas sus propiedades en común siendo dos entes previamente distinguidos.

⁷⁸ Esto mismo es visible en cuanto al ser en tanto es ente (*ens*), *res*, *aliquid*, uno (*unum*), verdad (*verum*) y bondad (*bonum*) (cf. *De veritate*, I, 1). Así, las diversas características o rasgos predicados de alguno de los entes señalados comportan una ampliación intelectual en la comprensión del ser, aun cuando entre ellos pueda realizarse una limitación en la extensión de los distintos conceptos. Distinción y unidad son comprendidos al atender a los distintos

La problemática no se conforma en torno a si existe alguna formulación conceptual que explique el modo en que dos cosas que tienen diferentes características son una y la misma cosa. Consideramos que la disquisición filosófica debe preguntarse si la distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper* comporta un correcto y favorable desarrollo en la comprensión del cuerpo viviente, un conocimiento obtenido y sostenido firmemente por razones fundadas. Esto quiere decir, que sea posible que este conocimiento se desprenda de la comprensión de una única cosa cuya esencia rebasa en algún modo las fronteras de interpretación delimitadas por Romano.

En su análisis de la descripción husserliana, el autor francés afirma que, siguiendo a Evan Thompson, se presenta un problema cuerpo/cuerpo que es capaz de superar. Thompson afirma que no es un problema de dos ontologías diversas, sino entre dos tipologías en medio de una tipología de la encarnación. “El problema cuerpo-cuerpo se refiere a la relación entre el cuerpo de uno como uno lo vive subjetivamente y un cuerpo como organismo en el mundo”.⁷⁹ Romano interpreta que aquí se hayan dos afirmaciones fundamentales. Una es empírica; la otra es conceptual-fenomenológica. La empírica es que la brecha entre cuerpo físico y cuerpo vivido es más difícil de cerrar que entre un Yo psicológico y un cuerpo físico; frente a esto no objeta.

La conceptual es que cuerpo vivido y cuerpo material no recurren a ontologías incompatibles, sino a dos puntos de vista de la misma cosa. Afirma que Thompson se extravía, ya que el cuerpo vivido no puede concebirse como un cuerpo espacial y mundano, dotado de las características que se referirían al *Körper* y, en conclusión, la brecha se mantiene insuperable y el cuerpo se concibe como un segundo cuerpo, no-mundano, etéreo y evasivo, soporte hylético (*hylētische Unterlage*) de nuestra conciencia sin encarnación, tal como plantean, en su interpretación, Husserl y Merleau-Ponty.⁸⁰ En su interpretación no aclara por qué no puede predicarse del *Leib* como *Körper*, siquiera bajo términos estrictamente conceptuales.⁸¹

modos existentes que se descubren en el *ens* considerado, diciendo expresamente en sí aquello que es implícito en la identidad de su totalidad. La admisión de los modos de entendimiento absoluto y relativo permiten una efectiva intelección del existente, de quien se afirmará o negará sus especificidades.

⁷⁹ Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 124.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 123.

⁸¹ Creemos que el error interpretativo se halla en la imposibilidad, supuesta por Romano, de concebir al cuerpo fenomenal o vivido y sus cualidades mismas sólo en tanto dadas al sujeto

Continuando en su exposición, el autor galo afirma que la artificialidad de la conceptualización del *Leib* puede demostrarse al analizar la descripción husserliana basada a la sensibilidad sentida.⁸² Esta podría entenderse como sensibilidad reiterada, pero no lo hace así Romano. Afirma que se hayan tres presupuestos en la descripción: 1) en primera instancia, el cuerpo es considerado como objeto meramente físico (imagen científica del mundo); 2) el cuerpo es considerado como «desde el exterior»; 3) el cuerpo vivido se constituye de manera puramente táctil como objeto y soporte de sensaciones táctiles duplicadas (tocar/ser tocado).⁸³

Asevera Romano que estos tres presupuestos deben ser «por razones de claridad» rechazados, en virtud de los siguientes motivos:⁸⁴ 1) contra el presupuesto primero, debido a que en el mundo de la vida no es dado de forma ingenua y pre-teórica un cuerpo físico. Por tanto, no puede abstraerse un cuerpo físico convirtiéndose en un cuerpo vivido; 2) contra el presupuesto segundo, la primacía conferida al tacto por Husserl es ilegítima, por la presunción de constituir el cuerpo propio como objeto *sui generis*, aplicándole un acto específico de conocimiento «desde fuera». Por el contrario, el cuerpo es percibido desde un principio como propio sin necesidad de objetivación (que, a nuestro modo de ver, no quiere decir sin posibilidad); 3) contra el último presupuesto, frente a todo otro objeto circundante, el punto de partida de la propia corporalidad se cifra en dos modalidades de sensibilidad.

Hasta aquí, puede responderse: respecto a 1), que el cuerpo propio, comprendido en sentido análogo y abstracto, es un cuerpo físico. La noción que señala la especificidad de lo físico se funda en la realidad (en el carácter físico de la

en perspectiva de primera persona (ángulo fenomenológico). Su ser vivido implica el previo estar-psíquicamente-ligado del cuerpo subjetivo. Es condición de posibilidad del acceso a lo dado del cuerpo, y su significación como estrictamente vivido en el mundo, la existencia de una conciencia corporizada o un cuerpo animado. El cuerpo vivido no puede definirse únicamente según las características mencionadas, porque esas características corresponden al único cuerpo humano tomado bajo la razón de la materialidad cuantitativa (ej. *materia signata quantitate*), mas no en tanto cuerpo vivido, dado al sujeto en términos de acceso a sí mismo en primera persona. De estas diversas dimensiones daba cuenta el compuesto *Leibkörper* husserliano, que mencionaba al fenómeno originario del cuerpo como *körperliche Leiblichkeit*; cf. Serrano de Haro, A. (2023). “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 115, 264.

⁸² Cf. Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 128.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 129.

corporalidad), pero se distingue como ente de razón. Es invariable si esto señala una relevancia fenomenológica de la imagen científica del mundo, puesto que esto no es conclusivo para afirmar la impropiedad de la distinción *Leib/Körper*. El conocimiento físico existe y es posible considerar, utilizando este modo y sus variables, al cuerpo propio. Entonces, se mantiene firme la posibilidad del cuerpo vivido, incluso como cuerpo vivido que reúne en sí al llamado cuerpo físico, como una dimensión superior de la corporalidad que asume a una inferior. Del mismo modo, la noción de *Leib* constituye una noción análoga de cuerpo humano.

Respecto a 2), creemos que, aun en su intento de revocar la imperante pretensión de las hermenéuticas unívocas de la realidad (entre ellas, la imagen científica del mundo), el autor no logra demostrar el uso de un criterio que rebase la interpretación unívoca y reductiva de las diversas realidades.⁸⁵ El autor aquí parece oponer una opción a otra: la imagen del *monde de la vie* no es compatible con la imagen científica del mundo. De esta pretensión unívoca del mundo vivido de la vida, busca derivar la invalidez de la distinción *Leib/Körper*, como ya hemos visto. Por el contrario, el error se halla en la interpretación unívoca propuesta respecto al cuerpo y sus cualidades, cuya consecuencia es la mirada fraccionaria y desintegrada del mundo y del cuerpo humano.⁸⁶

⁸⁵ Ejemplo de esta superación es la exigencia que la *nouvelle phénoménologie* se propone respecto de la crítica heideggeriana devenida hoy en criterio interpretativo, de la onto-teología y su exigencia en torno al uso de la analogía. Esta crítica, según la presentación heideggeriana, se comporta como “cierta lógica solidaria y constitutiva entre la ontología filosófica y la teología, en que el pensamiento establece como fundamento último un concepto metafísico de Dios”; Salinas, G. (2022) “La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion”, en *Investigaciones Fenomenológicas* 19, 213. Se confunde el ser con el ente, olvidando la distancia entre la creatura y el Creador, descartando el uso analógico necesario para toda explicación positiva en este ámbito del discursar intelectual (cf. *Ibid.*, 213). Esto, por ejemplo, no sucede en la teología de santo Tomás de Aquino, debido al correcto uso del lenguaje analógico, de modo que pueda predicarse real y verdaderamente de Dios, correspondiéndoles algo existente en Este a los contenidos conceptuales de nuestra predicación. Sobre esto, ver: Ocampo, F. “IX. La onto-teología y el ‘caso’ Tomás de Aquino en la interpretación de Jean-Luc Marion”, en *Marion, J.-L. [et al.] (2020). Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial, 117-132; Castello Dubra, J. A. (2010). “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”, en *Analytica* 14, 2, 89-107.

⁸⁶ La concepción de tactilidad y reiterabilidad del sentir son concebidos de manera reductiva en cuanto son comprendidos como fenómeno de doble sensación que manifiesta un objeto en tanto propia corporalidad, mientras que no se considera la posibilidad de que aquellas sean una estructura (estesiológica) primaria de la experiencia, inherentes a la constitución psicossomática humana y su espacialidad sentiente intencional. Sobre esto, ver Serrano de Haro, A.

Asimismo, consideramos posible advertir que la primacía de uno de los sentidos cobra relevancia únicamente en razón de si la percepción determina finalmente a la fenomenalización del cuerpo objetivo o del cuerpo vivido, esto es, si en y por la percepción sensible se manifiesta el aparecerse de lo dado en sí mismo y como sí mismo. Por tanto, “desde el momento en que la aparición domina el aparecer y lo retoma, las especificaciones subjetivas de la apariencia por medio de uno u otro sentido ya no resultan esencialmente importantes”.⁸⁷ La aparición de la especificidad del cuerpo humano en sus múltiples sentidos no puede ser rehusada bajo la acusación de un prejuicio fenomenológico, como es aquel de la primacía del tacto; por el contrario, debe ser aceptada e interpretada en sus propios términos, aun cuando, en su aparecer, lo dado exceda nuestra conceptualización previa.⁸⁸

En cuanto a 3), debemos extender la descripción que Romano realiza de la sensibilidad humana, pues, para el profesor de la Sorbona, existen dos modalidades de esta que inician la caracterización de la propia corporalidad. Esta

“Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, 266. Asimismo, no se halla en Husserl un despertar ontológico del *Leib* a partir del *Körper* por la obra de la sensibilidad reiterada; sobre esto ver el artículo aquí citado.

⁸⁷ Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Editorial Síntesis, 40.

⁸⁸ He aquí, en términos marionianos, el caso de las posibles variaciones hermenéuticas en la interpretación de la corporalidad, esto es, cierta posibilidad de articulación de la fenomenicidad de lo dado en sus modos de objeto y acontecimiento, siendo transpuesto de uno a otro nivel u horizonte. Así, se hallan posibles hermenéuticas del sentido/s de la carne o el cuerpo (*la chair, le corps*) en tanto fenómeno excedente o saturado, que auto-afecta o afecta con el otro en el fenómeno erótico. Acerca de la variación hermenéutica ver Murga, E. D. (2022). “El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-16; Roggero, J. L. (2020). “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de filosofía*, 45 1, 141-160; en torno a la carne y el fenómeno erótico, cf. Walton, R. “VI. El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y la teología del amor”, en Marion, J.-L., *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, 69-88. Estos postulados sean quizás imposibles para la consideración del cuerpo en la perspectiva de Romano (cuyo estudio promovemos ahondar en tanto relación del *corps propre* con las nociones del evento y el mundo), en cuanto una variación de objeto a acontecimiento se vea imposibilitada como la transformación de un hecho intramundano en un acontecimiento de sentido propiamente acontecencial y en cuanto el cuerpo como objetivo supondría una relación con el horizonte del mundo, mientras que la propia corporalidad pertenecería a ningún horizonte de sentido previo, siendo su propio origen de sentido; cf. Walton, R. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. C.A.B.A., SB Editorial, 100-102.

distinción “es esencial para aprehender el cuerpo fenomenal a diferencia de los cuerpos circundantes”.⁸⁹

2.4. *La sensibilidad humana según Claude Romano*

Mediante la primera modalidad, llamada egocéntrica, me relaciono con mi propio cuerpo: esta es afectiva y pática. “Mi cuerpo fenomenal se revela en primer lugar como la ubicación primordial donde se localizan sensaciones afectivas”.⁹⁰ Ejemplo de esta son las sensaciones de frío/calor, dolores/placeres, cosquilleo/picazón, hambre/sed, sensación de la propia postura, posición de extremidades, sensación de presión, contracción muscular, debilidad, fatiga, falta de aliento, emociones y afecciones en general (excitación, letargo, parálisis, etc.).⁹¹

A través de la segunda modalidad, llamada aloécéntrica, me relaciono con el mundo circundante. Esta es cognitiva o gnósica, dedicada al mundo y comprender sus características, concerniendo a mi cuerpo únicamente como ubicación primordial ocupada en el mundo dimensible.⁹² La primera corresponde, entonces, al tener frío y la segunda al sentir la frialdad de un objeto. Aquí Romano no contempla intervención de proceso neurofisiológico alguno ni la capacidad estesiológica con su correspondiente presentación psíquico-intencional del proceso y sus efectos correspondientes, sino que considera el sentir frío egocéntrico como una sensación *sui generis*.⁹³

“Mi cuerpo (...) es el sitio donde se localizan ciertas sensaciones (...) que son completamente diferentes a todas las percepciones del mundo y que encuentran su lugar solo en el cuerpo”.⁹⁴ Esta nueva formulación fenomenista de cuerpo

⁸⁹ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 30. La distinción mencionada se funda, al parecer, en la distinción lockeana de cualidades primarias y secundarias y, aún más, en la distinción empirista de impresiones e ideas de los sentidos o externas y de la reflexión o internas.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cf. *Ibid.*

⁹² Cf. *Ibid.*

⁹³ Cf. *Ibid.*, 129.

⁹⁴ *Ibid.*, 130. Serrano de Haro afirma que es posible ver aquí una reformulación de la distinción husserliana de la sede táctil de sensaciones, una adaptación de la heterogeneidad denotada entre las *Empfindnisse* y las *Empfindungen*, esto es, por un lado, la sensibilidad expositivo-localizada de las afecciones ubiestésicas que se difunden en y por la carne y se sienten en su

sentido abandona y se distancia del concepto unitario de cuerpo orgánico, vivo, vivido, sentiente y sentido, fenomenológico y, por tanto, intencional, del individuo psicofísico (*psychophysischen Individuum*).⁹⁵

En la argumentación del pensador galo no cabe sitio para ningún tipo de percepción y conceptualización fenomenológica del cuerpo en tanto objeto dimensible o en cuanto objeto con algún rasgo o característica similar al *Körper*,⁹⁶ puesto que el cuerpo “es el aquí de mi presencia a las cosas”.⁹⁷ Y no es, bajo ningún término, sitio de doble sensación o sensación reiterada, sino lugar en que se manifiestan las dos sensibilidades: “cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, la sensación de palpación pertenece al tacto activo como una modalidad sensorial alocéntrica que es cognitiva o gnósica”;⁹⁸ “por el contrario, la sensación de presión en mi mano pasiva, la sensación de ‘ser tocado’ (...) es una modalidad de mi sensibilidad afectiva egocéntrica que me permite experimentarme continuamente como encarnado”.⁹⁹

De este modo, no se presenta ningún tipo de exploración táctil o sensible de mi propio cuerpo para su donación como cuerpo fenomenal. Frente a esto, podemos objetar lo siguiente: por un lado, el estatuto ontológico del cuerpo como «lugar», «sitio» o «aquí» resulta muy poco claro y, por otro, en términos de ser psicósomático orgánico, el concepto propiciado de corporalidad resulta vago y difuso (incapaz de dar cuenta de la relación mente-cuerpo tomando de este último su dimensión neurobiológica). El origen de la sensibilidad interna

intimidad espacializada, y, por otro, la sensibilidad expositiva de las meras sensaciones (campos hyléticos que operan en las percepciones sensibles correspondientes); cf. Serrano de Haro, A. “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, 268-269.

⁹⁵ Dicha intencionalidad psicósomática, es decir, de la conciencia y, en tanto ligada al cuerpo, también de este, ha sido sustituida por una dualidad de principios de algún modo intencionales. Lo cognitivo y lo afectivo carecen de un único principio en el individuo, sino que hallan principios diversos. Esta modalidad de ser cuerpo, entonces, puede definirse como «siento, ergo soy cuerpo», al que cabría posiblemente una nueva distinción, en virtud de sus diversos principios de intencionalidad sensible, entre cuerpo alocéntrico y cuerpo egocéntrico.

⁹⁶ Esta imposibilidad no coincide, según Serrano de Haro, con la concepción husserliana de cuerpo físico dado a la experiencia como *Ding* o cosa física, cuyo sentido no es admitido por Romano como experienciable, esto es, como cosa concreta (*konkretes Ding*) poseedora de una condición corpórea (*Körperlichkeit*) dada a la experiencia inmediata; cf. Serrano de Haro, A. “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”. 261-262.

⁹⁷ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 131.

⁹⁸ *Ibid.*; cf. “After the Lived-body”, 455.

⁹⁹ *Ibid.*

no parece asociarse sino a una *res sentiens*. Nunca parece darse como existente por una causación psicósomática, anímico-corpórea, teniendo por corpóreo también a los procesos neurológicos de los que han dado cuenta los estudios en neurociencia llevados a cabo en los últimos tiempos. Se trata de un dualismo estesiológico radical.¹⁰⁰

En la caracterización de las sensaciones hallamos tres notas fundamentales según Romano: 1) estas se sienten en una parte del cuerpo fenomenal; 2) pueden ocurrir en el cuerpo y no en otro sitio; 3) a diferencia del fenómeno holístico de la percepción del mundo, poseen una característica atomista, es decir, pueden existir de modo aislado.¹⁰¹

La sensibilidad afectiva, afirma, siempre tiene connotación positiva o negativa. Se configura una forma de interioridad o intimidad propia del cuerpo fenomenal y se basa en la toma de posición existencial respecto del mundo circundante. Los límites del cuerpo, por tanto, se vuelven porosos, ya que, 1) “la intimidad de mi cuerpo es una dimensión del mundo mismo”¹⁰² y 2) puedo anexar elementos inertes a mi cuerpo como “órganos adicionales dotados de una verdadera capacidad táctil”.¹⁰³ Mi cuerpo, afirma, es un cuerpo en el mundo, sitio de mi existir o vivenciar en medio de una circunstancia que es mi entorno, en que existe una fuente de vida íntima de la propia personalidad. Esta, llamada interioridad, “tiene poco que ver con la tradicionalmente atribuida a

¹⁰⁰ Por otro lado, esta formulación poco da cuenta de por qué el contacto con diversas realidades brinda información variada en un sentido sensorio-intencional. La pregunta a esta formulación del problema cuerpo-cuerpo como cuerpo pasivo contrapuesto a un cuerpo activo, sería más bien por qué no siento pasivamente siempre del mismo modo, siendo mi sensibilidad afectiva, egocéntrica e interna, el principio y objeto de su mismo sentir. Podría responderse que esto se debe a la capacidad de interacción entre ambas sensibilidades. No queda claro, por tanto, si la sensibilidad aloécéntrica, cognitiva o externa presenta una capacidad trascendental del *Ego*, en que las cualidades sensibles de los objetos son dados desde lo externo únicamente a partir de su configuración por el cumplimiento de las condiciones de posibilidad puras del sujeto. Sea esto así o no, difícilmente pueda verse aquí una salida al dualismo moderno como ha sido propuesto.

¹⁰¹ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 133. Aquí consideramos posible alegar una petición de principio, en tanto el cuerpo se manifiesta únicamente como lugar de las sensaciones y las sensaciones se revelan como aquello que tiene lugar en el cuerpo. La corporalidad parece estar reducida a la capacidad de sentir afectivamente.

¹⁰² *Ibid.*, 134; cf. “After the Lived-body”, 458-460.

¹⁰³ Romano, C. “Por qué el cuerpo vivido no existe”, 134.

la conciencia”¹⁰⁴ y carece, por la descripción realizada, de base biológica: es una especie de sensibilidad corporal ubiestésica ajena a la mente.

Esta interioridad es, al modo del *Verhalten* heideggeriano, posicionamiento y comportamiento intencional-trascendental frente al mundo circundante. En un binomio opositivo entre mundo y ser humano, que afirma que “el límite de mi cuerpo es el comienzo de las cosas”.¹⁰⁵ El cuerpo es el mero intermedio, aun cuando posea cierta capacidad de generar una intimidad ajena a la desarrollada por la conciencia: “nuestra corporeidad se revela como el lugar de nuestra inherencia al mundo como sujetos esencialmente encarnados”.¹⁰⁶ Luego, mediante el añadido de la técnica, se complejiza el estado de la propia identidad, puesto que no hay un claro estatuto ontológico de ninguno de los elementos mencionados y, como el cuerpo es *ego/res sentiens*, cualquier elemento parece poder unírsele y gozar de sus propiedades.¹⁰⁷

No es tenida en cuenta la correspondencia somática de los procesos intencionales – entendiendo aquí también los procesos neurológicos, causaciones *upward* o *downward* –, puesto que sencillamente “las diferentes sensaciones afectivas se organizan espontáneamente [en mi cuerpo fenomenal]”.¹⁰⁸ “Mi dolor se me aparece desde el principio como situado en mi mano o mi hombro”,¹⁰⁹ mas no como originado por una interacción con la realidad presente delante de mí. La sensibilidad se funda sobre sí misma,¹¹⁰ es presentada como un acto afectivo *sui generis*, distinta del sistema orgánico estesiológico y sus bases neurofisiológicas. A partir de lo afirmado, hemos de decir, no se concluye la invalidez de la distinción *Leib/Körper*, sino más bien la necesidad de realizar más distinciones, como

¹⁰⁴ *Ibid.*, 133.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁰⁷ Sin embargo, cabe preguntar qué dota de capacidad táctil, en sentido sentiente intencional, a un bastón o una herramienta cualesquiera. La capacidad estesiológica en sentido activo de estos elementos inertes es estrictamente nula, de modo que nos hallamos con una afirmación fenomenológicamente carente. Pretende salvaguardarse la existencia del ser humano como parte integrante del mundo, pero, al realizarse bajo un esquema ontológico-gnoseológico idealista (*cogito-cogitare-cogitata*) y bajo modelos de descripción psicológica de corte fenomenista radical, se torna imposible comprender el complejo sistema del ser de la realidad, con sus aspectos cuantitativos, cualitativos, relativos, pasivos y activos.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 134.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*

podría ser cuerpo fenomenal, cuerpo pático, cuerpo gnósico y cuerpo biológico u órgano sensible (en caso de existir según la perspectiva del autor).

Romano afirma que “si (...) me privaran de mi sentido del tacto, todavía experimentarí mi propio cuerpo como mío”.¹¹¹ Por lo tanto, “de ninguna manera me reduciría a una conciencia angelical o a un puro Yo trascendental”.¹¹² Aquí se denota patente el problema ontológico de la perspectiva de Romano, puesto que no sólo cuando no se tiene cierta capacidad estesiológica uno no es reducido a un ser de tal o cual modo, sino que, todavía más, aun en casos en que no se puede tener experiencia alguna, también se permanece siendo un sí mismo total y unitario.

La distinción de la sensibilidad, que parece remontarnos a Hume y Locke, es prueba de una visión fenomenista/empirista. No parece escapar del solipsismo de la inmanencia, y no da cuenta de los diversos niveles de la sensibilidad. Por su objeto, es decir, el propio cuerpo, podríamos decir que se plantea una especie de sensibilidad interna confrontada a una sensibilidad externa. La primera, siendo afectiva, parece rehuir a las condiciones de posibilidad *a priori* y brotar de manera espontánea como lo originario, mientras que la segunda parece reducirse a la estética (*aisthesis*) de tipo kantiano, sujeta a condiciones apriorísticas. Pero todas ellas se originan sobre la estructura del ser-en-el-mundo-de-la-vida de Romano.

El dualismo no es superado y la vinculación mente-cuerpo o sensibilidad interna-sensibilidad externa sigue difusa. No se hace lugar aquí a la participación psicósomática del cuerpo en las capacidades anímicas, es decir: no se da cuenta de la unión y el despliegue psicósomático, sino que se propone una reducción de la sensibilidad a lo etológico y lo meramente perceptual, que nosotros podríamos contraponer por distinción a la sensibilidad (*aisthesis*), afirmando que “sentir no es un acto del alma, ni del cuerpo, sino del compuesto [de alma y cuerpo]”.¹¹³

¹¹¹ *Ibid.*, 135.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, *sed contra*.

Conclusiones

En esta primera exposición, hemos analizado ciertas obras de Claude Romano en relación con la problemática de la corporalidad en perspectiva fenomenológica, hemos argumentado en favor de la existencia y uso de la distinción fenomenológica de *Leib* y *Körper* y hemos subrayado la relevancia del uso de dichas nociones. El objetivo de la demostración de la legitimidad de dichas nociones ha sido, a nuestro parecer, parcialmente plasmado a través de la crítica y la contraargumentación realizadas. Sin embargo, consideramos pertinente ofrecer una visión sintética capaz de dar cuenta de los elementos conceptuales que posibilitan asumir la legitimidad mencionada.

La perspectiva fenomenológica radical del *Lebenswelt* fue criticada en sus aspectos fundamentales, esto es, en sus principios epistemológicos postulados. El ángulo fenomenológico es reducido, en virtud del principio asumido por Romano, hacia un fenomenismo que no alcanza la consideración de las diversas dimensiones de lo humano. Las posibilidades permitidas por la posición del autor francés a la filosofía fueron señaladas y criticadas de manera específica, atendiendo a los defectos de su discurso. Asimismo, siguiendo la crítica del pensador galo a la descripción que hace Husserl de la corporalidad viviente y su propia propuesta en torno a la sensibilidad humana, hemos ofrecido nuevos argumentos y detectado obstáculos fenomenológicos y ontológicos que deben ser tenidos en cuenta.

Esta aproximación analítica primera será continuada por una exposición sintética denominada *Por qué el cuerpo vivido sí existe, II: La antropología del cuerpo vivido y el problema mente-cuerpo en Claude Romano*. Objeto de este segundo discurrir será las posibilidades ofrecidas para el tratamiento fenomenológico, antropológico y ontológico de la noción de cuerpo vivido (*Leib*). Partiendo de la descripción de la antropología del cuerpo vivido que Romano ha propuesto en sus textos, se evidenciará la importancia del uso de una noción análoga de cuerpo en el marco de una filosofía de la mente y las ciencias cognitivas en orden a una comprensión integral del ser humano.

Bibliografía

- CASTELLO DUBRA, J. A. (2010). “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”, en *Analytica* 14, 2, 89-107.
- CATOGGIO, L., BASSO, L. (comps.). (2012). *Textos, significado y mundo: aproximaciones fenomenológicas y fenomenológicas*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- HEIDEGGER, Martin. (1927) GA 2.- *Sein und Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducido por José Gaos como (1951). *El ser y el tiempo*, México, FCE. Traducido por J. Eduardo Rivera como (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria y (2003). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta].
- GA 6.1.- *Nietzsche I (1936-1939)*, editado por Brigitte Schillbach, 1996; Pfullingen, Neske, 1961 [traducido por J. L. Vermal como (2000). *Nietzsche I*. Barcelona, Destino].
- GA 20.- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), editado por Petra Jaeger, 1979 [traducido por Jaime Aspiunza como (2006). *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza].
- GA 56/57.- *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919) 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (SS 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, editado por Bern Heimbüchel, 1987 [Primer curso traducido por Jesús Adrián Escudero como (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder].
- GA 60.- *Phänomenologie des religiösen Lebens 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/19)*, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995 [Primer curso traducido por Jorge Uscatescu como (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela/FCE. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por Jacobo Muñoz como (1997). *Estudios de mística medieval*. Madrid, Siruela/FCE].
- HUSSERL, Edmund. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- HUSSERL, Edmund. (2006). *Investigaciones lógicas, I. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos*. Madrid, Alianza.
- MARION, Jean-Luc. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Editorial Síntesis.

- MARION, Jean-Luc [et al...]. (2020). *Jean-Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. C.A.B.A., SB Editorial.
- MENA MALET, Patricio. (2015). “El fenómeno de la apelación”. *Revista Co-herencia* 12 (23), 107-137. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.5>
- MURGA, Ezequiel D. (2022). “El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion”, en *Revista de Filosofía*, avance en línea, 1-16. DOI: 10.5209/resf.71121
- ORIOI, Manuel (ed.). (2012). *Inteligencia y filosofía*. Madrid, Ed. Marova.
- RODRÍGUEZ, Ramón. (2019). *La transformación hermenéutica de la filosofía: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín, UNSAM Edita.
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “La instancia antepredicativa en la nouvelle phénoménologie”, en *Cuadernos de filosofía* 75, 131-145. DOI: <https://doi.org/10.34096/cf.n75.9802>
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de Filosofía*, 45 1, 141-160. DOI: 10.5209/resf.61389
- ROGGERO, Jorge Luis. (2020). “Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 327-343. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.64785>
- ROMANO, Claude. (1999). *L'événement et le temps*. Paris, PUF.
- (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard.
- (2012). “Esencia y modalidad: Husserl y Kripke”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 23/24, 85-110. DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i23>
- (2016). “After the Lived-body. Translation by Samuel Webb”, en *Continental Review* 49 4, 445-468.
- (2016). “Pour un réalisme du monde de la vie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, 269-284. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.162.0269>
- (2021). “Por qué el cuerpo vivido no existe. Traducción de Elkin Gutiérrez”, en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 20, 120-136.
- SALINAS, Guillermo. (2021). “Fenomenología del Sacramento: Aportes a partir de la categoría de donación de Jean-Luc Marion”, en *Dios y el hombre*, 5 1, 1-27. DOI: <https://doi.org/10.24215/26182858e074>
- SALINAS, Guillermo. (2022). “La hermenéutica del mal: Un acercamiento fenomenológico entre Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion”, en *Investigaciones Fenomenológicas* 19, 189-222. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.19.2022.34320>
- SANGUINETI, Juan José. (2019). *Cuerpo, mente y ser personal*. Rosario, Ed. Logos Ar.

- SERRANO DE HARO, Agustín. (2023). “Acerca de mi cuerpo en el mundo de la vida: una crítica a Claude Romano”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 115, 255-272. DOI: <https://doi.org/10.57027/eikasía.115.631>
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. (2001). *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Tomos I-IVb*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. (2010). *La Verdad / De Veritate: edición bilingüe*. Buenos Aires, Ágape Libros.
- WALTON, Roberto. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. C.A.B.A., SB Editorial.

Recibido 22-02-2024

Aceptado 11-09-2024

ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL: DE HUSSERL A MARX

TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY: FROM HUSSERL TO MARX

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Autónoma de Estado de México

mvenebram@uaemex.mx

RESUMEN: La antropología trascendental se propone aquí como la fundamentación materialista del idealismo revolucionario de Marx. Expondré esta tesis en tres momentos principales, en el primero describo el marco crítico o conceptual común a la teoría de la revolución y el trascendentalismo, concretamente sobre las ideas de ciencia, naturaleza y vida en Marx y en Husserl. La crítica de la deshumanización de la praxis científica desemboca —en Husserl— en la restitución del valor científico del sujeto de los procesos vitales, la conciencia de un cuerpo explotado, dimensión que exploro en el segundo apartado como reconducción del decurso histórico-evolutivo del capital, al sujeto de la revolución como sujeto encarnado, hambriento, explotado. En la tercera, y última parte, sitúo ese concepto de subjetividad trascendental concreta, encarnada o histórica, en la base del concepto de género humano del que se sirve Marx para trazar la meta revolucionaria de la humanidad, su universalización.

PALABRAS CLAVE: materialismo, trascendentalismo, subjetividad, revolución

ABSTRACT: Transcendental Anthropology is a possible foundation of the revolutionary idealism of Marx. I will expose this thesis in three main parts. First, I describe the critical or conceptual common frame to the theory of revolution and phenomenological transcendentalism, concretely over Marx and Husserl's science, nature, and life ideas. The criticism about the scientific praxis results —following Husserl— in the subjectivity of the vital processes restitution in its scientific value, i. e. the consciousness of an exploited body, dimension that I explore in the second part as the reduction or reconduction of the evolutionary processes of capitalism to a revolutionary subject as embodied ego, hungry and alienated. In the third and final part, I put this concept of concrete transcendental subjectivity, embodied or historical, at the basis of the human gender concept, that Marx uses to establish the revolutionary goal: humanity universalization.

KEYWORDS: Materialism, Transcendentalism, Subjectivity, Revolution

1. Introducción

Como trataré de mostrar, Husserl y Marx coinciden en una filosofía de la vida como desembocadura de la filosofía como ciencia. El trascendentalismo fenomenológico representa la radicalización materialista del idealismo revolucionario, es decir, su fundamentación definitiva en el sujeto de los procesos vitales, o económicos, políticos, etc. Esta filosofía comienza en la fenomenología genética puesta al servicio del concepto marxiano de género humano, y esta clarificación metodológica, histórica, es, al mismo tiempo, una función central de la antropología trascendental. La antropología trascendental tiene, pues, su telos crítico (científico) en una antropología como ciencia del género humano, fundada en una filosofía de la vida, como fenomenología de la animalidad humana y su individuación existencial.

La fenomenología genética permite el acceso al sustrato básico de la sensibilidad, a la estructura de las necesidades y las urgencias corporales, y este acceso hace visible la dialéctica de la actividad y la pasividad, o la base material, sensible, de la experiencia humana. El sustrato de la sensibilidad que orienta —instintual o tendencialmente— la existencia es lo que Marx exigía como fundamento auténticamente científico de la filosofía. Marx y Husserl comparten un concepto de ciencia, de filosofía, y de praxis científico-crítica, es decir, tienen la misma convicción sobre la responsabilidad humana del quehacer científico. Exponer estas coincidencias tiene el valor de aportar a la teoría crítica un centro fundamental en el cual situar la posibilidad misma de la revolución, y este centro es el individuo, el sujeto viviente que padece hambre, el cuerpo explotado, deshumanizado, reducido a una animalidad humillada. Sería, pues, necesario poner al individuo como sujeto trascendental concreto, en la base de aquellas visiones excesivamente estructuralistas y sistémicas del pensamiento sobre Marx.

El valor emancipatorio de la fenomenología descansa en la posible restitución del sitio central del sujeto de la revolución, el individuo histórico concreto, en su dignidad y sus carencias, o mejor, en su dimensión pasional o patológica, sensible, material, como primera condición de su vida económica, esto es, de su modo generativo de vinculación con la naturaleza. Se trata de explicar fenomenológicamente el concepto de género humano, como pilar de la teoría de la revolución, sí, pero, sobre todo, eje vertebral de la antropología trascendental que emana de este horizonte crítico común a Husserl y a Marx. La antropología trascendental, y su desarrollo como teoría de la revolución se juega de inicio en la clarificación

fenomenológica del género humano, o su reconducción al individuo viviente y consciente de sí en su relación con lo otro, la naturaleza.

En lo que sigue, expongo una cierta trama de coincidencias en los términos teóricos de las críticas de Marx y Husserl al pensamiento científico y la responsabilidad filosófica de sus respectivos momentos históricos. Estas coincidencias desembocan en una idea de conciencia, que abordo en el segundo apartado con mayor detalle, y que implica una restitución del sujeto de los procesos vitales (económicos), del individuo en su entorno, como fundamento de la teoría social o económica. En el tercer y último apartado describo el concepto de género y su radicalización en la comprensión de la generatividad humana como meta y motivación científico-antropológica del proceso revolucionario.

2. Ciencia, naturaleza y vida. Marx y Husserl

La fenomenología husserliana comienza con una crítica de la praxis científica¹; Marx, por su parte, emplea la crítica de la economía política como prope-
dética de la crítica al capitalismo, e increpa a Proudhon y a Ricardo su orientación ideologizante. La crítica de Marx es una crítica de la deshumanización de la ciencia; Marx señala la función legitimante de la ciencia económica, de las formas en las que el sistema sangra las fuerzas de la humanidad obrera: “La *Economía Política* oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”². Considerar esa relación implica la subjetividad del trabajador, su humanidad como empeño del trabajo, por lo que extirpar el vínculo entre el trabajador y la producción es vaciar el valor de la humanidad que trabaja; este vaciamiento es la enajenación que la economía política mistifica a través de la teoría del valor. En este marco se aclara la comprensión marxiana de la unidad teoría–praxis; tanto para Marx como para Husserl mostrar esta unidad es una motivación crítica. La ciencia es

¹ La crítica al psicologismo como restitución del sitio fundamental de la lógica respecto de la psicología, desemboca en la crítica a la matematización moderna de la naturaleza. Esta trayectoria va de *las Investigaciones lógicas* a la *Crisis de las ciencias europeas*. Ver E. Husserl (2018), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, § 9, pp. 66, ss; E. Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I.*, trad. José Gaos y Manuel García Morente, Madrid, Alianza, p. 53.

² K. Marx (2013), *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza p. 137. (En adelante *MEF*).

praxis científica, un modo de la acción que prefigura una dirección u orientación vital del mundo humano. Las ciencias instauran orientaciones prácticas y legitiman, también, prácticas inmorales.

La deshumanización de la economía política es el primer problema que enfrenta la filosofía científica de Marx; desde esa pista prepara el proyecto de la crítica del capitalismo en cuanto modo de reproducción basado en la desigualdad, la explotación y la alienación. La explotación se expresa como alienación de la existencia y sus mecanismos se sostienen sobre un marco teórico-científico, en este caso, una teoría del valor. La teoría del valor o su crítica –y desenmascaramiento– pivota el científicismo marxista, como la crítica al psicologismo detona el proyecto fenomenológico científico. El naturalismo es el mismo fondo de la teoría alienante del valor y del escepticismo científico; ambos están unidos por el prejuicio de una naturaleza de meros hechos, incluida la naturaleza humana, la conciencia y la vida:

Disminúyanse los gastos de fabricación de los sombreros y su precio terminará por descender aunque la demanda pueda doblarse (...). Disminúyanse los gastos de mantenimiento de los hombres, disminuyendo el precio natural de la alimentación y el vestido que sirven para el sostenimiento de su vida, y se verá que los salarios terminan por bajar (...). Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero.³

La deshumanización de la ciencia económica radica, según Max, en la confusión entre la medida del valor del trabajo (tiempo de la vida) para la producción, y la medida del tiempo de la vida para la reproducción del trabajo; aquí estriba el principio alienante del trabajo que es medido como otra mercancía: el esfuerzo y el tiempo de la existencia humana esforzada son despojados de su valor en cuanto existencia, abstraídos en los valores de la mera subsistencia reproductiva, encubriendo el mecanismo y la esencia del valor del capital, el plusvalor. Para Marx la verdadera teoría del valor en el capitalismo es la del plusvalor⁴. La raíz

³ K. Marx (1987), *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler, México, Siglo XXI, p. 18-19.

⁴ Según Antonio Negri, Marx descubre, en los *Grundrisse*, la unidad de la constitución y del «proyecto estratégico» de la subjetividad obrera: «Ahora bien, convertir la teoría del valor en la teoría del plusvalor, reconocer que la forma histórica del valor es el plusvalor, significaba efectuar «una tarea revolucionaria» y alcanzar el punto de apoyo de una teoría antagonista del

reproductiva del capitalismo está en el trabajo alienado del que el trabajador es despojado, del tiempo de su propia vida que excede el tiempo de trabajo asalariado. La medida del salario es la de una unidad de subsistencia básica⁵, que apenas alcanza para el mantenimiento y reproducción de la «raza de los obreros» o de los explotados. Por esta medida el tiempo de trabajo debería ser, en tal caso, mínimo, por lo que las horas que rebasan ese mínimo de la subsistencia son enajenadas de la existencia del obrero. El trabajo excede la medida del salario, o bien el salario enajena y mediatiza el valor humano del trabajo excedente, lo cosifica: “en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario”⁶. Por eso para Marx –en los *Grundrisse*– el análisis del dinero es un punto esencial en la crítica de la economía política, pues es a través de la medida del salario que el dinero se independiza del sujeto o los sujetos entre quienes circula.⁷ La fetichización es mistificación de las relaciones reales de explotación, es inversión real entre lo primario y lo derivado, el trabajo abstracto y el trabajo concreto, o el tipo de valor que ambos producen⁸.

La alienación significa el despojo del mundo individual e íntimo del sujeto, de su existencia entera; es la dinámica por la que el capitalismo totaliza la realidad humana, porque la alienación en cuanto deshumanización es despojo de los valores del género, la animalización que abarca la vida entera del sujeto. Fraser y Wallerstein⁹ ponen la idea de totalidad como la gran novedad explicativa

capital.” (A. Negri (2001), *Marx más allá de Marx*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, p. 21-22.)

⁵ “El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la *simple humanité*, es decir, con una existencia animal”. K. Marx, *MEF*, p. 66.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷ “Adam Smith toma como medida del valor, ya el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, ya el valor del trabajo. Ricardo observó este error haciendo ver claramente la disparidad de estas dos maneras de medir. Proudhon ahonda el error de Adam Smith identificando las dos cosas, que en este último sólo están yuxtapuestas.” (K. Marx, *Miseria de la filosofía*, ed. cit., p. 23.)

⁸ “Solamente el análisis de los precios de las mercancías condujo a la determinación de la magnitud del valor, y solo la común expresión dineraria de las mercancías condujo a la fijación de su carácter del valor. Pero justamente esa forma acabada del mundo de la mercancía, la forma de dinero, es la que, en lugar de revelarlo, encubre bajo la forma de cosa el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales de los trabajadores privados.” K. Marx (2014), *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, trad. Luis Andrés Bredlow, Logroño, Pepitas de calabaza, p. 42.

⁹ “La imagen que trazo aquí difiere en enorme medida de la conocida idea de que el capitalismo es un sistema económico (...) Una de las peculiaridades del capitalismo es que trata sus relaciones sociales estructurantes como si fueran económicas. En rigor, no tardamos en vernos obligados a hablar de las condiciones de fondo ‘no económicas’ que posibilitaban la existencia

(omnicomprensiva) que traen a la mesa sus reflexiones en torno al modo en que el sistema económico toca –o trastoca– todas las esferas de la existencia humana. Esta novedad se explica como visión, sí, de las multiplicidades unificadas en o por el capitalismo a través de la mercantilización de la vida –según Wallerstein¹⁰–, pero entraña un error de principio, y es que tiene su punto de partida en la separación de esferas que se suponen menos unificadas que totalizadas, reducidas a lo económico o lo político, o a la tensión entre ambos polos. La unidad de las esferas en que analíticamente observamos el decurso de la existencia humana es anterior a su separación y jerarquización, que se ha de entender ya en cierto horizonte cultural, el propio de las sociedades capitalistas, dado que para estas lo religioso y lo político, lo económico y lo doméstico se distinguen con relativa nitidez y a través de marcos legales explícitos¹¹. La totalización del capitalismo como sistema social supone una previa separación entre esferas de acción humana, un ideal del liberalismo científico (que Wallerstein alcanza a ver con mayor agudeza que Fraser), bien a bien nunca logrado, porque la naturaleza de lo social en el humano implica esta fluidez, más bien totalidad de valores que unifica las esferas de la existencia religiosa, política, económica y científica: lo social como una unidad total, de la que parte toda acción o praxis humana, y

del sistema económico (...) Y para ello, debemos reconceptualizar el capitalismo como algo más vasto que una economía” (N. Fraser (2023), *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI, p. 45). La pregunta que desde la teoría antropológica se puede formular a esta afirmación de Fraser es ¿qué dimensiones de la vida no serían originariamente económicas? o ¿en qué modo podemos de origen prescindir del vínculo humanidad-naturaleza para ordenar regiones de lo real?, como para pretender una mistificación en un espacio que sólo saca a flote una condición de origen real, no meramente discursiva: la unidad de las dimensiones existenciales del ser humano.

¹⁰ “El capitalismo histórico implicó, pues, una mercantilización generalizada de unos procesos –no sólo procesos de intercambio, sino también los procesos de producción, los procesos de distribución y los procesos de inversión– que anteriormente habían sido realizados a través de medios distintos al «mercado»” (I. Wallerstein (2016), *El capitalismo histórico*, trad. Pilar López Máñez, México, S. XXI, p. 4). Para Wallerstein el sistema mundo se articula u organiza primero a través del mercado como para Meillassoux el esclavismo encuentra más bien en el sistema de intercambio que en la dialéctica (hegeliana) de la libertad y el sometimiento. Ver C. Meillassoux (1990), *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, trad. Rafael Molina, México, Siglo XXI, p. 13.

¹¹ El concepto de hecho social total, fenómeno social total pretende explicar este aflujo de las dimensiones ética, política, económica y religiosa, en la base de la unidad social. “Maus (...) intentó explicar el don como un fenómeno que expresaba la estructura de la sociedad kwakiutl como un todo, introduciendo precisamente en tales circunstancias su noción de «fenómeno social total»”. M. Godelier (1981), *Instituciones económicas*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Anagrama, p. 97.

que se ve en el mundo¹². La separación científicista de lo económico respecto del resto de planos de desenvolvimiento social reafirma nada más que el criterio naturalista de una economía política a salvo de la responsabilidad sobre la vida, y mistifica el concepto mismo de alienación.

La alienación es enajenación de la vida entera, porque el trabajo (como relación humano-naturaleza), la vida económica, es el marco unitario de toda acción humana. El economicismo en cuanto tal sólo puede darse sobre la base de un concepto naturalizado de vida económica, como una esfera ya separada de la existencia. Este ha sido un punto de quiebre en la antropología económica contemporánea: de Godelier a Meillassoux la antropología ha señalado las limitaciones de la dialéctica marxista para el análisis de procesos económicos al margen del capitalismo; y, sin embargo, que un determinado hecho social (la fiesta o el ritual) no se inserte en la dinámica de la ganancia y la explotación no significa que no sea, en sí mismo, un proceso económico, de trato e intercambio de valor humano, etc.

La crítica de Marx —como la de Husserl— descubre la *methabasis*¹³ que opera como mistificación o confusión de los planos de los que deriva y en los que se funda el plusvalor como negación existencial del sujeto económico (es decir, el sujeto obrero). Lo que la economía política mistifica es la vida concreta de los sujetos explotados. El dinero cobra autonomía no sólo sobre el valor de uso —el objeto— y sobre el intercambio como vínculo social, sino que también

¹² Hay que hacer justicia a Wallerstein en este punto pues ve con toda precisión las implicaciones de la división epistemológica de las ciencias sociales y su organización departamental en las universidades europeas, como la estructura que el liberalismo echa a andar a fin de separar asépticamente los estancos político, económico y religioso de la vida social, y dar un marco teórico apropiado a sus prácticas colonialistas. Wallerstein ve en la realidad del mundo de la vida la unidad que este esquema epistemológico rompe. “Nuevas disciplinas surgieron con este propósito. Eran básicamente tres: economía, ciencias políticas y sociología (...) Porque la ideología liberal dominante en el siglo XIX sostenía que la modernidad se encontraba definida por la diferenciación de tres esferas sociales: el mercado, el estado y la sociedad civil.” I. Wallerstein (2005), *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, trad. Carlos Daniel Schroeder, México, S. XXI, p. 19.

¹³ “Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, la confusión de esferas, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos cuya investigación debe ser fin esencial de la ciencia intentada. Una *methabasis eis allos genos*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos.” E. Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I*, trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, p. 37.

se independiza del sujeto¹⁴. La disección de la economía política que Marx crítica produce una deshumanización primaria de la ciencia económica, sí, con ello, además, se justifica la deshumanización de la naturaleza, la cosificación o vaciamiento de sentido humano del vínculo productivo humanidad-naturaleza, el género. La naturaleza se vuelve un mundo aparte, un algo aparte de la vida y de la condición humana; ya no es sólo lo ajeno sino lo inhóspito y, por momentos, el enemigo a combatir, lo otro extrañado, enajenado:

El trabajo enajenado 1) convierte la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo ... de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre, hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término, convierte la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma abstracta.¹⁵

La economía política naturaliza los mecanismos deshumanizantes a través de los cuales se reproduce la riqueza en el capitalismo, siempre al costo de una ampliación y profundización de las formas de explotación de la clase obrera, principio que mostraron de inicio los *Grundrisse*: “La diferencia entre los *Grundrisse* y las obras posteriores de Marx radica en el hecho de que en los primeros *la ley del valor se presenta, no sólo mediata, sino inmediatamente como ley de la explotación*.”¹⁶ Esto es lo que hace de la teoría del valor teoría del plusvalor. La ciencia económica sella la alienación al borrar al sujeto de la descripción de los modos de reproducción de la riqueza, borra también la desigualdad como problema teórico (ético-práctico) y lo convierte en un problema de orden político administrativo. Finalmente, la ciencia económica opera una naturalización de las desigualdades a través de una idea de competencia de cuño científico evolucionista.

La fenomenología husserliana logra desensamblar los grandes supuestos que sostienen esta idea naturalista de la vida al reconducir el concepto de naturaleza a la praxis como desenvolvimiento humano en el mundo. La interpretación fenomenológica de la actitud natural como fuente de sentido de lo real y del mundo permite una restitución del sujeto de los procesos vitales en el centro

¹⁴ “El valor es, por consiguiente, la misma mierda que el dinero (...) No nos encontramos ante el valor, nos encontramos dentro: estamos dentro de este mundo hecho de dinero.” A. Negri (2001), p. 36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141-142.

¹⁶ A. Negri (2001), p. 37

del análisis. Lo que se aclara en este movimiento es, nuevamente, el modo de incidencia de la teoría o la ciencia en la praxis humana, en la prefiguración de una idea del ser humano, de modo tal que la denuncia de Husserl de la crisis de las ciencias es la denuncia de una crisis antropológica: "...cuando [Husserl] está escribiendo el texto para las conferencias de Praga, que daría lugar a *La crisis*. En sus primeras páginas denuncia la crisis de las ciencias como una crisis antropológica. Husserl no ha perdido en absoluto el interés por esa filosofía rigurosa que debe sacar al ser humano del diluvio del escepticismo o de la pérdida de la fe en la razón"¹⁷. Este deber práctico es el foco orientador de la praxis teórica o lo que hace de la teoría, en Husserl, un modo y momento de la praxis, una forma de trabajo sobre el sí mismo y su naturaleza. De este modo se entiende la amplitud y profundidad humanizante del concepto de trabajo, como primera producción de la naturaleza, y la producción, como actividad intersubjetiva e historizante. El objeto de la producción es la naturaleza.

Ahora bien, desde una perspectiva fenomenológica nuestra relación o trato con la naturaleza es lo que da unidad a nuestra vida y enmarca todo sistema mundo, todo horizonte cultural. Esta relación es una forma de auto-situación vital. Como lo ha mostrado toda la antropología cultural desde Montaigne hasta Descola, las formas de trato y relación con lo-no-humano, la naturaleza como entorno inmediato, en sentido, pues, precientífico, se rigen por gramáticas variables que reconocen mayores o menores niveles de dependencia humano-naturaleza y se ordenan conforme a principios propios¹⁸. No obstante, este ámbito relacional da unidad, o bien es el marco unitario de sentido de relaciones de carácter ritual, mítico o religioso, político o doméstico.

Tanto en Marx como en Husserl la génesis de nuestro trato con la naturaleza se sitúa a ras de la carne, en el cuerpo o la sensibilidad, se diría, en el hambre. Desde esta perspectiva no podemos decir que hay o no una determinación de las relaciones económicas sobre vínculos no-económicos, sino que la economía —como relación humano-naturaleza— es el marco de ordenación de lo social, por una primaria mediación del propio cuerpo; esto es, por la constitución del

¹⁷ J. San Martín (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, p. 39.

¹⁸ "Ahora bien: esos patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, no son, en mi opinión, estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales." P. Descola (2001), "Construyendo naturalezas, Ecología simbólica y práctica social" en P. Descola y E. Gilson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, p. 107.

cuerpo como órgano de la satisfacción, el cuerpo es órgano de producción de la naturaleza. Husserl persigue esta idea de naturaleza como entorno inmediato de la vida y lo viviente porque el yo comienza en la vida: “El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo— sino a partir de la vida (es lo que es no *para* el yo, sino el mismo yo)”¹⁹, o bien, la vida desemboca en la existencia desde un sustrato originario, anterior al yo: la sensibilidad primaria, la absoluta pasividad del flujo de la sangre a través del cuerpo, la rotunda necesidad de la respiración y la recurrente urgencia de alimento. Entre la necesidad instintual y la historicidad del cuerpo se encuentran los procesos de apropiación del cuerpo viviente, su constitución como cuerpo vivido por un yo, la unidad teleológica de las tendencias de la vida individual. El individuo es un yo ‘más’ la masa heredada de instintos, impulsos y pre-orientaciones impulsivas, perceptivas y sensibles, como la tendencia al otro y sus configuraciones en función de la tendencia a la autoconstitución del yo. Esa masa heredada y los modos de la herencia conforman la materia de análisis de la antropología trascendental; su método es histórico y su problemática se sitúa en la restitución necesaria del sitio central del sujeto de los procesos económicos, o de la individualidad como meta científica, del comunismo según Marx, o del trascendentalismo en tanto proyecto filosófico, para Husserl.

La fenomenología trascendental y la teoría marxiana de la revolución tienen una original motivación científico-crítica sobre la que se consolida la unidad teoría-praxis en ambas orientaciones. En el trascendentalismo esta unidad emana de la unidad misma de la vida de conciencia; en el materialismo, por su parte, se funda en la unidad de la praxis humana, lo que a estas alturas podríamos entender como el sujeto de la revolución es el cuerpo explotado de un yo alienado.

3. El cuerpo explotado: la conciencia revolucionaria

La conciencia revolucionaria emerge en el reconocimiento de las condiciones alienantes de la existencia que el capitalismo ejerce sobre los más de los seres humanos. La conciencia revolucionaria comprende y padece en sí misma la

¹⁹ E. Husserl (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE, p. 300. [En adelante *Ideas II*.]

extrañeza de su cuerpo como no-propiedad suya, como parte y momento de un mundo hostil. El cuerpo explotado es la existencia alienada; la explotación es lo opuesto del trabajo, es su negación y, con ello, la negación de un sujeto que, no obstante, entre esas fuerzas aplastantes de su voluntad, debe emerger —por razón de su telos— como conciencia histórica, como sujeto de la revolución: comunidad de intereses y voluntades cuyo único fin es la universalización del género, de la humanidad. La colectivización de la riqueza humana significa la universalización de todo aquello que nos hace humanos, es decir, las obras de la libertad, el acceso igualitario a las condiciones de existencia y dignidad, la abolición de la propiedad privada o el develamiento crítico de su posición como modo socializante del capitalismo.

Tanto para Marx como para Husserl la conciencia tiene un sustrato material, una génesis: el cuerpo se autoconstituye en el trato y las relaciones con los otros. La tendencia teleológica de la consciencia —señala Landgrebe²⁰— está inscrita en la historia como devenir no causal sino estructura de motivaciones, de sedimentaciones que actúan sobre vivencias presentes, incidentes en la actualidad experiencial. Cada vivencia está teleológicamente orientada a su satisfacción o su cumplimiento, según se trate de un sentimiento o una sensación, el hambre, o un acto intencional, la percepción. La teleología es la unidad de las tendencias que atraviesan la vida orgánica, desde la pasividad del instintito hasta la actividad despierta del yo: “La teleología, como forma ontológica, articula el ser universal de la subjetividad trascendental”²¹. Para Landgrebe, la estructura teleológica de la conciencia es principio de individuación y, por lo tanto, condición universal de la humanidad²²; o bien, entre la individualidad y la universalidad Landgrebe pone la teleología como sustrato (y cómo) de la generatividad, o movimiento intergeneracional en el que vive el sujeto su propio mundo, es decir, su proceso

²⁰ “Con el discurso de Husserl sobre la ‘tendencia originaria’ (Urstreben) se nos da la indicación hacia aquella dimensión de la experiencia de nosotros mismos en la que, de una forma originaria estamos familiarizados con el obrar teleológico y podemos, en consecuencia, formarnos un concepto de Historia como un devenir determinado teleológicamente.” (L. Landgrebe (2017), “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo”, trad. Noé Expósito Roperero, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 2, p. 100.)

²¹ E. Husserl (1997), “Teleología”, trad. Agustín Serrano de Haro, en *Daimón. Revista de filosofía*, No. 1, p. 6.

²² “El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental —dice Husserl— lleva en sí una universal «voluntad de vida», que para los sujetos individuales queda inicialmente en la oscuridad” (*Idem.*)

histórico-existencial.²³ El acceso fenomenológico a la historia de la vida egoica exige un viraje metodológico²⁴ que descubre el plano más amplio de la vida trascendental, el de la pasividad del instinto, el impulso y el tejido de tendencias que unifica la vida de conciencia, la tendencia a ser un yo, la tendencia a los otros, y su necesidad primaria, la tendencia a la subsistencia.

“El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente.”²⁵ ¿Qué significa ‘actividad vital consciente’? El yo tiende a su autoconstitución egoica autoconsciente, esto es así por la estructura teleológica de la vida trascendental que atraviesa y unifica la materialidad orgánica del cuerpo, su desarrollo, y el desarrollo del yo como sujeto personal y social. La «actividad vital consciente» es consciencia de sí que deviene un yo autoconsciente desde la actividad vital. La actividad en cuanto tal se despliega en niveles o planos estructurales que la fenomenología puede describir en su curso histórico. La génesis de la vida egoica autoconsciente está, tanto para Marx como para Husserl, en el instinto, la necesidad y la vida impulsiva. El sujeto revolucionario es un yo encarnado, una individualidad concreta y, en el

²³ Aquí habría que distinguir entre los procesos metodológicos de la fenomenología genética como análisis deconstructivo, como un movimiento de retroceso en la historia del yo desde su condición autorreflexiva hasta su génesis, donde este análisis se convierte en una reconstrucción; ahí desemboca, en la masa hereditaria del instinto, y la historia intergeneracional que envuelve los modos de apropiación del cuerpo, o esa masa de vísceras y símbolos. El primero es un movimiento de descenso retrospectivo, y el segundo de ascenso constructivo o generativo. Aunque, como veremos, Husserl no hable explícitamente de un momento generativo del método, sino de problemas límite de la fenomenología (Hua 42), en tanto sus contenidos no son intuitivos ni pueden ser traídos a la intuición sino por una mediación del testimonio vivo o presencia empática del otro. Los problemas límite están, pues, en el límite del principio de todos los principios. (Ver E. Husserl, (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana 42, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer. Txt. 4, § 4, p. 78.)

²⁴ “En el plan para el ‘sistema de filosofía fenomenológica’ (...) aparece una sección que lleva el título ‘Fenomenología de la *protointencionalidad* (fenomenología de los instintos) (...) desarrollo de una fenomenología progresiva que se identifica con la ya mencionada noción de fenomenología constructiva, Fink destaca su carácter de análisis constructivo (*Aufbau-Analyse*) en contraste con el análisis desconstructivo (*Abbau-Analyse*) de la fenomenología regresiva. Frente a la fenomenología genética como teoría de las habitualidades y su protoinstitución –de las que se ocupa en un análisis regresivo–, la fenomenología progresiva o constructiva no considera tales sedimentaciones y su génesis porque carece de estos hilos conductores para el análisis.” R. J. Walton (2002), “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, p. 258.

²⁵ K. Marx, *MEF*, p. 142.

más alto grado de concreción trascendental, una personalidad de grado superior, una colectividad de sujetos que se reconocen recíprocamente, bien, desde su dignidad y su libertad, aunque posiblemente no en la afirmación de esta condición antropológica, bien, en una afirmación como defensa y resistencia.

Por esta vía la fenomenología permite la radicalización de los conceptos del materialismo histórico. Primero, o centralmente, el concepto de trabajo puede ser reconducido a su génesis en el esfuerzo, del que emana el yo como voluntad en o frente al mundo. El esfuerzo exhibe la estructura dialéctica de la pasividad y la actividad de la conciencia que despierta para sí, en una acción limitante y, al mismo tiempo, que rebasa las determinaciones naturales del propio cuerpo²⁶. Toda adquisición activa (como aprender a sumar) se sedimenta en un fondo pasivo, que tiene, sin embargo, una incidencia en las actualidades presentes, toda actividad deviene pasividad, y toda pasividad prefigura las formas de la actividad. La reactivación de sentidos sedimentados, como disposición activa del sujeto, permite la transmisión acumulativa de esa riqueza histórica que, en el lenguaje de Marx, contiene el género como producto evolutivo. La sensibilidad primaria, la necesidad y la urgencia del instinto, se historizan a través de la sensibilidad secundaria, que resulta ya de diferentes formas y niveles del trabajo generativo, en el que intervienen los otros mostrando al yo la esfera de su propia voluntad y las posibilidades de su ejercicio. En la sensibilidad secundaria el hambre deviene deseo, es instintualidad socializada, espiritualizada, proceso histórico de individuación²⁷, que, tanto en Marx como en Husserl, representa la universalización del animal humano, la condición productora de su cuerpo, a través de la producción de sus necesidades.

La conciencia es autoconciencia, conciencia de sí, que se constituye o autoconstituye en el trato (relación, distinción) que entabla con la naturaleza, en la primaria comprensión de ser humano en un mundo como algo que se apropia en

²⁶ “Hay un hacer sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza ‘activa’ frente a la ‘inerte’ de la resistencia.” E. Husserl, *Ideas II*, p. 306.

²⁷ “Esta historia de la conciencia (la historia de todas las apercepciones posibles) no se ocupa de la mostración de la génesis fáctica de apercepciones fácticas, o tipos fácticos, en una corriente de conciencia fáctica (...) Por el contrario, cada forma de apercepciones es una forma esencial y tiene su génesis según leyes esenciales, y por tanto está incluido en la idea de tal apercepción el que esta deba someterse a un ‘análisis genético’.” E. Husserl (2018), “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, trad. Ignacio Quepons, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 3, p. 119.

el trabajo. La correlación conciencia-mundo se concreta histórica o materialmente en el trabajo, y el trabajo, como forma básica de la socialidad, es concreción trascendental. La autoconciencia es, tanto en Marx como en Husserl, generativa, es decir, el sujeto consciente de sí es consciente de su mundo y su ser con otros: “El sujeto como espíritu, como persona, tiene autoconciencia o un yo (lo que es lo mismo); un alma no necesita tener autoconciencia. El sujeto, empero, no solamente se apercibe a sí mismo, sino también a otros sujetos, que, igualmente no sólo son, sino que también se aperciben a sí mismos”.²⁸ El enlazamiento monadológico desde el que se constituyen las personalidades de orden superior se extiende desde la estructura teleológica, genética, de la subjetividad que tiende al otro, y a lo otro en su propia realización.

El devenir secundario de la sensibilidad primaria podemos entenderlo como el proceso de desarrollo del yo encarnado, evolución de la existencia desde la vida y, como tal, se deja describir a través de actos de apropiación, constitución y vivencialidad de la carne, en la que esta se constituye como cuerpo del yo: “se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los procesos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida (...). No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia”²⁹. Todo comienza en la oposición, en el descubrimiento de la voluntad sobre el cuerpo que se expresa como esfuerzo, o como resistencia al impulso, detención de la fuerza instintiva de la carne, auto-control, o utilización del cuerpo, objetivación y cálculo que lo lleva más allá de sus posibilidades dadas: el esfuerzo es condición esencial del trabajo y la técnica, como la vida es condición de la existencia, ámbito de la producción y reproducción de necesidades. Por esto el cuerpo es la primera naturaleza con la que se relaciona el animal humano, el cuerpo es ya un primer producto histórico que, según Marx, deviene en la praxis laboral, en cuya fuente histórica, según Husserl, es posible situar el esfuerzo.

La sensibilidad secundaria tiene sedimentos de razón, y ya no es pura sensibilidad en el sentido hilético primario. Estos sedimentos de razón son los dejados por el transcurso de la experiencia del yo. La sensibilidad secundaria representa el momento histórico de la animalidad humana, el momento en el que las

²⁸ E. Husserl (2005), *Ideas II*, p. 404.

²⁹ Marx, K y F. Engels (2014), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Akal, p. 21.

adquisiciones intersubjetivas de sentido se asientan sobre el propio cuerpo, en la experiencia sensible más básica y la conducen valiceptivamente. El humano no sólo 'siente' calor, frío, urgencias y necesidades constantes, sino que estos sentimientos: el hambre, la sed, la necesidad de resguardo, son valorados de cierto modo y vividos, carnal, sensible, corporalmente, es decir, conforme a ese marco de valoraciones que pautan el agrado o el desagrado y que podemos entender ya como sensibilidad secundaria. El placer no es, en el animal humano, sólo la ausencia de dolor; el placer, en el humano, implica diversas formas y grados de 'dolor' sensible o espiritual. La sensibilidad secundaria revela la trama sentimental más compleja en la que transcurre la experiencia perceptiva, en su condición histórica, y esto vale también respecto del propio cuerpo, en cuanto objeto de la percepción del yo.

La participación del otro en la autoconstitución de esta esfera es fundamental, como un otro presente en el tejido de valores espirituales, o bien en el entretejimiento histórico de la necesidad primaria, en la apropiación del propio cuerpo. La peculiaridad antropogénica del trabajo, en Marx, radica en la doble producción que tiene como objeto la producción de lo que satisface la necesidad y la producción de la necesidad en cuanto tal. Esta estructura puede llevarse al fondo de la sensibilidad secundaria, en tanto orientación histórica de la sensibilidad, o condición esencial de la historización del cuerpo. La producción de necesidades humanas se funda en la dialéctica pasividad-actividad en la que se domestica el instinto, se orienta o dirige el impulso, o se socializa generativamente el impulso de socialidad.

El movimiento de resistencia, apropiación y desapropiación del haber del cuerpo es actividad del yo frente a su cuerpo, con él como un objeto otro. El humano orienta su necesidad en cierta dirección, la significa con otros, le da un sentido al hambre, a la sed; el yo es el que se impone sobre el impulso corporal, produciendo en su actividad la alteridad irreductible de su cuerpo.

Es necesario descender a las fuentes experienciales o a la génesis de sentido del cuerpo obrero, y como cuerpo alienado como condición histórico-material del sujeto de la revolución. El cuerpo explotado es materia de una naturaleza ya dada en el extrañamiento de un entorno disponible, pero sin valor³⁰, que es

³⁰ Nancy Fraser describe el proceso mediante el cual la moderna economía política sitúa la naturaleza más allá del ámbito del valor, aunque de ella, en cuanto proveedora de materias primas, dependa enteramente la producción. Ver N. Fraser, *op. cit.*, p. 53.

medio y condición del capitalismo. El «extrañamiento» es una alienación del vínculo esforzado del yo-obrero, implica una cosificación y deshumanización del esfuerzo en cuanto tal, su reducción a mera fuerza empeñada, no en la segunda naturaleza que produce la historia, sino en la satisfacción de las necesidades, urgencias, e impulsos más básicos, en la «naturaleza no-orgánica» de la que habla Marx. El vaciamiento del valor de la existencia obrera implica un vaciamiento del valor de la naturaleza como materia de la transformación productora, la reducción del cuerpo a una presencia maquinal, del esfuerzo a la pura fuerza del cuerpo obrero: “La producción produce al hombre no solo como mercancía humana (...) lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas.”³¹ La animalización del obrero es alienación del género porque incapacita al cuerpo explotado para el goce sensible e intelectual de la riqueza generativa de la humanidad³², porque al reducirlo a los límites de la subsistencia para la reproducción, que es en lo que consiste al fin la explotación, en la afirmación del cuerpo en la mera pervivencia, se confina al yo en una individualidad animal que está en el tiempo, pero no tiene historia, es decir, no participa del devenir histórico del género, por ello mismo la universalización del género humano es una meta de la revolución.

El sujeto de la revolución es sujeto encarnado en un cuerpo explotado, un cuerpo que no le pertenece, y su forma histórica concreta, su tendencia revolucionaria es tendencia a la apropiación del género, o reapropiación de su propia historia; esto es la universalización de la humanidad. Para Marx la conciencia obrera es la escisión que se produce en la unidad de los antagonismos sistémicos del capitalismo, y sus mecanismos reproductivos. La autoconciencia, como conciencia de clase, es ser-consciente: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real”³³, condición de una subjetividad concreta y genérica o generativa.

³¹ K. Marx, *MEF*, p. 154.

³² “De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal”. K. Marx, *MEF*, p. 139.

³³ Marx, K y F. Engels (2014), p. 21.

4. Género y generatividad. Revolución de la antropología filosófica

El foco de la teoría de la revolución está en el género humano; la meta de la revolución es la universalización de la humanidad, la restitución universal de los valores humanos, y no solo como privilegio o coto de un estrecho sector del mundo: “La afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.”³⁴ ¿Qué es la esencia humana? ¿Cómo describir científicamente el género? Es posible reducir el género a la fuente fenomenológica de su sentido en la generatividad, el movimiento intergeneracional, histórico, en el que se integra la masa heredada como materia y sustrato sensible de la individuación; por esta vía se restituye al individuo como centro de los procesos vitales o económicos. Los procesos vitales del humano son procesos económicos, de domesticación de la naturaleza instintual del cuerpo propio, en esto consiste la producción de necesidades con que comienza la historia de la animalidad humana. La generatividad es humanización de la animalidad humana. La determinación del instinto en el animal mantiene su vida en la pendulación continua de la necesidad y la satisfacción, de modo tal que el instinto explica la correspondencia entre la urgencia y su alivio, más o menos en el sentido en que von Uexküll se propone el *Bauplan*³⁵. El «plan constructivo» es otra forma de decir instinto y teleología en filosofía de la vida, la unidad de tendencias orgánicas y de la sensibilidad que se actualizan desde el género. “La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad animal. Justamente, y solo por ello, es él un ser genérico.”³⁶ La actividad vital consciente es la existencia del yo como sujeto que está en el mundo dándose un sitio reflexivo en él. La auto-reflexión o autoconsciencia (actividad vital consciente) es una determinación estructural (teleológica) de la vida trascendental y tiene un sustrato o fondo sensible: la vitalidad de la conciencia como su condición originaria y su determinación material, corpórea.

³⁴ K. Marx, *MEF*, p. 144.

³⁵ “El estudio de los seres vivos es una ciencia natural pura y tiene un único objetivo: investigar los planes de construcción [*Baupläne*] de los seres vivos, su origen y su prestación [*Leistung*] (...) El plan de construcción no es una cosa material, sino el conjunto de las relaciones inmateriales entre las partes del cuerpo de un animal” J. von Uexküll (2023), *Teoría de la vida*, trad. Enrique Salas, Buenos Aires, Cactus, p. 9.

³⁶ K. Marx, *MEF*, p. 142.

La aguja de hueso tiene para nosotros un sentido en la medida en que podemos remitir su imagen a un conjunto de acciones en las que ese objeto es lo que es, a través de movimientos como enhebrar o ensartar, zurcir, etc.³⁷ Esto quiere decir que se aprende el mundo a través de las capacidades del propio cuerpo. El sujeto aprende a reconocer objetos en sus valores de uso, pero lo hace a medida que reconoce en su cuerpo capacidades de empleo de dicho objeto. El mundo de las cosas se descubre a través de las capacidades activas del yo. Esas capacidades han sido también históricamente educadas, guiadas y perfeccionadas a través de un movimiento de generaciones tras generaciones, un movimiento de transmisión, de comunicación de lo inmaterial que se acumula para el género, por eso el humano se sitúa primero como ser genérico y luego como ser específico, porque se apropia lo que es –del haber de su cuerpo– desde el género, desde la herencia. El género no es un sustituto conceptual de la especie; la especie es lo que define al animal y que corresponde a un género, pero en sentido formal primero es la especie y luego el género; en el humano, por el contrario, es el género lo que define la posición del animal humano, también dentro de su especie, y esta determinación de la posición específica del ser genérico en la especie se comprende como un modo de individuación, como «humanización» de la masa del instinto y la herencia histórica de la tradición.

Lo que Marx pone a la base del género es un continuo evolutivo y acumulativo de experiencia que pre-forma los modos de orientación vital de toda generación futura. La masa hereditaria es el resultado de la evolución. Por su parte, para Husserl, la generatividad es el movimiento histórico de autoconstitución de las personas y las personas comunitarias en el mundo³⁸. La vida trascendental

³⁷ “El despertar es una pasividad; el significado despertado está, pues, pasivamente dado, del mismo modo que cualquier otra actividad sumida en la oscuridad, despertada asociativamente, aflora inicialmente de modo pasivo como un recuerdo más o menos claro. Como en éste, también en la pasividad aquí en cuestión lo pasivamente despertado ha de volver a transformarse retrospectivamente (...): es la capacidad de la reactivación primigeniamente propia de cada ser humano como ser parlante.” E. Husserl (2019), “La cuestión del origen de la geometría”, trad. Rosemary Rizo Patrón de Lerner, en *Textos Breves (1887-1936)*, A. Serrano de Haro y Antonio Ziri6n Quijano (coords.), Salamanca, Sígueme, p. 690.

³⁸ “Permítanme enfatizar que el propio Husserl no formula explícitamente una dimensión de la fenomenología como generativa. Pero partiendo de la amplia gama de textos que discuten “problemas generativos”, problemas o cuestiones que nos hemos topado (...) creo que la formulación de esta dimensión como fenomenología generativa no sólo se justifica, sino que se requiere.” (A. J., Steinbock (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p. 257.) Roberto Walton, quien se enfoca en las descripciones de los modos de transmisión e integración de la masa hereditaria, como principio de individuación del sujeto, en lugar de una fenomenología genética, describe

encuentra un punto de concreción evolutiva, si se quiere, en las personalidades sociales de orden superior, en la familia, lo mismo que en el Estado democrático. La socialidad es humanizante, aunque esto no resuelva la tensión individuo-sociedad, que reposa en el fondo de cada vínculo visto como un campo emotivo históricamente complejo. Cada individuo concentra en sí mismo, según Husserl, los valores del todo social que habita y de los mundos que le preceden. Brazos espirituales nos unen con Platón, pero, en tal caso, también con los indios de la Amazonia o los bereberes, o los explotados del mundo. Marx pone el género en el fin de la historia como prehistoria, o en la génesis de la historia como auténtica forma de realización humana, el comunismo; Husserl pone la generatividad como marco comprensivo último de la estructura teleológica de la vida de conciencia, que tiende a otros, en la realización y apropiación del mundo, que vive consigo y con otros a través de orientaciones de sentido cuyo asiento es posible describir científicamente: “La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas (...) y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza.”³⁹ La generatividad sería, pues, la raigambre activa del género, el movimiento de individuación histórica por el que los sujetos auto-conscientes se reconocen en un mundo entre los otros, reconocen a los otros como sus pares, pero no sólo en el modo animal de la reproductividad (también oikológica en un nivel básico), sino en el modo propiamente humano de la libertad.

La generatividad es el tejido vivo de la masa hereditaria del individuo desde la que constituye su identidad y su cuerpo con otros y para otros, es el movimiento vivo de la historia visto desde la perspectiva del sujeto concreto, desde sus necesidades más básicas y la producción de su satisfacción. La historización del instinto es el primer hecho histórico: “La primera premisa de toda existencia humana es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir (...) El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción

este procedimiento como un análisis constructivo, recurriendo a los términos de Fink, quien tenía esta tarea encomendada. El análisis constructivo parte del instinto, y la estructura del impulso, en una “Fenomenología de la proto-intencionalidad.” Lo interesante de este procedimiento es que Walton mismo sitúa ahí la raíz de la teoría de la intersubjetividad en un nivel trascendental. No tiene que anejarla como recapitulación de Husserl (lo que sí busca Steinbock), sino que pone el análisis constructivo en la base de la filosofía social, en los temas mismos de lo protohilético en la génesis de la percepción, o del yo de la percepción, en la preorientación de la estilística individual o individualizante. (Ver, Roberto J. Walton (2002), “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, p. 258.

³⁹ K. Marx, *Ideología alemana*, ed. cit. p. 25.

de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades.”⁴⁰ La historicidad es la esencia de un animal que no sólo está en el tiempo, sino que se da una dirección en el porvenir, una dirección que implica todo lo precedente: “Sentido de la Historia, sentido de la historicidad del yo individual en el seno de la intersubjetividad que aún no ha despertado, o que lo ha hecho sólo en algunos individuos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general”⁴¹. El despertar es cumplimiento de una posibilidad o potencia latente en el sujeto autoconsciente y capaz de dejarse guiar por motivos de razón; se diría que es un despertar a través del género, una forma de autoconsciencia en la que el sujeto reconoce o se reconoce en un sitio histórico concreto, en su referencia a una humanidad precedente y a una humanidad futura.

El fundamento material del género es la estructura trascendental de la teleología inmanente que unifica las múltiples tendencias, impulsos y la vida instintual en la que emerge o desde la que se autoconstituye el yo, primero, en su condición corporal, como ‘yo puedo’ (yo hago – yo puedo), esto es, yo de la voluntad. La vida anímica tiende a su constitución como vida egoica, como un yo activo, que despierta en los actos de la voluntad. Dicho de otra forma, el primer yo es el «yo-puedo», la vida trascendental tiende (teleológica o instintualmente) a concretarse en esta primera forma, la de un yo de la voluntad que, desde ese nivel tiende a concretarse como voluntad auténtica, o de autenticidad, como un «yo-puedo» racional o libre, que se determina o autodetermina por motivos de razón y no por la mera fuerza del impulso o el hábito: “La voluntad en el yo verdadero y la voluntad de una verdadera comunidad, la de una verdadera Humanidad, son voluntad en sentido «auténtico»”⁴². La autenticidad reposa sobre la universalidad que comprende a la humanidad como género.

El sujeto comunitario es el ser humano, la individualidad que suscita el género. El género es el resultado de la historicidad que es generatividad, movimiento de transmisión, pero, sobre todo, de apropiación de contenidos que funcionan como principio de individuación: “Es solo la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre.”⁴³

⁴⁰ K. Marx, *Ideología alemana*, ed. cit., p. 22.

⁴¹ E. Husserl, “Teleología”, trad. cit., p. 7.

⁴² *Ídem*.

⁴³ K. Marx, *MEF*, p. 143.

El trabajo alienado –enajenación de su propio cuerpo y de la temporalidad de su vida– lo desenchaja del proceso histórico de creación y vinculación con la naturaleza. Solo es posible mistificar el concepto de alienación, si se pasa por alto la crítica del concepto de género, donde arraiga la teoría marxiana de la conciencia.

Por esto la alienación de la existencia, o la deshumanización del trabajo en el capitalismo consiste en un extrañamiento del género para el individuo, que se opone como categoría abstracta a lo social, a una colectividad también abstraída de las subjetividades concretas en cuya actividad se funda. Se trata de la negación del sujeto de los procesos económicos, en cuanto sujeto de una voluntad productora, o vida genérica. Esa voluntad productora se entiende libre respecto de la necesidad física u orgánica, y, para Marx, la producción es o implica una liberación de la necesidad. Esa producción, en términos fenomenológicos, puede entenderse también como apropiación, dimensión existencial por la que el cuerpo deviene propiedad y haber objetivo del yo, cosa entre las cosas desde su peculiaridad autosintiente, etc. El trabajo no es mediación entre el individuo y la naturaleza, sino el modo de producción humana de la naturaleza, concreción histórica del género.

La alienación del género es alienación de la naturaleza, pues el capitalismo “Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana.”⁴⁴ La esencia humana, se entiende ahora, es el género, la concentración de los valores históricos de la especie, la naturaleza histórica y universalmente producida por el animal humano. Para Marx, lo social es la sociedad más los modos de producción de la naturaleza o de relación básica con el entorno; en el capitalismo, ese todo aparece ya deshumanizado; mientras, para Husserl, la sociedad es la unidad monadológica de individuos, como sujetos trascendentales que tienen un mundo; ese mundo común es el primer interés que aglutina a las comunidades consanguíneas y territoriales; para Husserl la sociedad es la sociedad más su mundo y, en su mundo, sus modos de praxis científica, valorativa y práctica. La unidad de la conciencia es la condición esencial del mundo humano que, antropológicamente, no se disgrega en niveles económico, político y religioso, sino que propicia un continuo flujo entre dimensiones existenciales y experienciales.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

La revolución es menos una meta que un inicio, el punto de arranque de la historia, respecto de la historia como lucha de clases que es más bien prehistoria. La historia que inicia con la revolución es historia auténtica o de una sociedad auténtica. La autenticidad, en este sentido, remite indefectiblemente a la recuperación de aquello que el capitalismo enajena del sí mismo, los valores de su humanidad, lo que Marx llama, el género. La antropología filosófica no es solo una ciencia sino un programa, y es posible que sea en este punto donde el trascendentalismo husserliano alimente el idealismo marxiano sobre las bases genéticas a las que su teleología de la revolución no descende, pues Marx está concentrado en la recuperación del futuro (la revolución) que el capitalismo nos arrebató, la historia, todo lo que viene después de la abolición de la propiedad privada; a Marx le importa el futuro. El género, para Marx, no responde sólo a la descripción de la peculiaridad animal del humano, sino a la idea meta de la historia; la universalidad de la condición humana es algo no dado de suyo, sino que debe alcanzarse desde el estado de naturaleza y antagonismo en el que se encuentra originariamente el animal humano.

Conclusiones

La teoría trascendental del género humano es tarea de fundamentación de la teoría de la revolución y centro crítico de la antropología filosófica. Se trata de la defensa científica de la filosofía de la individualidad concreta explotada, es decir, de la conciencia revolucionaria. La antropología filosófica es entonces momento fundamental de la teoría de la revolución, al proveer un concepto de subjetividad y «racionalidad fuerte»⁴⁵, de conciencia revolucionaria. Por un lado, a través de la restitución del derecho epistemológico del sujeto de los procesos histórico-materiales que integran la vida económica, pero también cultural y estética en un sentido amplio; por otro lado, al aportar una teoría de la sensibilidad como

⁴⁵ El modelo antropológico-trascendental que funciona como trasfondo de esta idea fenomenológica fundada de revolución, es el concepto de «racionalidad fuerte» que está en el núcleo de la antropología de Javier San Martín. Estas reflexiones atraviesan un camino por ese modelo roturado: “Hoy en día podemos decir que lo que Husserl buscaba como base fundamental de su ética era una correcta antropología filosófica, es decir, una antropología que se hiciera cargo de la totalidad de la experiencia humana, de la *lebendige Subjektivität*, no sólo de un aspecto o nivel”. (J. San Martín (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, p. 309.)

núcleo material, esencial o eidético de la vida económica, el cuerpo esforzado y el cuerpo hambriento. La fenomenología trascendental reduce o reconduce el concepto marxiano de naturaleza a su fuente de sentido en la estructura de la sensibilidad humana y en el sustrato de su materialidad autosintiente, el instinto filosóficamente comprendido como estructura teleológica de la vida (a la existencia). La trayectoria de Husserl a Marx es, por así decir, de ascenso, desde el sustrato material de la vida, hasta la plenitud individual de la existencia, y ese es el recorrido científico de la antropología trascendental, o fenomenología que reconduce la vida humana como vida auto-reflexiva a sus estructuras pre-egoicas y vitales en el instinto. Es posible avistar dos vías de despliegue de esta antropología trascendental, una hacia la teoría de la revolución desde la restitución del sitio del sujeto económico, como individualidad concreta; otra, hacia la filosofía de la vida como teoría del instinto o fundamentación material del idealismo revolucionario. Hasta aquí solo se hacen visibles algunas de las vetas críticas de esta antropología, como filosofía de la vida, y de la revolución.

Referencias bibliográficas

- DESCOLA, P. y GILSON, E. (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.
- FRASER, N. (2023), *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia*, trad. Elena Odriozola, México, Siglo XXI.
- GODELIER, M. (1981), *Instituciones económicas*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Anagrama.
- HUSSERL, E. (2019), “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico-intencional”, trad. Rosemary Rizo Patrón de Lerner, en *Textos Breves (1887-1936)*, A. Serrano de Haro y Antonio Ziriñ Quijano (coords.), Salamanca, Sígueme, pp. 683-707.
- (2018), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo.
- (2018), “Método fenomenológico estático y genético (1921)”, trad. Ignacio Quepons, en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, UAEMéx, No. 3, p. 99-107.
- (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphisik. Späte Ethik*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana 42, Rochus Sowa y Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht, London, Springer.
- (2006), *Investigaciones lógicas I*, trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza.

- (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE.
- (1997), “Teleolog6a”, trad. Agust6n Serrano de Haro, en *Daim6n. Revista de filosof6a*, No. 1, pp. 5-16.
- LANDGREBE, L. (2017), “El problema de la teleolog6a y la corporalidad en la fenomenolog6a y en el marxismo”, trad. No6 Exp6sito Roperero, en *Acta Mexicana de Fenomenolog6a. Revista de investigaci6n filos6fica y cient6fica*, No. 2, UAEM6x, pp. 93-121.
- MARX, K. (2013), *Manuscritos de econom6a y filosof6a*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- MARX, K y F. ENGELS (2014), *El fetichismo de la mercanc6a (y su secreto)*, trad. Luis Andr6s Bredlow, Logro6o, Pepitas de calabaza.
- (2014), *La ideolog6a alemana. Cr6tica de la nov6sima filosof6a alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alem6n en las de sus diferentes profetas*, trad. Wenceslao Roc6s, Madrid. Akal.
- (1987), *Miseria de la filosof6a. Respuesta a la filosof6a de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Mart6 Soler, M6xico, Siglo XXI.
- MEILLASSOUX, C. (1990), *Antropolog6a de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*, trad. Rafael Molina, M6xico, Siglo XXI.
- NEGRI, A. (2001), *Marx m6s all6 de Marx*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal
- SAN MART6N, J. (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.
- (1994), *La fenomenolog6a como teor6a de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED.
- STEINBOCK, A. J. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- VON UEXK6LL, J. (2023), *Teor6a de la vida*, trad. Enrique Salas, Buenos Aires, Cactus.
- WALLERSTEIN, I. (2016), *El capitalismo hist6rico*, trad. Pilar L6pez M6nez, M6xico, Siglo XXI.
- (2005), *An6lisis de sistemas-mundo: una introducci6n*, trad. Carlos Daniel Schroeder, M6xico, S. XXI.
- WALTON, R. J. (2002), “Instintos, generatividad y tensi6n en la fenomenolog6a de Husserl”, en *Naturaleza Humana* (4) 2, pp. 253-292.

Recibido 30-05-2024

Aceptado 11-10-2024

COMENTARIOS Y NOTAS CRÍTICAS

BUSCANDO EL ALMA

Mari Carmen Viedma Millán
verlag@viedmaediciones.net

1. Introducción

La palabra esperanza puede sugerir a primera vista un tema específico de la antropología. Como concepto teológico, designa una actitud existencial que, apoyada en la fe, afirma la posibilidad de una vida eterna. Esta convicción de que la vida, desde el punto de vista de la fe, tiene un sentido absoluto, ha ejercido un influjo importante en la cultura europea, desarrollando una grandiosa creatividad en filosofía y teología, en arquitectura, en ciencia, política, literatura, música y artes. Despojada de su revestimiento cristiano, la esperanza, como dinámica de superación, aparece en autores muy diversos con distintos significados (p. e. en Kierkegaard y Nietzsche, Carlos Marx, Gabriel Marcel, Pedro Laín Entralgo).

El libro que presentamos se aleja de esos contextos¹. El autor interpreta la esperanza en un mundo que se desmorona. Un libro hijo de su tiempo, escrito sobre la base de la filosofía más actual. Se trata de un estudio fenomenológico sui generis.

El título *Anhelo*, entendiendo la palabra según la RAE como *afán, deseo vehemente*, intenta responder a la pregunta ¿Qué es el ser humano? El autor presupone que su tesis “*la razón no define al ser humano*”, tiene un carácter de *evidencia científica*.² La falta de respuesta a la pregunta base ayuda a comprender la inseguridad de la filosofía, y con ella de la cultura occidental. Urge un nuevo comienzo, para el cual el autor propone como punto de partida: “*el ser humano es esencialmente anhelo*”. La explicación de esta tesis se anuncia en el subtítulo, *Tiefenfenomenología de la esperanza, que* indica un modo de fenomenología posthusserliana cuyo surgir y desarrollo se exponen en el volumen correspondiente publicado en 2023 por Viedma Ediciones.³

¹ José Sánchez de Murillo, *Anhelo. Tiefenfenomenología de la esperanza*. Viedma Ediciones, 2023.

² El fundamento histórico-filosófico de las siguientes interpretaciones se encuentra en el volumen *Tiefenfenomenología. Momentos clave de su desarrollo*. Viedma Ediciones 2023.

³ Puede verse la recensión de Mari Carmen Viedma, “¿Qué es tiefenfenomenología?”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Serie Monográfica N°8, 2023, pp. 515-536.

José Sánchez de Murillo condensa en el concepto *Sinfondo* la experiencia fundamental de nuestro tiempo. El ser es y no es al mismo tiempo. El ser no tiene comienzo ni lugar. El ser es renovándose continuamente en el proceso de su devenir. De ese modo la Tiefenfenomenología enfoca la tarea de la filosofía hoy en una actitud creativa distinta a la que percibimos en las filosofías anteriores, incluidas la fenomenología husserliana y el *Seinsdenken* de Heidegger. Esa diferencia caracteriza la intencionalidad de *Anhelo* que intenta descubrir un horizonte luminoso desde la inseguridad de nuestro tiempo.

Anotemos desde el principio la equivocación fundamental: Interpretar el sentido del ser como necesidad de dominar. Por el contrario, aprender a sentir el alma de los fenómenos podría conducir a un mundo en que los seres puedan vivir y desarrollarse.

El libro *Anhelo* realiza el tránsito de la ciencia de las esencias al acontecer de la vida que despierta cuando las almas contactan; “alma” indica la dimensión en que el ser humano y las cosas del mundo encuentran el lugar originario del que surgen.

De todo ello se deduce la urgencia de un repensamiento del papel de la filosofía para la vida política y social. ¿Qué es filosofía? ¿Qué significa fenomenología hoy?

Para ello es necesario un análisis tiefenfenomenológico de aquel momento considerando ambos aspectos: el estrictamente teórico fenomenológico y el aspecto práctico. En otras palabras, tenemos que distinguir la teoría de la fenomenología y su repercusión en la vida personal, política y social.

2. El origen filosófico de la fenomenología

La crítica de sus primeros discípulos a Husserl, no fue siempre constructiva. Edith Stein fue sincera, prefirió alejarse y arriesgarse a buscar su propio camino. De la correspondencia con su esposa Elfride Petri se deduce inequívocamente que Heidegger concibió pronto la idea de suceder a Husserl en la cátedra. Husserl, por su parte, sentía la amenaza nazi. La enemistad entre ambos era evidente.

La fenomenología es un movimiento filosófico. Se entiende partiendo de la dinámica de la filosofía como tal. Esta surge en un momento del despertar del hombre sacudido por experiencias vitales, como la finitud y la muerte. La respuesta a las preguntas que estas experiencias plantean puso en la antigua Grecia el fundamento del llamado mundo de las ideas (cosmos eidético) que han formado el núcleo de la metafísica occidental, en la cual se desarrollaban temas centrales apoyándose en la añoranza y en la imaginación. El crítico radical de la metafísica fue Kant, cuya obra principal, *Crítica de la razón pura*, comienza con la frase: Hay preguntas que el ser humano no puede evitar porque se las impone su modo de ser, pero son preguntas sin respuesta porque superan los límites de la razón finita. La oficialidad no se dio por aludida. Después de Kant la metafísica continuó formulando preguntas sin respuesta y planteando problemas sin solución. Hasta que su influjo en la vida social se hizo irrelevante.

La fenomenología es el intento de recuperar científicamente los contenidos perdidos en la extrapolación metafísica.

La obra de Husserl es *una* interpretación posible de la idea de fenomenología como filosofía científica. A este respecto la obra de Jean Paul Sartre supuso un avance importante para la fenomenología, tirarse a la piscina para experimentar en primera persona el proceso de constitución de los fenómenos. Lo que en el mundo empírico aparece como fenómeno es manifestación de un proceso histórico coagulado. La tiefenfenomenología lo devuelve a fluidez de la vida.

Para acometer dicha tarea José Sánchez de Murillo se dirigió a pensadores que habían captado con antelación de siglos el problema de Europa y preveían la crisis de sentido en que ahora nos encontramos: entre ellos se encuentran Novalis, Schelling y sobre todo Franz von Baader. Estos pensadores eran científicos de profesión y poetas, personas de gran sensibilidad capaces de percibir la seriedad del momento histórico. Coincidieron en descubrir juntos un punto de partida para una nueva era de la filosofía y de la cultura humanas, como lo fueron los presocráticos para Occidente.⁴

⁴ José Sánchez de Murillo expone ampliamente esta problemática en su *Habilitationschrift* (presentado en la universidad de Augsburg en 1983, publicado diez años más tarde en la editorial Pfeil de Munich): *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenfenomenologie*. München 1993.

La característica fundamental del nuevo pensar fue interpretar el ser desde el principio que da la vida, sin que pueda ser encasillado como vitalismo; se busca la verdad, no etiquetas para vender el producto. Era entonces y sigue siendo hoy urgente dar un *giro total* y descubrir que la tierra vive, los fenómenos tienen “alma”. Un Paisaje no es indiferente a la manipulación humana. Este giro de las esencias hacia el “alma de los fenómenos” tuvo consecuencias para reinterpretar p.e. la arquitectura, la física, revisar la relación del hombre con el cosmos. La llamada materia inerte se reveló como una forma de vida. Influenciado por el filósofo médico y físico bávaro Franz von Baader (1765-1841) Schelling dedica su obra principal, no al mundo de las esencias, sino a la energía que surge de la historia y anima las cosas. Su obra maestra se llama *Die Weltseele* (el alma del mundo).

Tiefenfenomenología es el nombre que Sánchez de Murillo ha dado a la urgente tarea de renovar la filosofía, recuperando su centro, a partir del principio que da la vida, y la vida a partir del anhelo:

La urgencia de ese giro de la especulación mercantil a la consideración tiefenfenomenológica de las cosas proviene de la situación de desconcierto actual que se manifiesta en la sociedad, en la política, en la ciencia.

3. Urgencia de la renovación filosófica

De lo dicho se deducen las características de la nueva fenomenología española:

El libro *Anhelo* piensa contra corriente insistiendo en la urgencia de replantear la filosofía desde su sentido originario como búsqueda de la verdad en un mundo que ha optado por el predominio de la mentira; fenomenología como servicio a la vida en un mundo donde la obsesión por el dinero y el poder siembra la muerte. *Anhelo* es una llamada a redescubrir la vida y la importancia de la fenomenología para ello.

La filosofía no puede ser indiferente al curso de la historia. Además del desastre nacionalsocialista, el autor menciona la guerra civil española, que tiene el agravante de que la autodestrucción sucede dentro de la propia familia. *Anhelo* tiene presente la desorientación de la sociedad y de la política. Presente

en el libro está igualmente el dominio de la avaricia con los intentos de camuflarla. ¿Qué significa este desarrollo, este reiterado tropezar en la misma piedra, desde el punto de vista filosófico? Recordemos la trayectoria del libro *Anhelo*.

4. Prehistoria. Kant, Maréchal, Heidegger

Las primeras investigaciones sobre el tema de la esperanza realizadas por José Sánchez de Murillo remontan a los años 1968-1971. Surgieron en el contexto de un estudio sobre los principios filosóficos en el pensamiento de Karl Rahner. El estudio de la obra de Rahner significó para el autor un impulso decisivo hacia la fenomenología como forma moderna de filosofía científica.

La obra de Rahner repite los tres momentos cruciales de este desarrollo: filosofía, fenomenología trascendental, tiefenfenomenología.

Kant preguntaba ¿cómo es posible la ciencia matemática? Rahner formuló de manera análoga la pregunta: ¿En qué sentido es posible, de qué manera es productivo hacer teología, es decir, tratar de realidades ineludibles que escapan a la capacidad del hombre finito? La respuesta de Rahner significó un cambio del nivel quimérico hacia el trabajo concreto en el sujeto real histórico que se plasmó en la transformación antropológica de la teología, “*anthropologisch gewendete Theologie*”, un giro semejante a la *kopernikanische Wende* (giro copernicano) de Kant en filosofía.

Karl Rahner no elaboró explícitamente una fenomenología de la esperanza; pero esta se puede deducir de su pensamiento, marcado filosóficamente por el tomismo trascendental de Joseph Maréchal (1878-1944) y la fenomenología de Martin Heidegger (1889-1976); el trasfondo social estaba determinado por la guerra fría.

5. Estructura del libro

El libro *Anhelo* retoma la problemática de la posguerra en la situación actual y la estudia desde la dimensión de la tiefenfenomenología. Ello condiciona la estructura del libro:

1. Prefacio poético

El autor comienza con una exhalación poética (“palabras al silencio”) que se reitera en puntos clave del discurso incorporándose así a la tradición literaria representada por pensadores como San Agustín, Angelus Silesius, Jakob Böhme, Pascal, Matilde de Magdeburg, Hildegard von Bingen, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Nietzsche, Kierkegaard. Este recurso literario tiene aquí la finalidad de afianzar la actitud científica: humildad del pensador ante preguntas insoslayables que superan la capacidad de respuesta del ser humano. La tiefenfenomenología de la esperanza no pretende, por tanto, ofrecer ni planteamientos ni soluciones definitivas; quiere tomar conciencia de la gravedad de la situación e impulsar el trabajo fenomenológico hacia una actitud creativa en el mundo en que vivimos.

La humanidad se encuentra en una situación de vacío. Antiguos esquemas se han roto, pero aún no se ha logrado sustituirlos por otros nuevos. Es tarea de la filosofía acompañar al hombre en esta búsqueda.

2. Metodología

En el análisis fenomenológico, el fenómeno dicta las pautas. Ahora bien, lo que en la superficie empírica aparece como fenómeno consistente es, en realidad, historia coagulada, exige liberar el núcleo vital, devolviéndole la fluidez histórica de la que surgió. El horizonte de la tiefenfenomenología es cósmico, pero tiene como interlocutor al individuo concreto, aquí y hoy. Mi vida es el resultado de mi historia con sus desviaciones y logros; con la posibilidad de corregir, de reconstruir. Precisamente porque piensa el ser desde el Sinfondo (*Ungrund*), la fenomenología renovada se sitúa en el punto en que mi vida se lo juega todo.

Fenomenología significa Filosofía viva. Clarificación, reconstrucción del proceso con sus caídas y retrocesos, con los esfuerzos por continuar desde el sinfondo hacia la libertad. Caer y levantarse, pararse y avanzar, enfermar y curarse. Ser es vivir, vivir es caminar, caminar es recomenzar con cada paso porque el sinfondo libera la libertad.

De ese modo la filosofía recupera su tarea originaria de reconstruir el sentido iluminando el proceso desde dentro, teniendo siempre en cuenta el aspecto patológico de las desviaciones.

Para la comprensión del libro *Anhelo* como tiefenfenomenología de la auto-superación pueden ser útiles las siguientes informaciones:

Las investigaciones que lo precedieron remontan a los años 1968-1971 con la investigación de planteamientos filosóficos y políticos en relación con la recién concluida segunda guerra mundial y la guerra fría.

Desde entonces la problemática se ha agudizado; la amenaza de autodestrucción es real.

La tiefenomenología del libro *Anhelo* se caracteriza por destapar dimensiones determinantes que, generalmente, permanecen ocultas.

3. *Despertar: Vuelta a lo esencial*

El proyecto nació de la sacudida que supuso para el autor vivir en la sociedad alemana de la posguerra y la evidente necesidad de renovación de la cultura occidental. Ello se refleja en la actitud positiva del libro. Distanciándose del coro de mensajeros apocalípticos que insisten en el deterioro de las instituciones, la investigación tiefenfenomenológica invita a volver a la raíz (al seno materno, *die Tiefe*), recuperando el entusiasmo primigenio por la vida. Del mismo modo que el individuo nace marcado con el estigma de la muerte, también el mundo está al borde del abismo desde que surgió. E inversamente: lo mismo que el individuo lucha para superar dificultades, cae, se levanta, enferma y sana, sigue caminando, y muere cuando le llega su hora; también el planeta tierra sufre el maltrato, se regenera y sigue adelante a pesar del comportamiento destructivo de los seres humanos.

4. *Puntos de luz*

En los primeros años de investigación tiefenfenomenológica realizados en el instituto Edith Stein de Munich desde 1993, se intentó remitir a la fuente de energía natural que anima al hombre, lo regenera y le permite avanzar.

5. *Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Ucrania, Palestina, etc.*

El pensamiento occidental parte de la superioridad del ser humano sobre las demás criaturas. Partiendo de ese postulado se fue construyendo a través de los siglos la imagen de un ser dotado de cualidades “fantásticas”, que se ha mantenido vigente a pesar de ser refutada por la realidad empírica. La creencia en la función reguladora del espíritu (*nous*) en la historia alcanzó uno de sus momentos cumbre con la filosofía trascendental de Kant y la teoría de Hegel sobre “*die Vernunft in der Geschichte*” (la razón en la historia). Su presunta superioridad ha hinchado sobremanera la autoestima del ser humano y desequilibrado el modo

de entender la relación con su entorno. Ante la barbarie del nacionalsocialismo y, luego, ante la destrucción de Hiroshima y Nagasaki (agosto 1945), la humanidad se horrorizó, pero no aprendió.

6. *La experiencia de Görlitz (17. Noviembre 1999/2000)*

En ese momento de inseguridad política tuvo lugar el congreso internacional sobre Jakob Böhme, celebrado en Görlitz el año 2000, en conmemoración de los aniversarios de su nacimiento y de su muerte. José Sánchez de Murillo aceptó la invitación a participar y planteó en su conferencia sin ambages la pregunta crucial: ¿Hasta qué punto es posible y en qué sentido puede ser fructífera la filosofía como búsqueda de la verdad, por parte de un ser voluble, de vista corta y débil voluntad? Tras ratificar el fracaso evidente de la época anterior documentado con la segunda guerra mundial, el conferenciante opinó que un nuevo comienzo podría ser posible partiendo del filósofo teutónico; como ya se intentó en el romanticismo alemán con una diferencia importante: No se trataba de sustituir anteriores autoridades por una nueva. En filosofía no hay ni dogmas ni papas. Se trataba de llamar la atención sobre la obra de un hombre sencillo del pueblo, sin estudios, poniendo de relieve dos rasgos de su personalidad que, en la desolación de la posguerra y la arrogancia de la técnica, cobraron actualidad: a) Distancia crítica hacia la ciencia establecida, b) honradez, humildad del investigador.

El recuerdo de Jakob Böhme en Görlitz motivó un examen crítico de su recepción en los grandes intérpretes Franz von Baader y Schelling.⁵

7. *Schelling y el problema del mal*

El problema del mal ha planteado desde siempre dificultades a filósofos, teólogos y científicos. El tema estuvo estancado un tiempo hasta que, en 1809, Schelling publicó personalmente en Landshut su escrito sobre la libertad. Hacia 1970 el escrito se volvió actual en Alemania porque Heidegger prestó atención al problema. A partir de ese momento se organizaron en varias universidades

⁵ Cf. José Sánchez de Murillo, „Jakob Böhme (1575-1624), Der deutsche Vorsokratiker: Zur Gegenwart und Zukunft der Philosophie“, in: Erkenntnis und Wissenschaft. Internationales Jacob-Böhme-Symposium, Görlitz 2000, Görlitz/Zittau 2001 (Neues Lausitzisches Magazin. Beiheft 2), pp. 128-53; véase también Jakob Böhme, *Das Fünklein Mensch: Ausgewählte Texte*, hg. von José Sánchez de Murillo, München Kösel 1997, pp. 47-67; José Sánchez de Murillo, *Meister Eckhart und Jakob Böhme: Ganz anders unterwegs zum Selben*, in: *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*. Brill 2023, Editor Andrés Quero-Sánchez y Ben Morgan.

seminarios sobre el tema. De esa manera se contrarrestaba la tendencia superficial de la posmodernidad. En ese contexto tuvo lugar el Congreso Internacional de Görlitz.

De relevancia para la comprensión del libro *Anhelo* es la actitud del llamado por Hegel “primer filósofo alemán”. Jakob Böhme se distanció explícitamente de la ciencia de su tiempo por una razón que, a nuestro parecer, sigue siendo válida: la falta de empatía, el crecimiento de la avaricia. En el filósofo teutónico se da el caso de un pensador cuya vida personal refleja la autenticidad de su pensamiento. Resaltamos el significado histórico de su postura.

8. *Tiefenfenomenología como proceso de regeneración*

La filosofía es un proceso de liberación cuyo dinamismo nace y renace de la vida. La desorientación que caracteriza nuestra época de tránsito de la filosofía greco-alemana hacia una nueva se ve incrementada por el aluvión de informaciones que día a día sacuden al ciudadano.

En el siglo XVII hubo un tiempo semejante de desconcierto tras las revoluciones en la astronomía (Galileo, Kepler, Copernicus): Jakob Böhme empatizaba con la soledad del ciudadano. La ciencia había desacralizado el firmamento dejando a los científicos enfrentados unos contra otros y al pueblo sin norte. Jakob Böhme reacciona tratando de recuperar la dimensión filosófico-poética y espiritual en que podían coincidir los científicos y el pueblo llano: Se distancia de la confusión reinante y se concentra en redactar lo que él había visto en aquel “cuarto de hora” donde se le despertó la capacidad de leer en el libro de la naturaleza. Sus ancestros fueron personalidades como el médico Paracelso y los místicos alemanes Meister Eckhart, Angelus Silesius. Entre los grandes de época reciente encontramos afinidad entre el filósofo teutónico y el paleontólogo jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Pero hay una diferencia notable en el modo de investigar. Böhme no utiliza instrumentos, no tiene laboratorios ni equipos de científicos, el filósofo de Görlitz trabaja con sus sentidos, especialmente sus ojos y su sensibilidad. Ve surgir la realidad humana de un proceso de evolución ontológica que él describe en su teoría de la Naturaleza eterna (*die Ewige Natur*), desarrollando en ella la dinámica fundamental de la historia.

Sánchez de Murillo interpretó en el congreso ante especialistas, especialmente de Alemania, Holanda y Polonia, el difícil texto teutónico sobre “*die Gestalten der Ewige Natur*” (momentos de la naturaleza eterna), como una

deducción tiefenfenomenológica del ser, formulando la pregunta ¿cómo ha de estar constituido el ser para que en un momento de su autogénesis pueda surgir la vida? El punto de partida no es, como p.e. en la tradición occidental, la nada sino el *Ungrund* (el sinfondo). Sánchez de Murillo explicó uno por uno los momentos de la génesis deteniéndose en el cuarto (sobre la angustia)⁶, que traduce así:

Contemplemos ahora la angustia en el momento de su alumbramiento. El comienzo es la bifurcación del ímpetu originario en dos tendencias: una hacia arriba, la otra hacia abajo. Las dos quieren dominar. Ninguna cede. Ambas pugnan por llevarse la totalidad consigo. Por eso giran aumentando la velocidad alrededor del mismo centro. Es como una turbina. Gira veloz hasta explotar. Esa explosión con sufrimiento por la angustia de la estrechez y, al mismo tiempo, alegría por la liberación, es el comienzo de la vida que permanece en los seres vivientes como fuente de energía. En el hombre el grito de dolor y admiración Y Ansia de la vida se hace palabra.

Definiendo el ser humano a partir de la inteligencia o la razón, como se ha hecho en Occidente desde los presocráticos, la existencia humana y la historia resultan inexplicables. Por eso las religiones recurren a algún acontecimiento desafortunado al origen de los tiempos, como el pecado original en la Biblia o los intentos fallidos de que habla, por ejemplo, el *Popol-Vuh* de los mayas. En nuestro contexto tiefenfenomenológico no hace falta ningún factor extrínseco. La vida se explica desde sí misma.

9. La historia, un instante en camino

La tiefenfenomenología demuestra por primera vez en la historia de la filosofía occidental la posibilidad de pensar la vida del ser con sus logros y triunfos, sus negatividades y desastres en sí mismo, a partir de sí mismo, sin necesidad de recurrir a un factor extrínseco. Trasladado al mundo humano: deficiencias y cualidades, logros y fracasos, alegría de vivir y nostalgia de la muerte, se explican por sí mismos; porque radican en la constitución ontológica del hombre.

La autogénesis hace patente la energía originaria que empuja al ser humano hacia adelante.

⁶ El aspecto filológico es importante para la comprensión del texto. La palabra Angustia (miedo) en alemán *Angst* se relaciona en este contexto con *Enge* (en latín *angustus*), estrechez, de la que nace la vida.

El ser nace del Sinfondo que se genera y regenera a sí mismo. Los entes creados son instantes (tiempo coagulado) que existen desapareciendo continuamente.

La respuesta a las preguntas que plantea el ser humano y su organización social han de concordar con los rasgos esenciales de su constitución y de su limitación. De ahí la importancia de la filosofía.

Schelling caracterizó a Jakob Böhme como un fenómeno único, una excepción (“*Wundererescheinung*”) en la historia de la humanidad.

El texto original de Schelling dice traducido al castellano:

“No podemos dejar de reconocer que Jakob Böhme es un milagro en la historia de la humanidad, y especialmente del pueblo alemán que, con su descripción del “nacimiento atemporal de Dios” (*die Geburt Gottes*), es decir, con la descripción de la autogénesis absoluta, se había anticipado a todos los sistemas filosóficos” (incluido el propio Schelling).

10. El malentendido de Schelling

Schelling malentendió el punto neurálgico. En el citado escrito de 1809 sobre la libertad Schelling describe un conflicto que Jakob Böhme había superado. El filósofo replantea el problema a la manera académica, reduciéndolo a la contradicción entre naturaleza y libertad. Para resolverlo Schelling distingue dos aspectos en Dios: El fundamento y la existencia. De lo cual deduce: Para que las cosas existan en Dios y al mismo tiempo tengan voluntad propia, Dios debe estar escindido en sí mismo: La construcción intelectual del ser de Dios permite a Schelling coordinar datos incompatibles: naturaleza y libertad, tiempo y eternidad, lo finito y lo infinito, lo visible y lo invisible en el ser humano. Este enfoque sería, según algunos intérpretes, fundamental para comprender la filosofía de Schelling, pero es también su manera de esquivar el pensamiento audaz de Jakob Böhme. Schelling desarrolla la complicación académica del problema. El planteamiento de Jakob Böhme, por el contrario, es sencillo y valiente. Para entenderlo hay que conjugar el misterio insondable del sinfondo y la soledad del destino humano.

Jakob Böhme escribe: Dios no es “ni esto ni aquello”, ni lo que dicen las religiones o los teólogos, ni lo que afirman o niegan las ciencias. En sí mismo Dios es “*Ungrund*” (Sinfondo, Sinrealidad). Pero el ser humano puede convertir, por

medio de la fe, la sinrealidad en una dimensión personal accesible, cercana. Se trata de dos dimensiones autónomas, pero distintas: a) la tiefenfenomenología descubre el sinfondo, b) la fuerza del anhelo lo transforma en fuente de sentido personal. La confusión surge cuando la fe se entromete en problemas científicos y cuando la ciencia cree poder decidir sobre cuestiones del alma. El hombre real se mueve en ambas dimensiones: Sinfondo y mundo empírico.

11. La soledad originaria del ser humano

Distanciándose de Schelling y de Heidegger, que eluden el problema, buscando la esencia del fundamento (Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*), la tiefenfenomenología afronta el problema y aguanta el tirón sin camuflar con bellas palabras la situación real del ser humano: La vida surge del Sinfondo que nunca nos abandona. No sabemos de dónde venimos ni quiénes somos ni adónde vamos. Pero estamos aquí y queremos vivir gozando nuestra libertad. La ignorancia esencial, aceptada, libera y hace crecer al hombre a partir de su verdad.⁷ En la soledad de nuestra ignorancia descubrimos nuestra libertad y decidimos seguir avanzando. Caminar tiene sentido en sí mismo. La plenitud finita de los seres mortales consiste en llenar de sentido el instante presente. El camino de la finitud es una aventura que, en realidad, no vivimos, sólo soñamos. En el sueño de nuestro anhelo vamos engendrando proyectos que convierten nuestro pasar por el mundo en una ilusión personal. Nuestra vida de seres mortales se ilumina gracias a nuestro anhelo que transforma la ruda facticidad en la belleza de una ilusión cuya realización se plasma en el drama de nuestra existencia: fugaz, bella y trágica, única, irrepetible, válida en sí misma. El tajo y la ciudad no son dos fenómenos, es un solo tiefenfenómeno visto desde distintos ángulos. Esta convicción central de la tiefenfenomenología se encuentra expresada con extraordinaria belleza en la tradición poética española: Calderón de la Barca, Antonio Machado, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, don Quijote de la Mancha: Estaciones del viaje único, sinfonía de la finitud en clave de eternidad soñada en el tiempo:

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

⁷ Sánchez de Murillo comprendió la transcendencia filosófica del *Ungrund*, Sinfondo, basándose en la imagen del tajo de Ronda, su ciudad natal.

Al andar se hace el camino,
 y al volver la vista atrás
 se ve la senda que nunca
 se ha de volver a pisar.
 Caminante no hay camino
 sino estelas en la mar.

Clavada en su centro, la vida encuentra su valor en sí misma, independiente del sujeto y de sus resultados. La tiefenfenomenología de la esperanza descubre la dinámica del anhelo, como plenitud que transforma la apariencia finita en el valor real de su verdad: la simultaneidad del sí y el no, la contradicción de la dialéctica teutónica. En clave castellana la melodía de la finitud consciente canta: el yo temporal es un espacio ideal que encuentra en la eternidad su verdad.

Vivo sin vivir en mí,
 y tan alta vida espero,
 que muero porque no muero.

Siguiendo la definición de la RAE la tiefenfenomenología descubre el anhelo como *tendencia esencial a una meta cuya realidad consiste en permanecer siempre ideal*. Con la aparición del hombre se revela un modo de ser que, como anotó Agustín de Hipona, consiste en buscar fuera lo que se encuentra dentro.

La pregunta básica en un ser de anhelo no sería entonces ¿quién soy yo?, sino más bien: ¿Dónde estás tú?

Pastores, los que fuerdes
 allá, por las majadas, al otero,
 si por ventura vierdes
 aquél que yo más quiero,
 decidle que adolezco, peno y muero.

Adolecer, penar y morir, como un solo acto, desvela el núcleo. Se caracteriza por la escisión de la esencia en la mismidad y su contrario: Don Quijote y Sancho

es una representación genial del tiefenfenómeno llamado ser humano. Vivir es estar separado de sí mismo, un morir continuo, anhelo de una plenitud cuya esencia es llenar de eternidad el momento presente, desapareciendo continuamente para que la búsqueda nunca cese.

La meta es buscar.

De lo cual se deduce: Anhelo es experiencia de la división de sí mismo como tensión hacia la unidad. Comienzo a ser yo mismo, cuando te encuentro a ti. Anhelo revela el rasgo más profundo del ser humano: vivir envuelto en la suavidad del calor que engendra el contacto de las almas.

12. *Del Drang teutónico al anhelo castellano*

En la fase teutónica de la tiefenfenomenología (1975-2023) los conceptos se plasmaban en expresiones fuertes. Entre ellas destacan *Ungrund*, *Sehnsucht*, *Drang*.

Ungrund (sinfondo) designa soporte sin base, espera del Absoluto que se anuncia sin cesar, pero nunca llega.

La intencionalidad de la esperanza es esperar. La intencionalidad del anhelo es anhelar. La intencionalidad de la vida es vivir.

Sehnsucht, en sí intraducible, es la forma germana de expresar la nostalgia del ser humano. Históricamente la palabra *Sehnsucht* remite a la experiencia de unos soldados suizos que enfermaban al recordar la patria lejana. El cantor de la *Sehnsucht* fue Hölderlin.⁸

Drang (ímpetu) es la fuerza que impulsa a salir de la tiniebla buscando la luz. En su conjunto la lexicología germana del dinamismo tiefenfenomenológico acentúa el aspecto de fuerza, romper, lucha, victoria.

Todo ello está contenido, pero suavizado por el aura de la lengua, en la palabra anhelo.

⁸ José Sánchez de Murillo, *Über die Sehnsucht: Urgrund und Abgründe*. Augsburg, 2015.

13. *Anhelo, tendencia esencial*

La penetrante suavidad del anhelo se revela en la mirada de la niña siria al ser rescatada de los escombros. Se recuerda el episodio al comienzo del libro.

Al captar como anhelo el impulso que pone en movimiento el existir humano, el autor rescata filosóficamente un momento originario del proceso. Para diferenciarlo de otros modos de contemplar la dinámica de la vida el autor lo llama “alma”, remitiendo a grandes momentos de la cultura como el *Weihnachtssoratorium* de Bach. El fresco de la capilla Sixtina representa cómo el ser Supremo da la vida tocando suavemente con la punta de los dedos.

La “tiefenfenomenología de la esperanza” descubre un momento del proceso creador donde la fuerza actúa como ternura. El poder transformador de ese cambio lo encontramos expresado con gran belleza en la tradición poética española. Lo que Miguel Ángel representa en la capilla Sixtina, lo expresa el poeta español así:

Oh mano blanda
Oh toque delicado.
que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga!

Matando. Muerte en vida la has trocado.

Anhelo como afán, deseo vehemente. Se puede interpretar la definición académica desde la fonética. La vehemencia del deseo aparece suavizada por la hache intercalada que remite a exhalación. El éxtasis resulta de la conjunción de fuerza y ternura.

14. *El toque delicado*

En el capítulo séptimo de la exposición de la tiefenfenomenología⁹ se cotejó la peculiaridad de los dos grandes precursores: Jakob Böhme (Görlitz 1575-1824) y Juan de la Cruz (Fontiveros/Úbeda 1542-1591). La lucha de los principios; el fuego aparece en el pensador de Fontiveros sin perder su fuerza teutónica originaria, transformados por la brisa del monte, ofreciendo la base para una

⁹ Viedma Ediciones, 2023.

interpretación sublime del origen de la vida que acerca al acontecimiento del fresco de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina.

Miguel Ángel expresa el éxtasis del acto creador con la suavidad del contacto de los dedos de Dios, Juan de Yepes expresa el mismo tiefenfenómeno así:

¡Oh cauterio suave!
 ¡Oh mano blanda!
 ¡Oh toque delicado,
 que a vida eterna sabe!

Sin apartar la mirada de la cumbre a la que apuntan Miguel Ángel, Jakob Böhme y Juan de la Cruz, la tiefenfenomenología de la esperanza se acerca a un grupo de pensadores que, en un momento histórico difícil, descendieron a la realidad del día a día, a trabajar para hacer posible la convivencia de los hombres entre sí y de los hombres con la tierra.

15. Pensadores de la esperanza

En la página 45 se dice: “Científicos, filósofos, teólogos, tenemos que redescubrir la plataforma que sirvió de base a tantos sabios de la historia: la humildad intelectual. Nadie tiene soluciones definitivas, pero todos estamos invitados a buscar. Los fenomenólogos somos buscadores (...)”

Tras elevar al lector a la altura apuntada por Miguel Ángel y Juan de la Cruz, a la que, por su naturaleza, tiende el anhelo, el libro dedica un apartado a pensadores que se esforzaron en abrir un camino en tiempos de desorientación.

1. Ernst Bloch (1855-1977). El capítulo comienza con El principio esperanza (*Das Prinzip Hoffnung*). Bloch es el filósofo ateo que revolucionó la teología en la primera mitad del siglo XX. Iniciador de un modo de entender la esperanza que se puede caracterizar de tiefenfenomenología antes de que esta apareciera, Bloch intuye el “principio” desde una vida de vicisitudes y decepciones. De origen judío, se declaraba ateo con una gran empatía por el destino humano. Experimentó la inestabilidad de las ideologías sufriendo persecución por parte del marxismo que él había estudiado desde la profundidad

de su origen filosófico. Bloch conocía a fondo la filosofía de Hegel, sobre el que escribió su obra *Sujeto-objeto* (1949, Nueva York, reedición 1951).

La muerte de su primera mujer a la edad de veinticuatro años fue para él un golpe fuerte. La vida lo iba despojando de todo asidero, las ideologías y las instituciones lo fueron abandonando. Desde el abandono de ese sufrimiento descubrió la dignidad humana. Bloch creía en un fondo bueno que él experimentó a través de los infortunios de su vida. Fue precisamente la esperanza pura de un pensador teóricamente ateo lo que revolucionó la teología impulsando su conversión a las “realidades terrestres”. Bloch abandona la especulación hegeliano-marxista para plantear el problema humano en la dimensión tiefenfenomenológica.

2. Gustave Thils (1909-2000), teólogo académico de Lovaina, autor de la *Théologie des réalités terrestres*, transmitió al campo teológico el impulso fenomenológico de la obra de Bloch.

3. Gustavo Gutiérrez (1928 en Lima, Perú); abandonó el estudio de la medicina para dedicarse a la teología. Se formó en Francia y Alemania. Promotor de la teología de la liberación, que intenta introducir la idea de esperanza cristiana en el ambiente de pobreza de la sociedad latinoamericana.

4. Dorothee Sölle (1929-2003): Teóloga de la muerte de Dios. Hizo la carrera de piano, luego estudió filosofía y germanística habilitándose para catedrática en la facultad de filosofía de la universidad de Colonia. Familiarizada con el pensamiento de Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger. Pensadora muy controvertida por su sinceridad y crítica radical a la universidad alemana. Fueron célebres sus encuentros de oración política en la noche con estudiantes que se adherían a su mística de la resistencia. Unida en amistad con Luise Schottroff y con Ernesto Cardenal. El autor del libro *Anhelo* recuerda con emoción y agradecimiento aquellas veladas nocturnas con Dorothee Sölle.

5. La relación de “pensadores de la esperanza” culmina con Johann Baptist Metz y Karl Rahner. Con la reflexión política sobre la esperanza el libro vuelve al punto del que partió. El autor resalta la amistad que unió al maestro Rahner con el discípulo Metz, aportando detalles que ilustran un aspecto esencial: la vivencia personal de la teoría. Para que la filosofía pueda cumplir su cometido de orientación en la sociedad debe hacerlo, ante todo, con el ejemplo.

16. *Teoría y vida*

La discordancia entre vida y teoría ha sido uno de los temas investigados en la fase preliminar de la tiefenfenomenología. Se estudiaron casos concretos, como Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, Nietzsche y Salomé, Kierkegaard y Regine Olsen, y también Karl Marx y su familia. Este último es especialmente importante en el contexto de la esperanza.¹⁰

Nietzsche, Sartre y Marx tuvieron, tanto en lo político como en lo familiar, una vida difícil.

El capítulo “pensadores de la esperanza” concluye con la discusión de Karl Rahner y el marxismo. Rahner intenta refutar el marxismo partiendo del concepto de futuro absoluto que se apoya en un dato de fe cristiana. Al introducir en la discusión filosófica datos de la fe, el texto del teólogo es fenomenológicamente cuestionable.

Para la tiefenfenomenología la teoría rahneriana del tiempo tiene menos relevancia que la coherencia existencial que Karl Rahner y Johann Baptist Metz demostraron con sus vidas.

17. *Fenomenología vivida. Freiburg y München*

En 1993 se fundó el instituto Edith Stein de Munich (*Institut für Tiefenphänomenologie*). Se volvió a intentar hacer realidad la intencionalidad primera de la filosofía fenomenológica. Esta vez el intento funcionó. La vivencia de la tiefenfenomenología volvió a confirmar una tesis importante del libro *Anhelo*.

Para cumplir su finalidad de contribuir a mejorar el orden universal, la fenomenología debe mostrar su eficacia en el pequeño mundo en que vivimos.

18. *Esperanza de la tierra*

El libro *Anhelo* comienza con el impacto de la mirada de la niña siria rescatada de los escombros. En ella el autor afirma haber percibido la energía que impulsa el ser humano a superar obstáculos. Siguiendo el proceso de ese anhelo el autor ha trazado la línea que caracteriza el pensamiento europeo. Una búsqueda que desemboca en la situación de nuestro tiempo: La problemática relación del

¹⁰ José Sánchez de Murillo, *Eine Krankheit unserer Zeit GIER* (una enfermedad de nuestro tiempo: avaricia). Augsburg 2018.

hombre con la tierra, desvirtuada a lo largo de la historia por el egoísmo y la avaricia. Esta, la avaricia (*die Gier*), fue el primer tiefenfenómeno que se estudió a fondo en el instituto Edith Stein de Múnich con el apoyo de la vicepresidenta y estimada colaboradora, Frau Renate Romor, recientemente fallecida.¹¹

El autor concluye mencionando personalidades como el físico Stephen Hawking (1942-2018) y el plan de Musk, relacionado con el proyecto Jupiter icy Moons Explore de la ESA.

Sánchez de Murillo reenvía en el contexto de su reflexión “esperanza de la tierra” a las tradiciones de distintas culturas que alertan desde la más remota antigüedad sobre la equivocación de tratar la tierra como un objeto comercial y llama la atención sobre el origen de ese error: la sobrevaloración del ser humano.

El libro recuerda pensadores importantes, pero lamentablemente olvidados en filosofía y ciencia como Pablo de Tarso, el gran Jefe Seattle, Francisco de Asís, Juan de Dios, el Popol Vuh de los mayas. También llama la atención sobre lugares a que acude el pueblo desesperado cuando la ciencia falla.

19. Reflexión final

La fenomenología es una corriente filosófica de capital importancia para nuestro tiempo. Su regeneración, necesaria para sobreponerse al peligro de la monotonía y del sectarismo, acontece volviendo a la experiencia originaria de la que nació y sigue naciendo la filosofía: la admiración ante el misterio del ser, agradecimiento por el don de la vida y entusiasmo en la búsqueda de la verdad que con frecuencia se esconde tras la superficialidad de las apariencias.

Recibido 07-09-2024

Aceptado 17-12-2024

¹¹ Cf. José Sánchez de Murillo, *Gier. Eine Krankheit unserer Zeit. (Avaricia, una enfermedad de nuestro tiempo)*. Augsburg 2015.

TRADUCCIONES

NOTAS SOBRE EL ACCESO AL PENSAMIENTO DE MARTÍN HEIDEGGER: *SEIN UND ZEIT*

NOTES ON ACCESS TO THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER: *SEIN UND ZEIT*

Gérard GRANEL

Traducción e Introducción: Gerard Moreno Ferrer¹

Introducción del traductor

Más consagrado a la traducción y a la docencia que a la publicación de textos escritos de su puño y letra, Gérard Granel es un pensador de producción propia más bien escasa y tardía. Sin embargo, tras obtener en 1952 su agregación en filosofía, inició una carrera docente que lo situó como maestro de grandes figuras del pensamiento francés contemporáneo como Lacoue-Labarthe, Nancy o Stiegler. Sin ir más lejos Lacoue-Labarthe nos recuerda, en una entrevista con Dominique Janicaud, que su primer contacto con Heidegger fue a través de Gérard Granel, durante su paso por el *kagné* en Burdeos. Según afirma, tuvo un profesor “completamente incapaz”, sin embargo, pudo asistir de oyente a las clases que Granel dictaba en la Universidad de esa ciudad “porque había el rumor de que escucharlo [a Granel] era genial”² y fue en ellas que, por primera vez, tuvo conocimiento del pensamiento de Heidegger. Es más, en el texto conmemorativo que escribió para un volumen de homenaje, el propio Lacoue-Labarthe afirmará que “haber sido su alumno, es, en filosofía, mi único título de gloria”³.

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, gerardmorenoferrer@gmail.com. La presente traducción es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA-UNAM), esta se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

² Dominique Janicaud, *Heidegger en France. 2: Entretiens*, Nachdr., Collection Pluriel Philosophie (Paris: Hachette Littératures, 2005), 199.

³ Philippe Lacoue-Labarthe, «Andenken», en *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, ed. Jean-Luc Nancy, Elisabeth Rigal, y Marc Bélit (Paris: Belin, 2001), 317.

Sin embargo, su escasa y tardía publicación hace difícil establecer con certeza la influencia concreta que ejerció sobre otros pensadores. Tanto es así que, en el mismo grupo de entrevistas efectuadas por Janicaud, Michel Deguy afirmará de él que “como docente tuvo una influencia formidable, pero, en cierto modo, no tuvo su lugar ‘en el siglo’ porque no dejó demasiada obra escrita”⁴.

Así, por ejemplo, aunque el propio Granel rechace la importancia de este logro⁵, a él se debe la primera aparición en lengua francesa del término “dé-construction”. Fue en 1959, con su traducción del texto heideggeriano “Was heist denken?” y lo utilizó para traducir *Abbau* marcando la diferencia con aquel *Zerstörung* más próximo a la “destrucción”. De hecho, visitó al propio Heidegger para aclarar las múltiples “perplejidades de traducción”⁶ que le generó este texto.

A pesar, entonces, de que, como decíamos, él mismo rechazara este mérito, el propio Derrida, en su particular obituario incluido en *Cada vez única, el fin del mundo*⁷, reconocerá la admiración casi caballerescas que sentía por la figura de Gérard Granel y, en ese mismo grupo de entrevistas efectuadas por Janicaud, recordará lo siguiente: “Me parece que había una promoción antes de la mía, personas que tenían la reputación de tener un conocimiento de Heidegger, y nosotros los veíamos así. Se trataba también de una atmósfera oculta: estaba Granel, Gourmat, Faucon-Lomboi”⁸. Así, a pesar de que tanto Granel como Derrida nacieran el mismo año de 1930, siguiendo estas declaraciones, debemos situar al primero con cierta antecendencia respecto al pensador franco-argelino.

Según su propio testimonio, para Granel los años siguientes a su agregación en 1952 estuvieron marcados por un estudio intenso del “camino que va de Husserl a Heidegger” a pesar de que “al fin y al cabo”, y según su parecer, “este camino no está trazado en ninguna parte y, de hecho, sólo se lo puede rastrear entre líneas en *Sein und Zeit* y *Kant und das problema der Metaphysik*”⁹. De hecho, en 1969 dedicará el texto “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana”¹⁰ a esclarecer en qué sentido *Ser y Tiempo* puede ser

⁴ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 88.

⁵ Janicaud, 174.

⁶ Janicaud, 174.

⁷ Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 253-76.

⁸ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 93.

⁹ Janicaud, 173.

¹⁰ Traducción publicada en el n° 20 de esta misma revista.

leído como una repetición (en el sentido heideggeriano de remontar a las fuentes de la posibilidad del pensamiento) del proyecto husserliano.

Receptor y continuador del proyecto inconcluso de Henry Dussort, entre 1961 y 1964 editó la traducción de las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹¹ que el pensador fallecido en 1960 dejó sin publicar, y en 1968 dió a la luz el libro *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*¹², el cual hizo valer como su tesis de estado y en el que aborda la relación entre el nivel de la constitución temporal de la conciencia¹³ y el nivel de la constitución de la percepción. En su lectura Granel defenderá que, a pesar de lo indicado en algunos pasajes de *Ideas I* en los que se establece una prioridad fundamental del nivel de la temporalidad¹⁴, hay una interdependencia entre ambos niveles que dota al proyecto husserliano de una circularidad que, si bien ya anuncia el círculo hermenéutico, este pensamiento, dada su “indiferencia ontológica”, no logra anunciar.

Lo que queremos resaltar con estos datos es que, a pesar de las escasas publicaciones, encontramos en el Granel de esta época a un pensador centrado durante un extenso período de tiempo en investigar la relación entre Husserl y Heidegger. Estas investigaciones, además, permearon muy probablemente en sus lecciones universitarias, tal como muestran los apuntes de ese tiempo que se conservan¹⁵, a través de las cuales, como decíamos al principio, Granel ejerció principalmente su influencia. Como nos recuerda Michel Deguy en la entrevista antes mencionada:

¹¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, 6. Aufl, Épiméthée Essais Philosophiques (Paris: Presses Univ. de France, 1964).

¹² Gérard Granel, «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl», *Bibliothèque de philosophie* (Paris: Gallimard, 1968) [traducción en curso].

¹³ Que Husserl abordó en sus lecciones de 1905 (posteriormente ampliadas y desarrolladas en la edición que Edith Stein hizo a partir de ese mismo curso y de los diversos documentos que Husserl acumuló entre 1893 y 1917 sobre la temática).

¹⁴ Cfr., por ejemplo, el §81 y el §85, así como el epílogo de 1930. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura* (México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2013).

¹⁵ Cfr. Gérard Granel, «Les Méditations Métaphysiques (I-III) de Descartes (1961-1962)», 73, accedido 7 de febrero de 2023, <http://www.gerardgranel.com/cours.html> ss. Gérard Granel, «Introduction à la lecture de la Critique de la raison pure de Kant (1962-1963)», 50, accedido 7 de febrero de 2023, <http://www.gerardgranel.com/cours.html> ss. Gérard Granel, *Le temps chez Husserl. Cours de Gérard Granel en 1962-1963*, vol. Fascicule I (Toulouse: Centre d'Éditions Universitaires de l'A.G.E.T, 1963) [Aprovecho para agradecer a Elisabeth Rigal la amabilidad de hacerme llegar una copia de este manuscrito].

“No debemos olvidar que la inteligencia de Granel durante 25 años fue *enteramente raptada* por Husserl-Heidegger. Él leía, él traducía, él pensaba”¹⁶.

De hecho, el texto que aquí presentamos se sitúa en este período y, a decir verdad, se encuentra en el momento cumbre de esta etapa. Así, al preguntarle Janicaud si no serían estas “Notas sobre el acceso al pensamiento de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*” aquel texto en el que queda dicho todo lo que concierne a su relación con el pensamiento de Heidegger, el propio Granel afirmará que “no tengo nada más a declarar (ante esta afirmación), dado que está todo dicho en ese texto. Me permito, entonces, remitirme a él”¹⁷. De hecho, con posterioridad a la edición de este artículo (1972), Granel dirigirá su camino hacia el estudio de Gramsci y Wittgenstein (sin abandonar nunca la influencia husserliano-heideggeriana, claro está).

Con el texto aquí traducido nos encontramos, entonces, con la culminación de un extenso período de estudio de la obra heideggeriana y de su relación con la fenomenología husserliana. Así, si en el escrito “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” trataba de esclarecer la continuidad entre el proyecto husserliano y un *Ser y Tiempo* entendido como la repetición de dicho proyecto; en el presente escrito centrará su atención en los distintos modos de enfrentar la cuestión de la metafísica por parte de ambos autores con la finalidad de establecer y remarcar la clara diferencia existente entre ambas propuestas, aproximando, por sorprendente que parezca, la postura husserliana a la de Feuerbach.

En efecto, nos dirá en este artículo, tanto Husserl como Feuerbach (cada cual a su modo) trataron de alcanzar una exterioridad al discurso metafísico que, en la medida en que era afirmada como el verdadero fundamento positivo, terminaba por reintroducirse en el discurso de la metafísica. Así, más allá de la forma de describir la conciencia absoluta como algo ya constituido o algo que, a su vez, se constituye ella misma como una estructura de multiplicidad en unidad, es decir, más allá de la necesidad de afirmar una conciencia subyacente a o coincidente con la temporalidad que pueda o no dar cuenta de su constitución sin caer en una regresión al infinito y más allá de la posibilidad de responder a esta cuestión esbozada en el encadenamiento de protenciones y retenciones expuesto en los *Manuscritos de Bernau*, la problemática, aquí, seguirá siendo si, a pesar de esta

¹⁶ Janicaud, *Heidegger en France*. 2, 84.

¹⁷ Janicaud, 177.

necesaria constitución de la conciencia, el hecho de que sin ella no haya directamente sentido alguno no acaba implicando de todos modos la posibilidad de un substrato primero y positivo a partir del cual dar cuenta con certeza de todo sentido posible, ignorando o suspendiendo su propia dependencia de una exterioridad en ese mismo proceso de constitución.

En cambio, Heidegger perseguirá una superación de la metafísica sin dar por sentado o designar positivamente una exterioridad de la misma, como si se tratara de esas figuras egipcias, dirá, que avanzan con las manos tendidas hacia delante y la cabeza vuelta extrañamente hacia atrás. Una propuesta que, por lo tanto, nos entrega a un estudio necesariamente fragmentado en una ida y vuelta entre el ego de la conciencia, el objeto de la misma y el mundo en el que se hace posible el sentido de ambos, sin que ninguno pueda ocupar como tal el lugar de origen o fundamento. Como el lector comprobará atendiendo al texto traducido, es esta falta de una exterioridad positiva y delimitada la que conducirá a la sustitución de la descripción por la mostración apofántica y fragmentaria que Granel utilizará para denunciar tanto aquellos que aún buscan nuevas formas de positividad desde la que determinar toda episteme y toda crítica cultural, como quienes, por el contrario, rechazan la finitud fragmentaria y emulan una idealidad infinita al entregarse alegremente y sin más a una reinterpretación infinita de todo posible sentido. Pero, dada la naturaleza del texto, preferimos no encaminar en exceso la experiencia de su lectura. Queden entonces estas líneas a modo de contextualización.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- GRANEL, Gérard. «Introduction à la lecture de la Critique de la raison pure de Kant (1962-1963)». Accedido 7 de febrero de 2023. <http://www.gerardgranel.com/cours.html>.
- . «Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl». Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1968.
- . *Le temps chez Husserl. Cours de Gérard Granel en 1962-1963*. Vol. Fascicule I. Toulouse: Centre d'Éditions Universitaires de l'A.G.E.T, 1963.
- . «Les Méditations Métaphysiques (I-III) de Descartes (1961-1962)». Accedido 7 de febrero de 2023. <http://www.gerardgranel.com/cours.html>.
- . «Traditionis traditio». Chemin. Paris: Gallimard, 1972.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France. 2: Entretiens*. Paris: Hachette Littératures, 2005.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. «Andenken». En *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, editado por Jean-Luc Nancy, Elisabeth Rigal, y Marc Bélit, 315-18. L'extrême contemporain. Paris: Belin, 2001.

TRADUCCIÓN

1. Introducción: El acceso y lo inaparente

Estas páginas tienen por finalidad introducir al pensamiento de Martin Heidegger. Sin embargo, no pretenden hacerlo del modo habitual, recurriendo, a un mismo tiempo, a la historia de su formación y al inventario de su contenido temático. Esta introducción tradicional es ciertamente necesaria, pero ya la encontramos en la excelente obra de Otto Pöggeler: *Der Denkweg von Martin Heidegger*¹⁸, recientemente traducida al francés¹⁹. No infravaloramos el mérito de este trabajo si afirmamos que sus resultados hacen aún más urgente la necesidad de una reflexión, o incluso una meditación, sobre las condiciones y las dificultades de *acceso* al pensamiento heideggeriano. De hecho, conforme más se nos ofrece este pensamiento, más evidente se hace que no está abierto a nosotros.

Ciertamente, podríamos decir lo mismo de todo gran pensamiento. Sin embargo, no es simplemente válido “también” para Heidegger; ni siquiera en un grado adicional de dificultad. Esto es debido al hecho de que el pensamiento heideggeriano no constituye una “gran filosofía” más: ya no pertenece para nada a la metafísica. Ahora bien, tampoco pertenece a ninguna de esas dimensiones ya conocida por nosotros y que, en la historia occidental, se han visto a menudo “relacionadas” con la metafísica: la religión, el arte, la historia. El pensamiento de Heidegger ya no pertenece para nada a la metafísica, y, a pesar de ello, no pertenece a ninguna otra cosa. Está vuelto por completo a la metafísica, como esas figuras egipcias que por lo general avanzan con el cuello vuelto hacia atrás y la mirada dirigida a sus espaldas. ¿A qué porvenir responde, de este modo, su andar?, y, la ofrenda que sus manos presentan, ¿a qué dios se dirige? Su sabiduría parece residir en dejar estas cuestiones a los humanos.

Este plácido enigma no hace más que incrementar en nuestro espíritu la locura de “saber”. Locura, esta, que no sólo es locura porque aquel porvenir del

¹⁸ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (s.l.: Neske, 1963).

¹⁹ Publicada bajo el título ligeramente modificado *Le pensée de Martin Heidegger* (1967) [También vertida al castellano bajo el título *El camino del pensar de Martín Heidegger* (1986)].

cual proviene el pensamiento heideggeriano permanece escondido, sino porque aún está más oculto el vínculo que necesariamente ata este porvenir a una mirada retrospectiva.

Heidegger piensa en un sentido del ser que a veces se llama “mundo”, a veces “diferencia” y, a veces, incluso, con algunos de sus otros nombres, pero que siempre es “más antiguo” que el sentido metafísico. No se trata de un sentido arcaico, que subsistiría en un pasado, por así decir, sumerio, y que la metafísica hubiera recubierto, de tal modo que actualmente la tarea consistiera en exhumarlo. Si este sentido del ser *está* en alguna otra parte, es “en el porvenir” y, por lo tanto, no se trata de exhumarlo sino de dejarlo venir. Y si bien es más antiguo que la metafísica, cabe decir, a su vez, que esta ha sido, sin embargo, su primera y única metamorfosis. A decir verdad, esta ha sido su primera y única *forma*, ya que, precisamente, solo puede ser pensada como una meta-morfosis a partir de su forma-por-venir, la cual aún no está decidida y la cual solo se decide en la temblorosa indecisión, *para nosotros*, de todo lo que nace.

El pensamiento que se encuentra en esta situación será, durante mucho tiempo, inasignable, y la novedad de lo que dice deberá permanecer prácticamente inaparente. Es por eso que comporta una dificultad de acceso particular; tan particular que ni siquiera nos planteamos superarla o hacerla a un lado como si de una piedra se tratara, esperando que al moverla surgiera la “entrada” al pensamiento heideggeriano. Sin embargo, tal vez sí sea posible hacer una introducción a esta misma dificultad de acceso mostrando la propia inapariencia de este pensamiento. Pero, si esto es posible, es gracias a la locura de la que hablábamos antes. Ya que esto quiere decir que debemos tomar sobre nosotros, en un lenguaje propio, esta *misma* decisión temblorosa del sentido del ser que “adviene” y que, al advenir de este modo, separa de sí toda la metafísica como forma del “pasado”. La espera infatigable de esta “separación” solo nos entrega un “presente” que, al observar otros auspicios circunscritos en templos menores, muestra sin dificultad qué es, en verdad, aquello que suspende nuestros días en una *época*.

2. La tesis y su explicación

En 1927, con *Sein und Zeit*, surge una “pregunta por el sentido del ser” – o, para decirlo más brevemente, una “pregunta por el ser” – la cual, como sabe todo el mundo, a partir de entonces no dejó de guiar el pensamiento de Heidegger.

Desde la primera fase – la primera frase del primer libro – esta cuestión se presentó, sin embargo, envuelta en el olvido²⁰. *Sein und Zeit* es, al completo, un único esfuerzo del pensamiento por arrancar del olvido la pregunta por el ser. Sin embargo, la lucha entre la pregunta y el propio olvido tiene lugar, en cierto sentido, dentro del olvido y, por lo tanto, queda oculta a nuestros ojos – salvo por esas nubes de combate, hechas de relámpagos y polvo, que según Homero eran refugio de lo divino en la decisión del destino.

El olvido, para empezar: lo encontramos en toda la tradición filosófica occidental (y no hay otra), es más, es esta tradición al completo, desde Platón y Aristóteles hasta Husserl.

²⁰ “Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen”, SuZ, p. 2 [N.del T.: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido”, citamos siempre según la versión de Rivera (2016), mientras que Granel refiere a la traducción de Bohem-Waelhens (1964)]. Estas son las primeras palabras de *Sein und Zeit*. La traducción que viene a continuación de estas primeras líneas corre el riesgo de malinterpretar la amplitud de este olvido al llevarnos a situarlo en el momento de la muerte de Aristóteles. El texto alemán dice con claridad que, a diferencia de lo que sucede “en nuestro tiempo”, la cuestión por el sentido del ser “mantuvo en vilo” (*in Atem gehalten*) a Platón y a Aristóteles. Pero añade inmediatamente que esta cuestión “a decir verdad, a partir de ellos también comenzó a enmudecer” (*um freilich auch von da an zu verstummen*). La traducción francesa que debemos a R. Bohem y a A de Waelhens ignora el *auch* que precisa formalmente el *von der... an* y obliga a comprenderlo como ordinariamente se comprende *von seiner Quelle an* (desde su fuente, es decir, ya en ella). Al traducir “aunque para enmudecer desde entonces”, el francés [al igual que la versión castellana que citamos en su lugar y que, al parecer, propicia la misma interpretación que Granel rectifica] deja creer que Platón y Aristóteles tenían cierta claridad respecto a la pregunta sobre el ser que está pensando Heidegger, y que esta habrá “enmudecido” únicamente con la muerte de Aristóteles. Con esto se dirige al lector hacia la idea de que la pregunta *heideggeriana* sobre el ser, que aparece aquí por primera vez, sería, por lo menos en su inicio, un simple retorno a la cuestión *presente* en los dos filósofos griegos más importantes. De tal modo que solo se la habría perdido “en nuestros días”, es decir, en el mundo moderno (tomado, a su vez, como heredero de la Edad Media y, más allá, de lo romano en general). Esta impresión se refuerza con la referencia a la *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* platónica y con la cita al Sofista que sirve de exergo a la obra. Sin embargo, la pregunta por el ser *no es*, ni siquiera en su comienzo más primigenio, un regreso a Grecia en tanto que regreso a la filosofía de los Griegos, la cual fuera concebida como habiendo sido “en otro tiempo” depositaria de la pregunta que “más tarde” (“en nuestros días”) “habría caído en el olvido”. Platón y Aristóteles pertenecen ellos mismos a esos días del olvido que constituyen la filosofía en general y en su totalidad (incluso si este olvido no es idéntico en su forma moderna y en su forma griega), e *incluso, a decir verdad, es a partir de ellos (freilich auch von da an)* que esta pregunta ha llegado *olvidada* hasta nosotros, es con ellos que su olvido se ha realizado. Realización extrema que a su vez determina la figura de nuestra “actualidad”.

A continuación, la pregunta: consiste en una “tesis” sobre el sentido del ser (que la pregunta, en efecto, solo “busca” porque ya lo “sabe”). La tesis dice una sola cosa desde tres lados: (1) El ser es Mundo, (2) El ser es desvelamiento de sí mismo en un “ahí” (el *Da-sein*) que somos nosotros, y que sin embargo no es el hombre sino el ser del hombre, (3) El *Dasein* es finitud – “finitud en el hombre”²¹ *en tanto que* comprensión del ser.

Y esto es todo. No hay otra cosa en todo *Sein und Zeit* que la afirmación de esta triple y única tesis, y el esfuerzo por lograr explicitarla.

Si la tesis, en efecto, se queda en sí misma sin recibir otra explicitación, permanecerá tan cerrada en su afirmación como bajo la forma que le acabamos de dar. Pero, por otro lado, la tesis es tal que no deja intacta ninguna “dimensión” *exterior* a lo que se piensa en su afirmación, de tal modo que no hay ninguna exterioridad en la que se pudiera desplegar con cierta inmediatez su explicitación para después regresar sobre la tesis y arrojar sobre ella una luz llegada de otra parte.

Este supuesto *exterior* de la tesis podría ser pensado como la metafísica, como el suelo inicial de una “descripción” original o, incluso, como la puesta en común de ambos. En esta puesta en común, las descripciones arrancadas a una “experiencia” irrecusable e ineludible servirían para mostrar que y de qué modo la metafísica descansa sobre un nivel de evidencias no-originarias, es decir, no conquistadas sobre el suelo primitivo. Proyecto, este último, que es el de Husserl; pero también el de Feuerbach. En su amplitud, estos dos proyectos se dirigen, aparentemente como *Sein und Zeit*, a romper un olvido tan antiguo como la filosofía, el cual sería característico de su esencia. Con ello buscarían arrancar un “sentido” para el ser que le diera de nuevo al hombre algo así como un “mundo” en el que pudiera encontrar de nuevo aquello que es “en el propio hombre más antiguo que él mismo”, la fuente de todo su conocimiento y de todo su actuar en medio de los entes.

Sin embargo, un signo inquietante de este proyecto es que cuanto más se posiciona resueltamente “fuera” de la metafísica (ya sea sobre “el terreno de la vida” o sobre una “cesura histórica”), más se descubre dependiente de ella. No será inútil demostrarlo a fin de *evitar la comparación* con la iniciativa heideggeriana, cuya retirada con respecto a la metafísica no tiene este carácter positivo y,

²¹ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1953).

por así decir, inmediato de las rupturas feuerbachianas y husserlianas, sino que se produce ella misma “en retirada” o, de modo inaparente, en una relación con la metafísica que desalienta las imágenes de un “dentro” y un “fuera”.

3. Feuerbach

Para Feuerbach, la cesura es la que se produce a la profundidad en la que tenemos nuestro corazón. Tal profundidad, que es inmediatamente situada como aquella a la que la filosofía no descende, es designada, también inmediatamente, como “religiosa”. *Religioso*, aquí, solo significa el “nivel” en el que la historia originalmente se hace, el nivel de la historicidad de la historia. Esta cesura es el resultado de la irrupción de la historicidad como tal en la historia; es, por decirlo de algún modo, la aparición de nuestro corazón. Sin embargo, nuestro corazón, al aparecer, se muestra como su propia ausencia: que ya no tenemos corazón (y, por lo tanto, historia), es lo que aparece a partir del momento en que parece que lo “religioso” desaparece.

Ahora bien, ¿ante qué desaparece de este modo lo “religioso” (el “cristianismo”)? Ante la aparición de lo “político”. Es bajo la forma de lo político que, a partir de entonces, se subleva y surge (provocando la ruptura de nuestra historia) la historicidad fundamental, nunca esperada por la filosofía.

Veamos con más atención qué es para Feuerbach “lo político”. Lo político es la unidad autónoma, absolutamente fundada en sí misma, del mundo-de-los-hombres en el seno del cual cada hombre, en su relación con el prójimo y con la naturaleza, permanecería cabe sí en la pura presencia a sí. La consideración del hombre como ciudadano (*Bürger*) de un “mundo” determinado por la presencia original a sí mismo, es decir, por la subjetividad como ser del hombre, es la que define con mayor propiedad la “filosofía”. De hecho, es como se le aparecía a Kant la filosofía “bajo su dimensión cosmopolita” (*in weltbürgerlicher Absicht*).

Así, la aparición del nivel de la historicidad en nuestra historia como su cesura indica, en verdad, la aparición *de lo filosófico* como aquello que constituye la esencia de ese “porvenir” a partir del cual el pensamiento de Feuerbach puede pensar. Así la metafísica ya reina en este más-acá o este otro de la filosofía en el que Feuerbach trataba de hacer pie, e incluso, ella le proporciona toda determinación. Esta permanencia, o, incluso mejor, esta ubicuidad de lo filosófico es

más profunda que toda tentativa del pensamiento por hacer aparecer lo *concreto*, e incluso tan profunda que ella misma se hace olvidar.

Poco importa entonces que la filosofía, bajo la forma hegeliana, reciba su crítica como crítica de su “comienzo”. Feuerbach muestra, sin embargo, que en la forma de su comienzo, ya sea el de la *Fenomenología*, ya sea el de la *Lógica*, la filosofía hegeliana “empieza consigo misma” y no con lo “concreto” (la historia, la vida, lo sensible, la necesidad); muestra que, pasada enteramente por la *forma* de su exposición, la filosofía de los modernos aleja el pensamiento de la presencia a sí original que es su *materia*, es decir, su propio tejido y su sustancia, y que también debe encontrarse en la *materia* que la forma especulativa, desde un principio, habría ignorado o reducido: el aquí y ahora *efectivos* y, de un modo general, el ser *determinado* que no pasa por la nada. Sin embargo, esta crítica de la filosofía por su comienzo simplemente opone la exposición filosófica a la esencia de lo filosófico, es decir, al ser como pura presencia (y, dado que aquí se trata propiamente de la filosofía moderna, al ser como pura presencia a sí del ser del hombre). La naturaleza de lo “político” y el alma del “porvenir” son la irrupción de lo metafísico como tal.

Sin lugar a dudas, con este pensamiento Feuerbach se ha mostrado el adivino más clarividente de aquello que ya es, en nuestro presente, nuestro “porvenir”: la autonomía de la subjetividad del hombre moderno esperando su reino como “política”. Pero también, con ello, se mostró como el más alejado de un sentido del ser que vuelva a darle al hombre un mundo y una finitud esencial. Y ello a pesar de su marcado deseo de reconocer en el hombre un dios – el “Dios Término” – oponiéndolo al “Dalai-Lama especulativo” que se representaba bajo los rasgos de Hegel.

La lección de esta aventura feuerbachiana (que aún no ha terminado, pues continúa actualmente con Marx) es precisamente que no hay un *opuesto* de la Metafísica. Y, por consiguiente, que no hay una “dimensión primitiva” de la que una descripción original permitiera a un lenguaje primero sacar a la luz suficientes “fenómenos” como para que fácilmente apareciera allí la “vida” misma, haciendo aparecer a la vez con claridad la filosofía como una “construcción” (subs-trucción, super-estructura) que tiene por fundamento el olvido mismo de la vida.

Pero esta lección, para el Heidegger de 1927, no es la de Feuerbach. Es la de Husserl. No la lección contenida en los escritos o las enseñanzas de Husserl, pero sí aquella que los contiene, y en cierto sentido las “completa”.

4. Husserl y el horizonte de la subs(is)tancia²²

En cuanto a Husserl, *Sein und Zeit* lleva a cabo una discreta *variación* cuyas dirección y amplitud no aparecen de ningún modo en el texto²³. Conforme más nos detengamos a efectuar una comparación “tesis a tesis” o, peor aún, a preguntarnos inmediatamente sobre la “fidelidad” y la “traición” de *Sein und Zeit* respecto a la fenomenología, más difícil resultara encontrar lo que motiva esta variación. Por el contrario, tendremos más posibilidades de acercarnos a la situación del pensamiento que dirige efectivamente la “relación” de *Sein und Zeit* con la fenomenología si la atravesamos nosotros mismos, es decir, si reconocemos y determinamos nosotros mismos aquello que, por detrás de toda “tesis”, “decisión de principio”, “método” y conceptos propios del pensamiento husserliano, sella el *destino* de este pensamiento. Ya hemos mostrado en otro lugar²⁴ en qué sentido y en qué detalle inexorable este destino es el de la repetición de la metafísica de los modernos.

En la misma medida en que este destino crece y gana explicitación en las obras de Husserl, desaparece el suelo primero del descriptible original “opuesto” a la filosofía. Sin embargo, es sobre este “suelo”, aunque nunca haya existido, que la fenomenología se acercó a la idea de un “mundo” estructurado *a priori* según “distintas” figuras del ser (las εἶδη de las diferentes eidéticas). Es también a partir de él que se aproxima a la idea de que el develamiento del ente bajo los modos de ser era idéntico a la más íntima posibilidad de ser de la “conciencia”, en la medida en que esta ya no se confunde con el alma del hombre y es “anterior” a esta. Finalmente, es a partir de este suelo que la anterioridad de todos los modos

²² N. del T.: Granel juega con el significante francés *substance* añadiendo entre paréntesis los grafemas *-is-*, insinuando dentro de la substancia la subsistencia (*subsistance*). Debido al cambio de la *-a-* por la *-e-*, esta intromisión significativa no puede ser conservada en castellano. Me remite a una transcripción literal del juego esperando que el lector atienda esta interferencia entre substancia y subsistencia en el significante “subs(is)tancia”.

²³ Sobre el detalle de esta articulación de *Sein und Zeit* y la fenomenología (o de la desarticulación de la fenomenología en *Sein und Zeit*), véase mi “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” (1972, pp. 93 -113.)

²⁴ Cfr. La segunda parte y conclusión de *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*.

en que una cosa *es* respecto a todos los conceptos que de ella pueda darme y todas las dudas y cuestiones que pueda inventar, lo condujeron a (casi) reconocer que el ser cada vez “termina” con la conciencia y que esta, por lo tanto, como comprensión del ser, es esencialmente finita.

Sin embargo, *Sein und Zeit* retrocede desde la obiedad del concepto husserliano de la fenomenología hasta la oscuridad de un *pre-concepto*. Si éste es aún el preconcepto de una “fenomenología”, los fenómenos de esta fenomenología han perdido completamente esa suerte de accesibilidad inmediata que poseían para Husserl con la única condición de haber efectuado la “reducción”. A partir de entonces, “el modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología.” (SuZ, 36). Las condiciones de esta conquista²⁵, por otro lado, no son más que una comprensión suficiente de la única tesis que *Sein und Zeit* propone, en la unidad de sus tres “caras”, sobre el sentido del ser: el ser es “mundo”, el ser es desvelamiento original del ente que tiene “lugar” como *Da-sein* en el hombre, el ser es finitud. *Ninguno* de estos tres aspectos del sentido del ser sigue directamente alguna de las tres ideas mencionadas hace un momento como las ideas de la fenomenología que más se acercan a un sentido del ser. En verdad, la diferencia entre estos tres “objetos” principales de la fenomenología y el sentido del ser que les debe ser arrebatado es abismal. Es por ello que el nuevo pensamiento lleva a cabo esta conquista desde sí mismo y desde *su* propio combate, sin apoyarse en la fenomenología; aunque cabe decir, a un mismo tiempo, que sin ella nunca habría llegado ni a sí-mismo ni a su combate – lo cual también significa que, a falta de esta ascendencia, tal vez nunca habría existido como pensamiento bajo ninguna otra forma. Esto no sucede solo entre Heidegger y Husserl. Por el contrario, *siempre* es así en la historia de la filosofía: toda filosofía es “deudora” de la que le precede – Aristóteles de Platón, Leibniz de Descartes, Hegel de Kant – y, sin embargo, empieza sin sostén alguno a combatir por sí misma en el interior de sí misma.

En primer lugar, en efecto, el “fenómeno del mundo” es aquello que la fenomenología husserliana elide o, más exactamente, descarta *por principio*. El “mundo” es para Husserl el horizonte de los horizontes en el que se constituye la conciencia-de-cosa que para él caracteriza la “percepción” y que sirve de pivote

²⁵ N. del T.: En la versión francesa usada por Granel, el “*abgewonnen*” que Rivera vierte como “arrebatado”, aparece como “*être conquise*” (*ser conquistado*) de ahí que ahora, Granel, nos hable de “esta conquista”.

a la actitud natural. Dado que la fenomenología solo accede a sus fenómenos con la reducción de la actitud natural, solo puede acceder a ellos “saliendo del mundo”.

En segundo lugar, por consiguiente, si una “ontología fundamental” unifica las diferentes “ontologías regionales”, esta no será otra que la ontología de la “región conciencia”. No se trata, entonces, de que esta última – la conciencia – sea ella misma una simple región del ente determinada por un modo regional de ser y que da lugar a una ontología regional al lado de las demás: la región-conciencia no es una región del ente, sino la región del *ser* tomada en cuanto tal y como fundamento de todo modo de ser, y su ontología es la ontología fundamental husserliana. Sin embargo, no es un accidente si el ser en tanto que *Bewusstsein* (“conciencia”), el ser mismo y como fundamento de toda regionalización eidética, aparece como la “región” del ser, la “región” conciencia. Si el ser aún trae aquí el nombre de región es porque *no* es atendido más *que* por el movimiento reductor inicial que consiste en “salir del mundo”. La región-conciencia es el otro de la región-mundo.

Pero el mundo del que se trata es el horizonte de horizontes de la conciencia-de-cosa dada en la percepción, es decir, el horizonte de los “subsistentes”²⁶. El horizonte de los subsistentes en tanto que tales es la substancialidad misma: la “Substancia” de los filósofos en su sentido ontológico. Así, para Husserl, la conciencia sólo se eleva al ser demostrando que con ella el ser entra en una región del sentido que ya no es la región del sentido de la Substancia (este es todo el objetivo de *Ideen I*). Es precisamente en este punto, cuando parece que más nos acercamos a Heidegger, que más nos alejamos de él (y si a alguien nos acercamos, en verdad, es a Hegel). Pues, si bien no se “subsiste”, no se da aún el caso en el que, por el contrario, se “exista”. Al reducir la Substancia, es decir, al salir del mundo como horizonte de los subsistentes, se obedece aún al ocultamiento del fenómeno del Mundo que reina precisamente cuando se entiende el mundo como la totalidad de los subsistentes, teniendo esta totalidad el sentido “intencional” de un horizonte, e incluso de un horizonte de horizontes.

²⁶ Se ha hecho notar que todo el esfuerzo de la primera sección de *Sein und Zeit* se concentra en la búsqueda de un acceso al ente en el cual estos ya no aparecen como entes-subsistentes (sino como “entes-disponibles”). Sin embargo, este esfuerzo es, así, aquel de una apertura del pensamiento al “fenómeno del mundo”, es decir, todo lo opuesto a una “salida fuera del mundo” que considerara al mundo como el horizonte mismo de la subs(is)tancia.

La reducción de la Substancia se lleva a cabo por completo, en tanto que salida fuera del mundo, bajo la evidencia del mundo subsistente. La identidad de la situación husserliana con la situación cartesiana es aquí *más profunda* que todas las diferencias que la vigilancia fenomenológica quiso establecer entre la *εποχή* y la duda, y entre la “subjetividad trascendental fenomenológica absoluta” y la simple evidencia del “alma” que aún retiene en el horizonte del mundo un *Cogito* cuya u-topía es aun topológicamente intramundana. La conciencia en tanto que negación absoluta de la substancia sólo tiene el efecto de extender su horizonte hasta el infinito y de hacer del ser como sujeto el ser substancial vacío cuya utopía intra-mundana se ha vuelto inasible porque ella misma se ha convertido en todo el espacio teórico.

En tercer lugar, aquello que es “elidido” desde el inicio es, precisamente, la finitud. Como espacio vacío de la negación de la subs(is)tancia, la “conciencia” es, ciertamente, algo “más antiguo” en el hombre que el hombre. Esta aparece incluso como el absoluto del cual la humanidad solo sería su portadora y, así, su extrañeza se une, en la segunda parte de la *Krisis*, a la del “Espíritu” hegeliano. Ahora bien, si esta anterioridad al *homo humanus* nos indica que en la subjetividad absoluta se trata del ser mismo, no es por ello menos cierto que la evidencia de la conciencia del *hombre*, como ente subsistente en el horizonte de la subsistencia en general, proporciona aún aquí el *sentido mismo* del ser, a pesar de que la esfera de la substancialidad haya devenido *aquella* esfera “en la que el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” que predijo Pascal. El éter de la fenomenología propiamente es la infinitación de la actitud natural contra la cual lucha, a la cual imputa con justeza el nacimiento y la determinación de toda ciencia y de toda filosofía aparecida hasta ese momento en la historia, y de la cual cree que puede escapar por el hecho de que, en esta infinitación, la actitud natural deviene inasignable o, mejor incluso, ha “desaparecido”. Así, la “conciencia” deviene infinita en el pensamiento de Husserl, como el universo en la ciencia de Newton.

La producción de la conciencia en tanto que ser está así ligada, con una necesidad absoluta, al horizonte de la subs(is)tancia en general al que pertenecen, con una unidad indisoluble, la lógica formal y el psicologismo del tema trascendental, es decir, las dos formas de la in-finitud de la subjetividad. En la medida en que combate el carácter formal del a priori moderno y el vínculo del *Cogito* a la *ψύχη*, Husserl se dirigiría entonces hacia el descubrimiento de la finitud esencial del ser del hombre como comprensión del ser, *si no fuera porque se propone al mismo tiempo producir la conciencia como ser*. Pues, con esto último, sigue conservando,

por el contrario, la infinitud como el sentido del ser y *sigue* haciendo reposar este último sobre el “hombre”. Solo ha vuelto esta situación “absoluta”, es decir, irremediable, al hacerla invisible al apresar la extensión universal vacía (e imperceptible) del horizonte en su propia descripción (su “reducción”).

Es más, dado que las dos significaciones de la fenomenología – aquella de la anterioridad del ser que “termina” con no importa qué tipo de conciencia; y aquella de la producción “infinita” de la conciencia como ser – se mezclan inextricablemente en el curso efectivo del discurso husserliano, es concebible que, precisamente en su efectividad (es decir, en su contenido, en sus decisiones de principio y sus métodos, esto es, en la familiaridad de aquello que esta es en tanto que “movimiento fenomenológico”²⁷) la fenomenología sea “inutilizable” para el pensamiento que en *Sein und Zeit* está comenzando. Un signo seguro de ello se puede apreciar en el hecho de que Heidegger solo menciona una única obra de Husserl al tratar de establecer el pre-concepto de la fenomenología: las *Investigaciones Lógicas*²⁸. Se trata de la única obra importante de Husserl anterior a lo que él mismo llamará “el logro de la reducción fenomenológica”, el cual se efectúa entre 1903 y 1905, e indica de un modo manifiesto, para el fundador de la fenomenología, el momento en el que su pensamiento llegó a ser tal. Sin embargo, todo sucede como si, para Heidegger, este Husserl “verdaderamente” husserliano *ya no* fuera “Husserl”.

5. La dificultad y la fisura

Así, no es posible exhumar un suelo “exterior a la tesis” – en tanto relaciona la “metafísica” y lo “originario” – a partir del cual se desplegara una explicitación de la tesis sobre el ser que caracteriza *Sein und Zeit*. Tal es la dificultad que se hurta a la lectura de estas páginas inaugurales.

Esta dificultad, entonces, no consiste únicamente en el carácter necesariamente alusivo de las referencias al conjunto de la metafísica occidental que aparece en las primeras páginas. Tampoco se puede resumir en la complejidad de la

²⁷ “Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consistía en efectuarse como movimiento fenomenológico” (SuZ, 38, traducción modificada).

²⁸ “Las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió por primera vez” (Id.)

articulación que vincula este inicio con la fenomenología husserliana a la vez que se distancia de ella. La dificultad tampoco se reduce a la precedencia *recíproca* que vuelve sobre la pregunta por el ser y sobre la analítica del *Dasein*. No se trata de que estas dificultades – junto a otras que de ellas se derivan – no existan en los textos, ni de que sean sólo aparentes. Pero no son estas las que, bien individualmente, bien en conjunto, constituyen La Dificultad fundamental en lo tocante a la posibilidad de leer *Sein und Zeit*. Son, solamente, efectos de esta Dificultad. Esta proviene del hecho de que la pregunta por el ser es una pregunta por el *sentido* del ser entendido, precisamente, a partir de un sentido de ser *completamente distinto* al que este posee en toda la metafísica occidental.

Pero lo difícil de la Dificultad está mucho más profundamente escondido de lo que esto que acabamos de decir permite adivinar. Pues la idea de lo “completamente otro” es ella misma completamente distinta a todo lo que podamos esperar de ella. Sin embargo, las apariencias acuden en masa, y es importante, ante todo, mantenerlas a raya.

En el “nuevo” sentido de ser que la pregunta heideggeriana persigue de un modo distinto al que, de Platón a Husserl, llevara a cabo el “cazador del ser” (el filósofo), no se trata del Dios que acabaría por extenuar la analogía dejándola tras de sí, como en Santo Tomás, ni de aquello que se mantiene “completamente Otro” en la teología barthiana. Tampoco se trata de aquellos dominios del ente que cierta “rescendencia” del ser en la figura del hombre ha abierto a la empresa de una superación de la metafísica que domina nuestra época: la producción en torno a la figura del trabajador, la voluntad de poder en torno a la de Zaratus-tra, la *Libido* y el Lenguaje en torno al hombre deseante y hablante. Tampoco se trata, con la pregunta *pensante* sobre un sentido del ser, de un ser que sería idéntico a aquel al cual responde la *poética*. La diferencia de objeto formal está aquí tanto más claramente marcada cuanto que recorta bien esos “objetos” sobre una misma carne.

Lo difícil se encuentra entonces en el hecho de que la pregunta por el sentido del ser, la cual es planteada ella misma a partir del sentido que ella misma busca y la cual es completamente distinta de aquella bajo la cual el ser era comprendido en la metafísica, no nos lleva *positivamente* a ninguna otra parte. Es decir, no nos lleva a un “otro” de la metafísica que estaría él mismo situado, posicionado, subsistente o consistente de uno u otro modo. La distancia con el sentido metafísico del ser es más bien una distancia “imperceptible” que nunca pierde su inapariencia en todos los parágrafos de la introducción de *Sein und Zeit*, e

incluso en todos los momentos que conducen toda la obra hacia la fisura en la que, de repente, se detiene.

Esta fisura, como es sabido, consiste en la ausencia de la tercera sección de la primera parte y la de la segunda parte al completo. Tomada, en un primer momento, como algo provisional (quizá incluso lo fuera para el propio Heidegger), esta ausencia fue rápidamente dada por hecho y, más tarde, asumida como algo más que un hecho. En efecto, el pensamiento que habla en *Sein und Zeit* ya lo hace bajo el impacto y bajo el signo de la fisura en la que “inexplicablemente” se detiene. Esta fisura mantiene entonces en su sentido el sentido de lo allí dicho y sólo a través de uno será posible acceder al otro. Sin embargo, no estamos completamente despojados de toda indicación sobre la razón de la “interrupción” de *Sein und Zeit*. Lo que en ella se produjo no es tanto una ruptura como la imposibilidad de una ruptura. Exactamente: la imposibilidad de *asignar* la ruptura con la metafísica en relación con la pregunta por el sentido del ser. Es esto lo que expresa sin dejar lugar a equívocos el siguiente pasaje de la *Carta sobre el humanismo* en el que Heidegger habla de la tercera sección de la primera parte: “Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica”²⁹ [GA IX, 328]³⁰. Con esto, nos dice implícitamente, pero con toda claridad, que las dos secciones existentes aún hablan el “lenguaje de la metafísica” y que deben su existencia a ese hecho. Pero a este hecho se debe también su dificultad esencial dado que su objetivo no es otro que el de hacer audible por primera vez un sentido del ser que, desde su origen, ha sido enmudecido en la metafísica occidental y, por lo tanto, también “en el lenguaje” de esta metafísica, que en nada se distingue de ella.

De este modo, aquello que propiamente *dice* la obra inaugural del pensamiento heideggeriano es dicho *en silencio*. En qué consiste este extraño modo de decir es lo que debemos tratar, a su vez, de decir nosotros mismos; no sólo para esclarecer a partir de esta dificultad fundamental todas las dificultades que componen más inmediatamente *Sein und Zeit*, sino para mostrar a su vez en qué

²⁹ Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Platons Lehre von der Wahrheit*, de Martin Heidegger (Francke, 1947), 72.

³⁰ N. del T.: Granel cita según la versión francesa de R. Munier (Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (Aubier, 1957)) y da las dos referencias. Nosotros citamos el pasaje según la versión castellana de H. Cortes y A. Leyte (Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, (Alianza, 2004)).

sentido (a qué profundidad y con qué necesidad) la obra entera de Heidegger sigue siendo una obra “sin acceso”, completamente sometida, como ninguna otra lo ha estado hasta ahora, a la posibilidad de ser malinterpretada.

6. La (no) descripción del “fenómeno del mundo”

Así, es por medio de un salto, y sólo por medio de un salto, que podemos intentar acercarnos aquí a la triple y única tesis de *Sein und Zeit*. No se trata de pretender explicar mejor (o incluso simplemente “explicar”) lo que Heidegger ya ha dicho. Por el contrario, más bien se busca desanimar toda voluntad de explicación en la medida en la que esta siempre toma las dificultades o las oscuridades como aparentes y se propone disiparlas. Así, será volviendo a pasar sobre los trazos del “fracaso” de la pregunta por el ser (o incluso de su explicación) que tendremos alguna posibilidad de acercarnos a lo esencial de dicha pregunta. Esto es lo que trataremos de hacer ahora con ese “fenómeno” que se encuentra en el centro de todos los demás: el “fenómeno del mundo”.

Heidegger concluye las veinte páginas (Suz, 67-87) consagradas a captar el mundo en tanto que mundo con las siguientes palabras: “Con los análisis precedentes no se ha hecho más que descubrir el horizonte en el que se ha de buscar algo así como el mundo y su mundaneidad” (86-87). Podríamos afirmar, para decirlo mejor, que aún no se ha encontrado el “fenómeno” que se está rastreando, que este se encuentra siempre en camino, unos pasos por delante del pensamiento. Y, en efecto, con cada nuevo avance de la “descripción” llegamos a los lugares mismos del mundo solo para descubrir que este acaba de partir. Tras el contraste que constituye la crítica de la ontología cartesiana del mundo (88-100), esta suerte de fracaso se agrava de dos modos: en primer lugar, por el hecho de que la razón más general que para ello se nos da parece irremediable, dado que el “perder de vista” el fenómeno del mundo “se funda en un modo de ser esencial del Dasein mismo”. En segundo lugar, por el hecho de que “la penetración de las estructuras más importantes del Dasein³¹” y, con ello, la interpretación del propio concepto de ser (los cuales conjuntamente permitirían captar la raíz de esta retirada del mundo), son remitidos a un porvenir que es precisamente el borde en el cual *Sein und Zeit* se detiene (es decir, remite a esa

³¹ N. del T.: Traducimos directamente de la versión francesa, dado que, en este punto, guarda diferencias notables respecto a la de Rivera.

sección de la primera parte que no llegó a ver la luz). En el programa trazado, esta tercera sección aparece como el equivalente a la destrucción de la historia de la ontología desde Parménides. De este modo, se precisa el motivo del retroceso (o del avance) del fenómeno del mundo ante (o sobrepasando) la descripción, y lo hace de un modo tal que arruina la idea misma de descripción. Sin embargo, tal descripción parece vinculada a la idea de fenómeno, como el atender se une a su objeto. La distancia que separa a Heidegger de Husserl aparece aquí, precisamente, en toda su irreductibilidad. Un fenómeno comprendido como modo de ser debe serle “arrancado” a una retirada y a una inapariencia que le son esenciales y que impiden atenderlo como el objetivo de un mirar. Damos así con una tesis general bien conocida y a la que, de hecho, ya hemos referido; lo cual no quiere decir que no deba ser “re-conocida” desde sus múltiples replanteamientos y en su verdadera profundidad.

Esta se nos aparece precisamente aquí, en este punto en el que el retirarse-a-cubierto del fenómeno del mundo es reenviado por su motivación a la constitución del ser del Dasein y, *a la vez*, a la interpretación del concepto mismo de ser y a la destrucción de la metafísica. Toda la dificultad se encuentra en este “a la vez”; pues éste significa que ninguno de los tres términos que acabamos de mencionar – el ser (bajo el enigma de su sentido), el Da-sein (bajo su constitución de ser) y la historia del ser (en tanto que pasado que *precede* toda explicitación de la comprensión del ser implicado en el Dasein) – no son precisamente términos, subsistentes ellos mismos, entre los cuales se instauraría, simplemente, una red de relaciones y que, de este modo, podrían servir de *comienzo* al desciframiento del fenómeno del mundo. *Sein, Dasein, Geschichte-des-Sein* forman entre los tres, y en su imbricación recíproca, un solo y mismo “comienzo” que él mismo no tiene comienzo, o que no ofrece ni meta ni inicio “por fuera” de su propio círculo.

La circularidad de éste círculo es la que retiene en sí mismo, desde el inicio y a lo largo de las veinte páginas, el “análisis” del mundo, alejándolo extremadamente del ideal husserliano de la “descripción”. No se trata de que no esté allí, “presente” (aparentemente) en las célebres páginas que desarrollan las estructuras del ser-a-la-mano, de la utilidad, del signo y, finalmente, de la intraducible *Bewandtniss*. Pero la descripción que se encadena y se enriquece con ello, sin embargo, sigue *sin haber (aún) empezado*, y ello en la medida en que aún no ha “reunido” el círculo de la triple imbricación – *Sinn des Seins, Da-sein, Geschichte des Seins* – en el que de antemano se encuentra retenida.

Retenida, es decir, muda, puesta en movimiento y, no obstante, suspendida en la promesa de un *replanteamiento* a partir del término. Promesa, esta última, que es también una amenaza de alterar los caminos trazados y ya recorridos.

La descripción del fenómeno del mundo es así una no-descripción que también debe escribirse (no-)descripción. No-descripción, precisamente, porque obliga a renunciar al ideal de una simple transcripción de las necesidades eidéticas que caerían bajo la pretendida “mirada pura” de la fenomenología, es decir, obliga a renunciar a aquello que en efecto conocemos (gracias a Husserl) como la esencia de una descripción. Pero, a su vez, (no-)descripción porque, sin embargo, describe un trayecto, un camino o un orbe que tiene precisamente su positividad en el hecho de que el análisis del fenómeno sólo se presenta “aparentemente” en esas estructuras que él mismo “desecha”. Dicho con más claridad: la descripción se ausenta incesantemente (“haciendo camino”) a partir del único y triple término al que tiende y que *encubre la inapariencia* del fenómeno. En este punto, el camino del pensar *consiste* en su precariedad, es decir, en la (no)-articulación de todas sus etapas con el término que las retrazar(í)á³² – justificadas y mal comprendidas a la vez – si fuera (o en cuanto sea) “alcanzado”.

Sin embargo, no es posible (como uno estaría tentado de advertir brusca-mente) comenzar “en estas condiciones” atendiendo simplemente al círculo de la única y triple cuestión final. Pues: “la ontología solo es posible como fenomenología” (SuZ, 35) – es decir: el despliegue (“a la vez”) del sentido del ser, de la constitución del ser del Da-Sein y del destino metafísico del ser solo es, a su vez, accesible *a lo largo del fenómeno* del mundo. El acceso a estas cuestiones últimas está contenido en la (no-)descripción que ellas mismas retienen al interior de su círculo.

Ciertamente, el mundo es ontológicamente “un carácter del Da-sein mismo” (64). Ahora bien, esto no significa que la analítica existencial pueda remontar, como en una analítica de tipo trascendental, el curso de la subjetividad hasta encontrar en su constitución originaria el objeto trascendental revestido de los caracteres propios que permiten reconocer en él el mundo que la tradición

³² N. del T.: Granel hace aquí un juego de palabras manteniendo cierta ambivalencia entre el tiempo futuro y el condicional del verbo “retracer” añadiendo a la forma futura de la tercera persona (*retracera*), por medio de un paréntesis, la terminación *it* que daría la forma condicional *retraceraíit*. Al añadir la *i* entre paréntesis tratamos de emular ese juego, aunque somos conscientes de que la doble acentuación que resulta del añadido da una grafía ajena al castellano.

kantiana y husserliana no supo ver. Dado que una analítica trascendental habla un lenguaje concreto – el del conocimiento del ente subsistente – que, bajo el título de “mundo”, sólo puede conducir a la totalidad del ente-subsistente o a la determinación ontológica de su modo de ser, es decir, a la substancialidad misma. Ahora bien, estos dos conceptos de “mundo” son para Heidegger el signo preciso de que “las ontologías del pasado [...] yerran al comprender el ser-ahí como ser-en-el-mundo” y, por esta razón, “pasan necesariamente por alto el fenómeno del mundo” (65)³³. La analítica del Dasein no es pues separable de la irreductibilidad del fenómeno del mundo al lenguaje de la subs(is)tancia, es decir, al sentido metafísico del ser. Solo despejando esta irreductibilidad mediante la “descripción” de este fenómeno, la analítica existencial se separa de toda analítica trascendental, y el Dasein, de toda subjetividad. Por consiguiente, las tres últimas preguntas no solo hacen un círculo entre ellas en el cual retienen la posibilidad del análisis o la descripción, sino que además hacen un círculo *con* este mismo análisis, en la posibilidad del cual se encuentran ellas mismas retenidas.

7. Lo circular y lo anfractuoso³⁴

Nos queda por comprender correctamente esta circularidad. Lejos de oponerse al movimiento del pensamiento, esta asegura su circulación. A ella, como al conjunto de *Sein und Zeit*, pero también “a todas las ontologías que han existido hasta el día de hoy” (SuZ, 8), se aplica la indicación de §2: “En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo alguno un *razonamiento circular* porque la respuesta a esta pregunta no busca su fundamentación por una vía deductiva, sino por un desarrollo apofántico” (8)³⁵.

En cambio (y por la misma razón), aquello que se presenta “exteriormente” como circularidad no está sin embargo destinado a ser desarticulado “desde el

³³ N. del T.: Más cercano al *Weltlichkeit* del texto heideggeriano, Rivera traduce como “fenómeno de la mundaneidad”, sin embargo, mantenemos “fenómeno del mundo” para respetar la versión citada por Granel.

³⁴ N. del T.: En esta sección Granel creará toda una serie de neologismos pertenecientes a la familia léxica de los términos anfractuoso [*anfractueux*] y anfractuosidad [*anfractuosité*] (los únicos términos de la familia reconocidos tanto en francés como en castellano). En este conjunto de significantes cabe leer, a la vez, el significado que en la actualidad mantiene su raíz (cavidad profunda, irregular y ramificada) como su sentido etimológico (rotura por ambas partes).

³⁵ N. del T.: traducción ligeramente modificada.

interior” y reorganizado en la línea recta de un encadenamiento de razonamientos. La circularidad de la (no-)descripción fenomenológica y de las cuestiones ontológicas esenciales es la más íntima y, a la vez, la más manifiesta de la escritura heideggeriana. Esta es anunciada al completo en la cercanía de estas dos frases del §7 de la introducción: “La ontología sólo es posible como fenomenología” (35) y “considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – la ontología” (37).

La cuestión sigue siendo, por lo tanto, cómo entender tal circularidad. Una vez descartada la objeción lógica fundada en la suposición ingenua consistente en que el movimiento de un pensamiento es un encadenamiento de “razonamientos”, la circularidad no deja por ello de perfilarse como una amenaza para el pensamiento: la amenaza de su fracaso. Y si, “a fin de cuentas”, debe recibir un “sentido positivo”, este no se sitúa en la pura y simple desaparición de esta amenaza – tal vez se encuentre en su propio corazón. En efecto, no debemos detenernos en el hecho de que la circularidad se nos revele como una “cosa buena”, e incluso como la última palabra del pensamiento. Si esta conserva su verdad más profunda y su libertad de emergencia, lo hace en la medida en que destina lo “apofántico” a la manifestación de un fenómeno *en* su inapariencia, un trabajo de escritura que de este modo está tan alejado de las sublimidades de una inversión de la dialéctica como de las planas superficies de la apodicticidad.

En efecto, es esta “inapariencia” la que pre-serva en el fenómeno del mundo una profundidad – y, sin embargo, una profundidad por así decir ligera o modesta, un “simple hueco”: no los llamados abismos de lo indecible – en la que se aloja la historia entera de la metafísica, como suspendida-en-el-hueco, pero sin mantener a su vez abierta la misma apertura, la recepción, el borde, y aún menos la simplicidad lograda. De tal modo que al acercarse a ella (tapia que nada defiende, asa de la decisión, redondeada y perfecta alrededor del pensamiento de los hombres, como el brazo alrededor del sueño), el pensamiento que penetra en la retirada del fenómeno, en la vibración de la inapariencia, se avanza también en la anfractura de la que nacieron las metafísicas, en la que estas juegan y se demoran, razas inocentes en las que la pregunta por el ser contempla su genealogía y que, sin embargo, a partir de ahora, emergen a su vez de ella, que ha tomado su fuente “más arriba” en la falla.

Ya no, a decir verdad, “en” la falla, aquí o allá, pues seguiría siendo un lugar en el que alojarse, un refugio anfractuoso en el que la anfractura misma ya habría cerrado la implacable dulzura de la vida y a la que no dejaría de escatimar su

decisión. La cuestión que persigue el fenómeno del mundo es, por el contrario, ella misma “frag-il” en tanto que mantiene la inapariencia (el estallido) de la anfractura de este fenómeno, el cual es el fenómeno de la Fracción misma, del Fragmento mismo. Tal es, en efecto, el “Todo” al que llamamos “Mundo”. El Mundo – “esto *en lo que* un Da-sein fáctico vive” – tiene la naturaleza de lo fragmentario.

“Fragmento: pedazo de una cosa que se ha roto en porciones” (Littre³⁶). Si mantenemos el “pedazo” en la ruptura – de la que el otro pedazo es el ente intramundano; si entendemos por “haber-se-roto” el “gebrochen *ist*” y traducimos: es ha permanecido (*ist*) originariamente unido (*ge-*) como habiendo estado siempre roto (*gebrochen*); o bien, si entendemos “frag-mento” en relación a “franjear” como “firmamento” en relación a “firmar”, es decir, desde antes de la distinción (pero incluso ya roto en la diferencia) del sentido “verbal” y del sentido “sustantivo” – *entonces* podemos decir: el fenómeno del mundo es el fenómeno del Frag-mento.

“Anfractura” es, sin embargo, una mejor palabra (a pesar de que “no exista”) que indica que la “fractura” tiene lugar “desde ambas partes” (amb-, αμφω) y que, de este modo, las envuelve (αμφι), no como una unidad, sino precisamente como una fractura, que en ella permanece inmemorialmente como *este lado* de la ruptura respecto a *ese otro*. El mundo es este Am(b)-fractuoso, este roto, este frag-mento que está roto *por los dos lados* en los que se rompe: pura herida, labios.

A su vez, esta ruptura, este romperse-del-mundo, es lo que rompe la descripción. No se trata, por tanto, de algo exterior sobre lo cual ella estallaría al chocar tras un momento (o un movimiento) descriptivo “puro”, sino lo que la mueve desde su comienzo y desde su final, en la anfractuosidad de este único y triple “comienzo” donde el análisis mismo avanza de manera “anfractuosa”.

La brecha – lo escarpado³⁷ – es aquí la que separa el ente intramundano y la propia mundanidad del mundo. Nada más comenzar el análisis, Heidegger precisa que la naturaleza “*existencial*” del mundo, es decir, el hecho de que sea “un carácter del Dasein mismo”, “no excluye que el camino de la investigación

³⁶ N. del T.: Granel remite al *Diccionario de la lengua francesa* de Émile Littré.

³⁷ N. del T.: Juego de palabras intraducible entre *écartement* (brecha, distancia) y *escarpement* (escarpado), este último semánticamente cercano a lo anfractuoso, que también puede significar “escarpado”.

del fenómeno ‘mundo’ deba pasar por el ente intramundano y por su ser.” (64). Sin embargo, al final del análisis resume toda la lección en esta declaración: “La interpretación del mundo pierde de vista definitivamente el fenómeno del mundo sí, desde un buen principio, toma como punto de partida al ente intramundano” (89)³⁸.

Ciertamente, ahí ya no hay “circularidad en el razonamiento”, ni algo así como una “contradicción”. El camino que *pasa por* el ente intra-mundano y su ser (o, más bien, que es “über das *innerweltlichkeit* *Siende un sein Sein genommen*”) es un camino que *franquea* aquello por lo que pasa y que, en ese franquear, es siempre guiado por la mirada de un mundo en tanto que existencial, el cual, por lo tanto, es el veritable “punto de partida”. Pero, por otro lado – del otro lado de la falla descriptiva –, aquello que separa el sentido existencial del mundo de su sentido simplemente trascendental o metafísico (de su sentido subs(is)tancial) solo se traza o solo se anuncia por la manifestación del “fenómeno del mundo”, es decir, en el camino de la descripción. Esta franquea aquello que la guía, abre aquello que la mantiene abierta.

Esta anfractuosidad es, en verdad, doble. Para decirlo exteriormente, ella es, por un lado, aquello en lo que “difieren” el ente y el ser en general y, por el otro, aquello en lo que se diferencian la determinación metafísica del ser como subs(is)tancia y su determinación existencial como mundo. Pero una y otra diferencia(s) se entrecruza(n). Pues el punto de partida de la determinación metafísica del ser del ente como subs(is)tancia es el “tomar el camino”, el “tomar el punto de partida” en el ente *intramundano*. Lo cual quiere decir: en el ente suficientemente “abandonado” por el horizonte de la mundanidad para aparecer como “subsistente *en el mundo*” (65). La inapariencia del fenómeno del mundo llega aquí a su colmo – pero, *ella es siempre así que desde un inicio es*, y en cierto sentido, *así debe permanecer*, es decir, que la descripción debe hacerla “aparecer”. El borramiento del horizonte-del-mundo “en” el que se encuentra el ente no significa, en efecto, ni una simple carencia, ni un simple pasar inadvertido. Si esta retirada debe ser pensada como una carencia, entonces, esta carencia debe ser pensada como aquello que “falta” (aquello que hace falta), en la anfractuosidad de *faltar*³⁹ y *fallar*. “*Faltar* es lo mismo que *fallar*, diferenciándose solamente por la conjugación” (Littré). Tratándose del mundo, esta ruptura es incluso aquello que más necesita,

³⁸ N. del T.: Traducción propia a partir de la cita francesa dada por Granel, la cual, en su forma, difiere mucho de la versión de Rivera (a pesar de conservar intacto su contenido).

³⁹ N. del T.: *falloir* en el sentido de “hacer falta”, “necesitar”.

aquello que hace falta y aquello que falta en un mismo movimiento y en un mismo sentido, siendo la FALLA – “la *falla* es el lugar en el que *falta* la roca...” (Litré) – la que precede todos los conceptos de unidad y lo que les hace *falta*.

En las veinte páginas de la “descripción del mundo” no se trata nunca – a pesar de ciertas apariencias – de “substituir” pura y simplemente con un punto de partida existencial un punto de partida substancial, como si el pensamiento fuera precedido por otra clarividencia que eligiera entre “métodos”. Tampoco se trata de permanecer fiel al mundo en tanto que estructural del Dasein en la *exclusión* del “camino que pasa por (encima) del ente intramundano”. Se trata, por el contrario, de permanecer en el pasaje que por (encima de) el ente conduce a su ser, de permanecer en la *επαγωγή* que trashuma del ente al mundo.

Imperceptible - aunque despedazándolo y separándolo todo – es la diferencia de este pasaje y de aquel otro que la metafísica efectúa al pasar del ente subsistente a su substancialidad. Tan imperceptible que, a pesar de la limpia oposición entre el ente-disponible y el ente-subsistente, a pesar de la prioridad fenomenológica de la *Zu-handen* (como “ente que comparece más inmediatamente”(66)) sobre la *res* (la cosa de la “naturaleza”, “la materia-cosa universal simplemente subsistente” (85)⁴⁰), el lector, y tal vez el escritor, por largo tiempo, y sin saberlo, no tuvieron otra alternativa que tratar de nuevo al “útil” como una cosa, el *Zeug* del que habla el texto.

Sólo algunas anfractuosidades de éste - algunos “giros y afinamientos” (Litré) – dan testimonio de que el texto soporta la anfractura del fenómeno del mundo, y lo testifican con esa inapariencia que responde a la inapariencia del fenómeno. Estas son los “giros lingüísticos”, es decir: la “elección de las palabras” y, también, sus “juegos”: rugosidades del texto (asperezas y huecos) que no son sino el propio tema del texto, y nada más que eso. Fallas del texto sobre la Falla. Tomemos algunos ejemplos, es decir: entremos en la falla, en el estrechamiento de lo que está ya bien abierto y decidido, aunque sin ser patente ni pleno (de ningún modo “dado” al gran sol de la manifestación), sino oscuro en su ser-resuelto, como lo es en Delfos la pared dual donde al sol mismo le fue asignado su lugar.

⁴⁰ N. del T.: Traducción propia a partir del texto francés. Rivera vierte este pasaje como: “solo una materia cósmica que estuviera-ahí”.

8. Fragmentos sobre el frag-mento

a) *Umwelt*⁴¹

Umwelt, este es el método, el camino para encontrar un acceso al fenómeno del mundo. Pero, no. Desde el principio, la escritura se modifica, sigue una ruptura. No habla simplemente de encontrar un acceso al fenómeno, sino de encontrar *la salida para el acceso*: “la salida fenoménica adecuada (...) para el acceso al fenómeno de la mundanidad” (66).

Prestar un poco de atención montañesa, por así decir, a lo que une esta extraña “*Ausgang für Zugang*” [salida para el acceso] a los indicadores metódicos del contexto, por una parte, y a nuestras anotaciones sobre la circularidad del camino por la otra, nos llevará a no pasar por alto el giro y el afianzamiento de la noción de *Um-welt*.

“Die methodische Anweisung hierfür (es decir: para alcanzar la *Ausgang-für-Zugang*) wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Da-seins zum Thema werden” (66)⁴². El método parece consistir, de este modo, en tomar un punto de partida existencial en oposición a todo punto de partida subs(is)tancial responsable de que, hasta la fecha, toda ontología “das Phänomen der Weltlichkeit überspringt” (ignore el fenómeno del mundo como tal). Al parecer, nos encontramos de nuevo remitidos a un concepto clásico del método como decisión de principio, actitud fundamental en la que uno se “sitúa”, etc. La misma apariencia se refuerza con el recurso, ampliamente manifiesto, a un suelo primitivo anterior a toda elaboración filosófica: en efecto, ¿qué es lo que recubre la expresión “die *nachste* Seinsart des Dasein” [El más

⁴¹ §14 (final) y §15 (inicio), p. 66. En este párrafo sólo daremos las referencias en alemán, pues lo que está aquí en juego es la propia textura de la escritura. Por otro lado, las referencias como tal no son, evidentemente, suficientes. No se las menciona para que se pueda “verificar” lo que “citamos”, sino para que se pueda seguir el propio texto (*en* la exigencia que la lectura nos dirige) [N. del T.: a fin de facilitar el seguimiento del texto, y emulando en ello al editor francés, seguiremos dando en las notas al pie la versión de Rivera de los textos citados en alemán por Granel].

⁴² N. del T.: “Las indicaciones metodológicas en este sentido ya fueron dadas. El estar-en-el-mundo y, consiguientemente, también el mundo, deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, como el *más inmediato* modo de ser del *Dasein*”.

inmediato/próximo modo de ser del Dasein] (66)? Este “más próximo” [más inmediato, según Rivera] habitualmente significa que es lo más inmediatamente dado, que está-ahí. De este modo, simplemente se trataría de cambiar de horizonte ontológico respecto a toda metafísica con la finalidad de no pasar por alto un “fenómeno” fundamental que toda la tradición “se saltó” (el fenómeno del mundo), y ello sobre una base fenomenológica en el sentido husserliano, es decir, sobre la base de un dato ineludible e inmediatamente accesible.

Pero estas dos últimas palabras nos detienen. Pues lo inmediatamente accesible según Husserl sólo lo es en el seno de la “reducción”, es decir: en la *reflexión absoluta* (reflexión *de* la conciencia y reflexión *a* la conciencia: reflexión de la conciencia a sí misma, el “*Bewusst-sein*” que, como en Hegel, sería a la vez el objeto, el sujeto y el elemento de la reflexión⁴³). Por el contrario, la “*nächste Seinsart des Dasein*” ignora absolutamente la reducción a la conciencia y, por esta razón, no es un simple “dato”, inmediatamente accesible a la “mirada” fenomenológica. El acceso, el *Zu-gang*, es tan poco inmediato que, ante todo, es necesario ganarlo (precisamente en su rectitud fenomenológica) por medio de algo que es lo contrario a un acceso: por un *Aus-gang*, por una salida.

Esto significa que estamos atrapados de nuevo en la circularidad. Pues el método, la descripción del *Umwelt* como el mundo más cercano, más inmediato, el del *Dasein* de todos los días⁴⁴, este método que nos permitirá evitar saltarnos el fenómeno del mundo y, con ello, nos permitirá substituir efectivamente un horizonte ontológico por el otro, el subs(is)tancial por el existencial, supone, a su vez, que ya hayamos operado esta sustitución, supone que hayamos encontrado ya la salida que rompe el horizonte de la evidencia del ente-subsistente y, en primer lugar, el de la conciencia.

⁴³ Sobre el Absoluto y la Reflexión, cf. Hegel: *Differenzschrift*, “Reflexion als Instrumenten der philosophieren”, en particular el desarrollo del tema *Das Absolut soll reflektiert Werden* [lo absoluto debe ser reflejado. Cfr. G. W. F. Hegel, «I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft», en *Jenaer Schriften*, ed. Gerd Irrlitz (De Gruyter, 2022), 1-124, en castellano: «Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling», en *Obras*, de G. W. F. Hegel (Madrid: Gredos, 2010), 17ss.].

⁴⁴ Cf. Suz, p. 66: “Die nächste Welt des alltäglichen Dasein est die *Umwelt*” [“El mundo más cercano al Dasein cotidiano es el *mundo circundante*”].

Sin embargo, aquí el círculo es, a la vez, un círculo (y, por lo tanto, el fracaso del pensamiento) y el orificio circular de un giro y un hundimiento del pensar, la apertura de la falla. Lo percibimos si hacemos notar que el “Um”, el “Umwherum *que es constitutivo del Umwelt ha perdido todo sentido inmediatamente reconocible* al perder el sentido “espacial” al que animan nuestros conceptos de entorno, alrededor, ambiente, etc⁴⁵. Lo que hace reconocibles estos conceptos habituales es la referencia implícita, pero constante, y “evidente”, al hombre en tanto que realidad natural, al hombre-dentro-del-mundo⁴⁶ como pivote de la relación-con-lo-real en el que (a pesar de ser una *relación*) esta misma realidad está “inmediatamente” dada (y “comprende” en sí misma, a su vez, con la misma inmediatez esta relación y su pivote).

Es del círculo evidente y absurdo de la relación real-natural *entre* lo real-natural y el hombre real-natural de lo que nos saca, por una “adecuada salida fenomenal”, la pérdida de todo sentido inmediatamente reconocible para el Um- del Um-welt, el salto a su “extrañeza”. Así, a la vez que se logra, con ello, la intención más profunda de la fenomenología husserliana en su lucha contra el horizonte de la actitud natural, este salto al *Umwelt* salta *también* por encima de la infinitización “fenomenológica” de la conciencia. Esta, en efecto, no encuentra “la adecuada salida fenomenal” fuera del horizonte de la subsistencia, sino que se encierra en su “desaparición”, es decir, en la clausura negativa del mismo horizonte de evidencia. En efecto, en este punto es importante señalar que el Umwelt no indica nada comparable a la noción husserliana (y que aún arrastrará por mucho tiempo Merleau-Ponty) de *entorno*, es decir, la disposición de una serie de co-presencias intencionalmente “anticipadas” (y, sin embargo,

⁴⁵ “Der Ausdruck “Umwelt” enthält in dem “Um” einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das “Umherum”, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär “räumlichen” Sinn” (SuZ, 66) [“La expresión ‘mundo circundante’ contiene en el término circundante [Um-] una referencia a la espacialidad. El ‘en-torno’ que es constitutivo del mundo circundante no tiene empero ningún sentido primariamente ‘espacial’”]. Se hará notar que “räumlichen” está escrito entre corchetes. Esto es lo que aquí designa un sentido “evidente” de la espacialidad, precisamente el mismo que debe su evidencia al hecho de que el sentido del ser del espacio *no ha* sido interpretado “aus der Struktur der Weltlichkeit”, sino que es tomado en el horizonte de la realidad natural. En este sentido “evidente”, el *Umherum* significa “um *uns* Menschen” y no ese “Um” del “Umwillenseiner del *Dasein* en su diferencia con el *Um-zu*, diferencia que es la fuente del *Ent-fernung* descrita en §23, motor ella misma de la *Raumlichkeit* en todos sus aspectos.

⁴⁶ Por consiguiente, no se trata del In-der-Welt-sein, sino del clásico “hombre dentro del Universo”, interrogado por la metafísica, desde Pascal a Max Scheler, bajo su “Stellen im Kosmos”.

no *propriamente* presentes) *alrededor* del pivote de la conciencia-de-cosa. Con la pérdida de todo sentido inmediato – es decir, “espacial” – de la *Umhaffte* en el *Umwelt*, lo que desaparece no es otra cosa que el propio horizonte de la presencia, dicho de otro modo, nada menos que el sentido metafísico del ser.

De ello se siguen diversas consecuencias. En primer lugar, que la expresión “ontológica” en la frase “*Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir in Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstgegebenen inner-umweltlichen Seienden*” (66)⁴⁷ no remite a ningún sentido conocido del término “ontología”, pues hasta la fecha toda ontología no habría sido otra cosa que un discurso sobre la condiciones-de-presencia. En segundo lugar, se sigue de ello un ligero desplazamiento de la dificultad circular que encontramos hace un momento, según la cual la interpretación del mundo, por más que esté forzada a seguir un camino que “pasa por el ente intra-mundano y su ser”, sin embargo, no puede “tomar como punto de partida un ente intra-mundano”, so pena de “perder de vista definitivamente el fenómeno del mundo”⁴⁸. Éste ligero desplazamiento consiste en que el camino de la interpretación ontológica, es decir, el que trashuma del ente al mundo, ya no parte de este ente como “innerweltlich», sino como “inner-umweltlich”, desajuste que Heidegger subraya, como acabamos de hacer, en *itálicas*. Con este imperceptible desplazamiento, el círculo ha devenido el orificio de la falla. Pues el *umweltlich* no es de ningún modo una modificación del *innerweltlich*. En efecto, el *Umwelt* no pertenece al *Innerweltlichkeit*, sino que es “*die nächste Welt*” – el *Mundo* más próximo para el *Dasein*. La oposición de la *Weltlichkeit* en el sentido existencial (es decir, como un “carácter del *Dasein* mismo”) y del *Innerweltlichkeit* (es decir, del horizonte de subsistencia o de presencia), que era la oposición pura y simple de la determinación metafísica del sentido del ser con su determinación existencial; esta oposición que hacía “girar en círculos” el método de la analítica, por medio de este ligero desplazamiento, se ha desvanecido completamente y ha dado lugar a otra dificultad: a lo difícil de una “diferencia”.

En efecto, lo que ahora se “opone” es la *Weltlichkeit* como *Weltlichkeit* con la *misma* *Weltlichkeit*, pero como *Um-Weltlichkeit*. Ahora bien, esto no es una oposición, pues ninguno de sus términos está “puesto”: es una “diferencia” (e

⁴⁷ “La mundaneidad del mundo circundante (la circunmundaneidad) la buscamos a través de una interpretación ontológica del ente que comparece más inmediatamente dentro del *mundo circundante*”.

⁴⁸ Véase, más arriba, “Lo circular y lo anfractuoso”.

incluso, La Diferencia) según la cual el Dasein *está* roto (no: viene a romperse, dado que no es antes de esta ruptura – ni de un modo distinto a ella – la unidad que es) en su estructura fundamental de *In-Der-Welt-Sein*.

b) El “*Transcendenz schlechthin*” [*Trascendente puro y simple*]

A decir verdad, es necesario saltar hasta el §69 (que es el párrafo nodal en el que se recapitulan de un modo general todos los temas de *Sein und Zeit*) para ver aparecer la ruptura del Dasein en *Welt y Umwelt*, en “*Umwillen-seiner*” (por-mor-de-si) y “*jeweiligen Um-zu*” (respectivo para-algo), y para reconocer en ello la apertura al ser en su sentido de “Diferencia”⁴⁹.

En cierto sentido, o, mejor, según cierta versión, desde una de sus vertientes, el mundo es un “existencial” tal como lo quería el comienzo del libro, el cual sustenta en eso su “método”. La recapitulación del §69 cumple con esta voluntad al lograr decir que “*Dieses* [i.e., el Dasein] *ist existierend seine Welt*” [“Existiendo (el Dasein) es su mundo”].

Pero la frase debe entenderse *al menos* como una frase especulativa hegeliana. En este sentido, en dicha frase el *ist* se entiende como *ist-et* (un *sein-lassen* [ser-así]) y quiere decir que el *Dasein* no es simplemente “su mundo” (como se dice habitualmente, simulando un pensamiento, al afirmar que el hombre *es* su propiedad, o que *es* el capital), sino que hace que el mundo sea tal, lo hace ser en su mundaneidad. De este modo, el mundo es algo del Dasein, es “suyo” (*seine Welt*). Es a partir de la unidad originaria de los modos de apertura, unidad que *es* él mismo, que el *Dasein* “vuelve” siempre sobre el ente que se encuentra, el cual sólo se encuentra porque está *ya-descubierto* en y por ese “volver a un mundo”⁵⁰.

⁴⁹ El comentario siguiente atiende todo el apartado c) del §69. Más en concreto, consiste en la lectura del segundo párrafo de esta sección c) desde: “Das Dasein existiert umwille eines Seinkönnens seiner Selbst...”, hasta: “Dieses ist existierend seine Welt” (SuZ, 364) [“El Dasein existe por-mor-de un poder ser sí mismo...” hasta “el Dasein, existiendo, es su mundo”].

⁵⁰ “Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in der Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begehende Seiende zurück” (SuZ, 366) [“La temporeidad se mantiene extáticamente ya [desde un comienzo] en los horizontes de su éxtasis y, temporizándose, retorna al ente que comparece en el Ahí”].

Sin embargo, algo mantiene la frase de Heidegger a resguardo de la absolutización (es decir, de la permanencia inasible en la desaparición) del horizonte de la subs(is)tancialidad; horizonte que aún engloba la frase especulativa hegeliana, según un destino que se repetirá exactamente en Husserl. Algo impide que el mundo, como existencial, siga siendo un avatar de lo trascendental (a saber, su avatar “absoluto”) y le permite a Heidegger *oponerlo* al mismo horizonte de lo trascendental llamándolo lo “Trascendente” (en otros pasajes: lo “trascendente puro y simple”).

El mundo es nombrado “trascendente” exactamente en el mismo sentido en que se dice que el *Da-sein*, o incluso el *Sein* mismo, son “trascendentes”. Y, de hecho, se trata de una sola y misma trascendencia “en” cada uno de ellos, tal como quizá lleguemos a percibir. Pero, por el momento, lo que necesitamos es comprender el propio término “trascendencia” así como por qué se opone a un término *de su misma familia* (lo “trascendental”).

En filosofía, trascendental es el término que designa al ser “más allá” de la multiplicidad de sus determinaciones categoriales, como por ejemplo lo uno o lo verdadero. Pero, trascendental, para los modernos (más particularmente para Kant, que es el único que explícita la teoría desde el punto de vista de lo que, para los modernos, constituye el sentido del ser: la *Bewusstseins*) significa que la unidad originaria pre-categorial es buscada y comprendida aún como un *transcendere*, que esta vez sería el *über sich hinaus* [más allá de sí] de la conciencia. “Will kommt das Bewusstsein über sich hinaus?”⁵¹ es la cuestión que aún desespera a Husserl y, de hecho, la fenomenología no ha sido otra cosa que el heroísmo del triunfo sobre esta pregunta *en el propio sentido de la pregunta* y, por consiguiente, en medio de su desesperación.

¿Qué significa el *über sich hinaus* [más allá de sí] de los modernos? Que el sujeto *es* la superación de sí mismo en la posición objetiva de todo ente; es decir, que la subjetividad es producción de sí misma en tanto que objetividad del objeto. Siendo, de este modo, producción *de sí misma* como horizonte de todo a priori objetivo, la subjetividad *permanece*, precisamente, *en* sí misma: *in-manente*. La subjetividad trascendental es el ser como “inmanencia”. Es, precisamente, a este trascendental (en el sentido de la cuestión “wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt?” [“¿cómo sale un sujeto hacia un objeto?”], es decir, en el sentido

⁵¹ N. del Ed.: “¿Cómo va, la conciencia, más allá de sí misma?”

de la inmanencia de la subjetividad) al que Heidegger le opone el Mundo (o el *Dasein*, o el Ser) como “trascendente”⁵².

Aún es conveniente ver que el “mundo” como “trascendente”, es decir, también el *Da-sein*, se opone a aquello que es, a un mismo tiempo, el origen y la esencia de la subjetividad trascendental como inmanencia, es decir, a la “inmundanidad del sujeto”. El Mundo se opone al *weltlossem Subjekt* [sujeto sin mundo]. En este punto, la cuestión consiste en saber qué obliga al sujeto desde su origen a la *Weltlosigkeit* [falta de mundo].

ES SABIDO que las cosas empezaron así para los modernos (por no hablar de aquel *aliud del ente* que ya era el *anima quodammodo omnia* de Santo Tomás de Aquino, ni de ese *Nous* en tanto que *Psychès Nous* del libro Alpha minúscula de la *Metafísica* de Aristóteles), con aquel cruzar “en línea recta” el bosque mundano de la *Primera Meditación* hasta encontrar el punto de Arquímedes, es decir:

el punto, aquello que ya no está preso en apertura alguna y que, de hecho, tampoco puede engendrar ninguna apertura, sino que, sólo si es preso de una velocidad infinita, como lo profetizó Pascal, engendra la esfera teórica moderna; siendo, con ello, el *punto de Arquímedes*, es decir, aquel que permite la balanza de palancas [balanza romana], aquel que permite que una fuerza teórica, que es la de todos los conceptos del infinito y que pesa “lo infinito” del mundo, contrabalancée y alce el mundo mismo, conteniendo (reduciendo y construyendo) el *Mundus* como *Fabula Mundi*, y, sin embargo, viéndose imbricando él mismo con el infinito, en la simple tangencia de este contra-mundo con el *Mundo*; problema de las tangencias ontológicas del *Apeiron* y del *Péras*, para el cual no habrá, esta vez, solución moderna *posible*;

⁵² Cfr. Toda la página 366. En particular: “Dass dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Dasein” [“Que semejante ente [i.e.: el ente interno al mundo] quede descubierto con el propio Ahí de la existencia no depende del arbitrio del Dasein]. El *dass* del “descubrimiento”, el *Factum Veritatis*, es, por decirlo de algún modo, “más viejo” que el Dasein; aunque éste sea el solo y único “*Da*”, el “lugar”, y que no se trate de un “orden de las cosas” que englobaría al hombre (este ente natural o esta creatura), sino únicamente de que el hombre aún no *es* una cosa humana: *es*, más bien, la anterioridad del *Factum Veritatis*, es el borde de lo verdadero, el orificio, la falla. El resto, es decir, la oposición de tal trascendente a la inmundanidad del “sujeto”, y la de los a prioris mundanales (*Bedeutsamkeithezüge* [relaciones de significatividad]) al “*Netzwerk von Formen [...] die einem Material übergestulpt wird* [conjunto de formas sobrepuestas a un material]”, se desprende de ello.

es decir, una solución para la cual “*interventu infiniti finitum determinatur*” [la intervención de lo infinito determina lo finito]⁵³.

Y ES SABIDO igualmente que las cosas terminaron exactamente del mismo modo, aunque, esta vez, en una voluntad consciente de sí misma, gracias a la separación de la “región-mundo” y de la “región-consciencia” a través de Husserl, y la reconstrucción “total” del “mundo” como índice de las “formaciones de consciencia”: tarea infinita del trabajo fenomenológico de la que debe resultar la producción, para el mundo moderno, de su mundanidad, la ausencia de la cual, hasta la fecha – y dígase lo que se diga del desarrollo de las matemáticas, de la ciencia de la naturaleza y de la cultura moderna en general (incluido el desarrollo de la filosofía moderna como *Fabula transcendentalis*)- ha hecho de Europa, ese continente de la ciencia, el país de *La Crisis*

visión profética: a través de nuestras crisis (políticas y culturales), a través de la voluntad marxista de la eliminación de la “ideología”, es decir, de la eliminación de la producción in-finita (indeterminada y nunca comenzada) de lo “propio”, o incluso, eliminación de su apropiación impropia entendida como “propiedad”, todo ello en provecho de la apropiación propia de lo propio en tanto que tarea “finita” (definida y comenzable en tanto que esencialmente acabada);

a través del anti-discurso que, *retomando* los materiales de la lingüística, del psicoanálisis y de la matemática, pero sin *provenir* nunca de ellos (proviniedo, entonces, o bien del marxismo o bien de “ninguna parte”: coraje de época indeterminado y desnudo), ocupa el lugar, el agujero vacío dejado por el desarraigo de la metafísica y busca sembrar ahí un grano que ya no sea nunca más el del in-finito; en todos los casos, a través de la destrucción de la “consciencia” y el deseo de una arquí que *contenga* los sistemas de infinitud, en expansión formal continuada, a partir de los cuales se compone el universo del “Espíritu” (del *Cogito*, del *Dasein* moderno), del mismo modo en que el mundo en el cual respiro nunca dejó de *contener* el universo de Newton;

⁵³ N. del T.: A partir de este punto, Granel marcará diversos párrafos modificando el sangrado. Para respetar la intención de Granel y el formato de la revista, lo hemos remarcado emulando las indicaciones para citas extensas; pero no se trata de cita alguna.

en todos los casos, por consiguiente, por medio de la búsqueda de la *escritura del materialismo* (o del materialismo de la escritura), Europa es, ciertamente, el País de la Crisis,

situación, esta, que ella sufre incluso en su modo de enfrentarse a la Crisis y tratar de hacerle frente; pues, de nuevo, puede fallar⁵⁴ (y, en cierto sentido, sólo puede fallar) en la interpretación de este movimiento historial que nos está sacudiendo a todos, no haciéndolo de cualquier modo, sino cribando y separando en todo lo que pensamos y hacemos (en el entre-texto de todos los textos y el entre-día de “nuestros días”) aquello que, por una parte, aún obedece al infinito y aquello que, por la otra, ya espera el Alzamiento de la Finitud (lo espera sin esperar, espera “en seguida”, comienza o, más bien, favorece: buena brisa en nuestras palabras, y cierta seguridad en los gestos que remontan el porvenir) –

fallo que se muestra de varias maneras: en primer lugar, en el término de “ciencia” (“ciencia marxista”) elegido para recubrir (y que, efectivamente, *recubre*) este esfuerzo de escritura finita; en segundo lugar, y de igual modo, en una falta de seguridad en lo que atañe al infinito mismo, el cual se está dispuesto a acoger *en la escritura*, bien sea al imaginar que esta puede edificarse sobre (o, según las variantes, como) una epistemología (concepto que, sin embargo, es imposible de arrancar de la metafísica), es decir, bien sea al imaginar que el pensamiento puede demostrarse a partir de la ciencia, o bien sea (bajo la cara más bien “literaria” de la empresa – aunque, en verdad, importa poco que con vacilación se conciba *más bien* como literaria o *más bien* como científica) al librar la escritura a la re-inscripción indefinida, según un registro indefinido de transformaciones, de todos los textos y de todas las prácticas de la Tradición sin excepciones, y manteniendo el “centro” flotando (y debiendo mantenerlo así, por lo menos así se cree según muy buenas

⁵⁴ N. del T.: *Manquer*: en éste término, Granel parece condensar el juego de palabras entre *falloir* y *faillir* que utilizó en el apartado VI del presente escrito. En efecto, el significante francés *manquer* puede significar tanto “errar”, “fallar” (ciertamente, por déficit) como “faltar”, “carecer”. Sin embargo, no damos con un término castellano que permita condensar estos dos significantes (“falloir”, “faillir”) que, con anterioridad, vertimos como “fallar” y “faltar”. Aprovechando que Granel no hace uso de los términos “falloir” y “faillir” en ningún punto de este pasaje, mantendremos “fallar” y “faltar” para traducir, según el contexto, el vocablo francés *manquer*. Así, todo “fallar” y “faltar” que aparezca desde aquí y hasta el final del texto deberá ser leído, salvo que se indique lo contrario, como vertiendo el significante *manquer*.

razones) como el lugar nulo y *sin embargo no-nulo* desde el que “parte” o al cual “regresa” todo el movimiento de la empresa

aunque, con ello, habremos escrito el verdadero *Ulises*, la Rememoración, no del Origen, sino de lo Inmemorial, y, en cualquier caso, en un boceto en el que ya no se trama nada más, y por consiguiente, en el simple *desmoronarse* de los textos y el alargamiento de una inmensa Amnesia Central, no teniendo ya por Oriente otra cosa que la *regulada* desorientación de Occidente, regulada por una regla que funciona completamente sola y que no es otra cosa que la maquinaria de un vacío, a no ser que sea rellena en su vacío (y, de hecho, lo es inmediatamente) y reemplazada “buenamente” por la maquinación de un punto rojo, haciendo así que el Oriente devenga el Este⁵⁵...

ES SABIDO. O debería ser sabido. O mejor aún, y en cualquier caso: todo lo que puede ser llamado contemporáneo, todo lo que puede formar época y definir una generación, se reúne alrededor del *saber* que la lucha por un mundo (por El Mundo) es, desde un inicio (y en cierto sentido no puede ser otra cosa), la lucha contra la *Weltlosigkeit* (de la) metafísica, y, en primer lugar, contra el *Weltlose Subjekt* de los modernos. Sin embargo, es vano querer ampararse en este saber, e incluso explotarlo con toda suerte de empresas de superación-de-la-metafísica, en la medida en que el pensamiento no es capaz de apresar el origen y la forma de esta inmundanidad (de esta inmundicia). Ahora bien, solo se puede encontrar dicho origen en aquello que constituye la esencia de la metafísica, a saber: la producción de la diferencia del ser y del ente *en el olvido* de esta diferencia.

c) *La diferencia*

En el pasaje de *Sein und Zeit* que nos ocupa, el mundo como “ya abierto” extáticamente (*so etwas wie erschlossen Welt [...] schon ekstatisch erschlossen* [algo así como un mundo abierto (...) ya extáticamente abierto]) está implicado en aquello que hace posible “den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Um-willen” (365)⁵⁶. El conjunto de los “Trazos-um-zu [para]”

⁵⁵ N. del T.: Juego entre la Europa Oriental o países del este y el color político que tenían en el momento de escribir el texto.

⁵⁶ N. del T.: “el contexto originario de los respectos-para con el por-mor-de”, es decir, la unidad horizontal de los extasis.

es el conjunto de los trazos que ya-desde-siempre “rearticula” la *praxis* del ente, como ente-disponible, a la mundanidad (a la *Weltlichkeit*), pero como *Um-weltlichkeit*.

Como *Um-Weltlichkeit*, como mundo circundante y como circa-mundanidad – sistema inaparente de los “en tornos” (*circum*) en los que el ente es practicado “en-vistas-a” o “por-mor-de” (*circa*) – la mundanidad sólo se anuncia como el círculo que se cierne del modo más próximo (es decir, más inaproximable) sobre el Dasein. Dicho de otro modo: como el sistema de “rearticulación” del ente que se retira él mismo en tanto que totalidad sin dejar discernir otra cosa, a la luz de esta retirada, que los conjuntos de rearticulaciones que (aún) no son el mundo – o: que “ya” son el aún-no del mundo. La *Umweltlichkeit*, como acosadora del mundo, es, cada vez, la inapariencia del mundo *ella misma a la fuga* y dando lugar, *en esta huida*, al “reencuentro” del ente como ente-disponible bajo *las* totalidades. Es por ello que la persecución del fenómeno del mundo a lo largo de la exposición de la *Um-weltlichkeit* es, por su parte, una serie de “reanudaciones” en las que se propaga el mismo “error”: así es la reanudación anunciada en el §16, que repite la reanudación anunciada en el §15 y es repetida en la reanudación anunciada en el §17⁵⁷.

¿A qué tiende esta particularidad de la *Um-Weltlichkeit* que hace que, aunque sea “*die nächste Welt*” (o, precisamente, porque lo es), sólo permite acercarse a la *Weltlichkeit* a partir de la reanudación y el error? A que, en el conjunto de los “trazos-um-zu”, el Dasein está librado al ente (*an Seiende überantwortet*); dicho de otro modo, es abandonado en el horizonte del “presente” (“*Das horizontale Schema der Gegenwart wird bestimmt durch das Um-zu*”)⁵⁸. Este abandono es, ciertamente, el abandono “lejos del ser”, es decir, para el Dasein, lejos del “*Umwillen seiner*” [Siendo-por-mor-de-sí]. Pero esto significa, sin embargo, que el comenzar por el ente, incluyendo en ello el empezar la *ontología* por el ente, tal como lo ha hecho siempre la metafísica al empezar con la evidencia del presente (es decir, subs(is)tancialmente, en lugar de hacerlo existencialmente), y,

⁵⁷ En el §15, la reanudación está implicada en la insatisfacción de las cuestiones que propone el último párrafo (“*Aber mag auch... ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomenen?*”, 72 [“¿Hay algún camino desde el ser de este ente hasta la exposición del fenómeno del mundo?”]). Del mismo modo, el §16 se cierra con las cuestiones que reactualizan la *problemática del fenómeno* del mundo y reenvían a “un análisis concreto” (76). Finalmente, las últimas tres líneas del §17 finalizan, aún, con la re-apertura de la misma cuestión (83).

⁵⁸ N. del T.: “El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para algo*” (365).

por lo tanto, empezar, continuar y acabar con la “falta de mundo”, *todo esto no es simplemente una aventura a evitar*. No es para nada una aventura, sino una de las paredes de la escritura, si es que la escritura *quiere lograr verdaderamente la inscripción del mundo*. Pues esta no es otra cosa que la diferencia de la *Weltlichkeit* como *Um-Wletlichkeit* y como *Um-Weltlichkeit*.

Si en este párrafo, pero también en toda la obra, la *Weltlichkeit* “propia-mente dicha” parece estar más bien del lado del *Dasein*, del lado de la *Um-willen*, por consiguiente, del lado de la existencialidad, es decir, finalmente, del lado del ser mismo, sin embargo (por lo menos en la anfractuosidad del §69, pero, por rebote, en la anfractuosidad de toda la obra – dividida entre un análisis del *Um-zu* que se rearticula en la determinación de la *Sorge* y una “reanudación” más propiamente ontológica que se rearticula justo en el punto en que nos encontramos, es decir, en “el problema temporal de la trascendencia del mundo” que no es otra cosa que un análisis de la *Um-willen*), se hace cada vez más manifiesto, para quien no puede leer un texto *sin* sus rodeos y sus hundimientos, que la *Weltlichkeit* sólo se anuncia *en la unidad del Um-zu y de la Um-willen*. Es decir, en la unidad del presente (o, incluso, de la *Gegen-wart*, de la vigilia a contra-vacío⁵⁹) y del equilibrio entre la consumación y la futurización (*Ge-wesenheit* y *Zu-kunft*). Dicho aún de otro modo, la unidad del horizonte del ente, pero ahora más vacía de cosas presentes que los extremos de un atardecer entregado al único límite de una caída perfecta, y del hundimiento desde el que recae, desde lo cerrado y desde lo abierto del ser, firmamento de la historia completamente por encima de nuestra mirada, al que, sin embargo, sólo el cuidado enfrenta como una órbita vacía frente a otra.

La espera (la “*Wart*” de la *Gegen-wart*) descubre, dice el texto, aquello de lo que se preocupa, “en el retorno” o en el hundimiento de la consumación (sí, decididamente, traducimos así la *Ge-wessen*) y de la fruición, o futurización, o Por-venir (*Zu-kunft*) del Mundo en cuanto tal, que es, aquí, el nombre del ser – que lo sería incluso si “mundo” no fuera el *conjunto* de esta diferencia. Lo difícil es seguir aquí una doble retirada y un doble pre-encuentro presente⁶⁰. El

⁵⁹ N. del T.: Granel hace aquí un juego de palabras a partir del término alemán *Gegenwart* (presente) al descomponerlo en *Gegen* (contra) y *wart* (esperar/estar alerta), de ahí el “*veille à contre-vidé*” que traducimos por “vigilancia (o vigilia) a contra-vacío”.

⁶⁰ N. del T.: *pré-séance*. Al intercalar la letra a en el vocablo “*pré-sence*” Granel lo convierte en una “pre-sesión” en el sentido de un “pre-encuentro”, juego de palabras imposible de reproducir en castellano. Lo vertimos como “pre-encuentro presente” para mantener los dos posibles sentidos que agrupa el neologismo graneliano, pero debe tenerse en cuenta que lo

por-venir y el pasado (por llamarlos ahora de algún modo), los cuales sólo son en su separación, tienen, ciertamente y si es posible arriesgarse a tal ingenuidad, el *primer* pre-encuentro presente: ellos son los que exorbitan la espera y no cesan de vaciar el en-frente al que esta se enfrenta, haciendo desde siempre imposible, no sólo que todo “comience” con la distribución de un sujeto y sus objetos, sino incluso con la *vorhanden* que es el horizonte de posibilidad de dicha distribución, *e incluso la zuhanden*. “*Weder vorhanden noch zuhanden*” [no es ni *vorhanden* ni *zuhanden*], esta “característica” del mundo vale igualmente para el modo en el que el ente es “reencontrado”. Es decir, el ente se encuentra en el círculo de una decisión inmemorial, cuya escisión ha actuado en todas partes y se ha retirado en todas partes, una apertura que lo encierra silenciosamente. Estar abierto a esta escisión no es más que una *posibilidad* para el Dasein, dejada en barbecho por gran parte de lo que erróneamente se llama “historia universal de los pueblos”, pues tal cosa sólo se “produjo” con los Griegos y, a partir de ellos, y aunque esta posibilidad cayera en desherencia en múltiples repeticiones en la cultura occidental, sólo se reproduce plenamente (incluso mejor que con los Griegos – *si hoc dice fas est*) en *nuestros días*.

Cosa que significa que solo en nuestros días es de nuevo posible la contra-espera de un “presente”, el posible pre-encuentro presente de un cuidado, es decir, aún, el pre-encuentro presente del ente en los trabajos de “rearticulación” de las totalidades que sean el “aún no” de un mundo. Es así, de hecho, que el entrecruzamiento por encima de nuestras miradas (pero no de nuestra escucha, ni de nuestra escritura) del pasado y del porvenir *se difiere* para dejar ser, aún, una vez más un “presente”, con los poderes, las cosas-por-hacer, y una fuerza tan inexpugnable como la de la pura desgracia: la esperanza.

9. Conclusión

La cuestión última es, en efecto, la *de la retirada y la de la fecundidad*. Plantear aquí esta pregunta sobre la fecundidad, teniendo en cuenta que solo hemos iniciado la lectura de la primera obra de Heidegger (ya vieja, tras más de cuarenta años), puede parecer ilegítimo. Sería necesario “tener en cuenta” la veintena de

que este pretende indicar es que el presente mismo es un pre-encuentro antes de una presencia como tal o, mejor, que el presente está hecho de este pre-encuentro entre un pasado y un futuro que, siempre separados, no se pueden, como tal, encontrar a pesar de estar formando el presente.

libros que vinieron a continuación, en los cuales no sólo se encara el conjunto de textos de la metafísica, sino también la esencia de la época en la que vivimos (en una “pregunta por la técnica” reanudada sin cesar). Sería necesario “mostrar” que y cómo este pensamiento es el primero que no se ve obligado a repetir la exclusión platónica de la poesía y del arte, el primero que desplaza los propios fundamentos de las preguntas sobre la teología en su relación con la filosofía. Brevemente, sería necesario asumirla en toda su amplitud, ya desplegada, y tan manifiesta que llega a imponerse a sus “adversarios”, para poder interrogarla sobre su fecundidad. Ciertamente, en un sentido banal del cual no sabríamos dispensarnos, esto es así. Pero la pregunta que queremos plantear para terminar no toma la “fecundidad” en su sentido banal: por el contrario, la vincula expresamente a la “retirada” de tal modo que puede ser planteada simplemente a partir de *Sein und Zeit*.

Este primer libro, desde un inicio, está él mismo en retirada respecto a toda la obra que le seguirá. Y no sólo porque el lenguaje en el que habla (es decir, el de la metafísica) debió ser “abandonado” con una creciente decisión por los textos que le siguieron sino, también y principalmente, porque el conjunto de textos posteriores se inscriben, a pesar de esta ruptura, en *Sein und Zeit*, de tal modo que cualquier libro de Heidegger debe ser comprendido, en primer lugar, como un “fragmento” de *Sein und Zeit*.

Esta extraña relación de lo anterior con lo posterior, del comienzo con la continuación, implica ella misma, como es evidente, que el horizonte de la metafísica no puede ser pura y simplemente abandonado ni por medio de una resolución ni por medio de una revolución. En esto, Heidegger, a quien *todo el mundo* debe la luz que hoy en día podemos poseer sobre aquello que figura como nuestro destino, es decir, sobre la clausura de la filosofía occidental, es tal vez el único que aún encuentra oscura esta misma luz y que no la confunde con un hecho cultural. Mientras todo el mundo pasa a otra cosa, él se hunde “aún” en el entrecruzamiento de lo cerrado y de lo abierto *mismos*. Se hunde en la retirada y busca el cumplimiento de la retirada.

Y, a decir verdad, esto se parece a una retirada. “Durante este tiempo” se presume que “se efectuó”, no obstante, aquello que uno imagina que es la “historia”, y se le exige al pensamiento que se haga presente, y así se justifique, en medio de estos importantes acontecimientos. Pero él no está ahí: no es posible sorprender a Heidegger ni en los congresos, ni en los coloquios, ni en los manifiestos, ni en los tribunales de la inteligencia europea. ¿Dónde está? Está sobre la cantera de

Sein und Zeit, sobre la cantera que reabre una y otra vez la interrupción entre *Sein und Zeit* y *Sein und Zeit*.

Pero no “perdido en su obra”. Por el contrario, está trabajando, y trabajando sólo en mantener abiertas la historia y la escritura *en la retirada en la que se encuentran*. Historia y escritura que para los demás han devenido, entretanto, simples herramientas al servicio de varias empresas, sin importar que estas sean más o menos cristianas o más o menos marxistas. En esta retirada, que por el contrario no emprende nada y de la cual ni siquiera se puede obtener una “filosofía de Heidegger” (carente de todo “problema del conocimiento”, de toda “moral”, de toda “estética”, etc.), el pensamiento que persigue la pregunta por el sentido del ser ignora *también* cualquier tipo de “retirada”. Ya hace tiempo que estos conceptos, que reposan sobre la determinación metafísica de la acción y del tiempo, se han descolorido ante ella.

Pero esta decoloración supone que la historia misma – que no es otra que la del ser como mundo – no sea confundida con el lugar nulo y no-nulo que sirve de centro teórico a las inscripciones reversibles en las que está en juego la inteligencia contemporánea. Allí donde esta mantiene un vacío, maneja una última infinitización y confunde el juego del mundo con el mundo del juego, Heidegger mantiene la unicidad y la plenitud de una maduración del ser que su sentido de “diferencia” no ha hecho menos logrado que las palabras de Parménides. Es precisamente por ello que la pregunta por el sentido del ser es un escándalo para la época, la cual es incluso capaz de expresar su rechazo con los propios términos heideggerianos, dado que no se acaba de ver en qué modo algo así como la unicidad del ser en tanto que historia del mundo podría ser pensada sin que reine – sin que vuelva a reinar – el sentido metafísico del ser, es decir, la divina, paternal, lógica y capitalista “presencia”. Sin embargo, es así: La Diferencia ha tomado su propia medida por debajo de nosotros (y ello a pesar de que sea solo “en” el *Dasein* que ella “es”), y esta es la obediencia, la finitud que ha inscrito en su falla, en la que “falta”⁶¹, en efecto, la presencia.

⁶¹ N. del T.: Aquí, Granel, retoma el juego significativo entre los verbos “*falloir*” y “*faillir*”.

Bibliografía

- HEGEL, G. W. F. «I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft». En *Jenaer Schriften*, editado por Gerd Irrlitz, 1-124. De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783112531044-002> [«Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling». En *Obras*, 1-109. Madrid: Gredos, 2010].
- HEIDEGGER, Martin. «Brief über den Humanismus». En *Platons Lehre von der Wahrheit*, de Martin Heidegger. Bern: Francke, 1947.
- . *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza, 2004.
- . *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.
- . *L'être et le temps*. Bibliothèque de philosophie édition. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier, 1957.
- . *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2016.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traducido por Henri Dussort. 6. Aufl. Épiméthée Essais Philosophiques. Paris: Presses Univ. de France, 1964.
- HUSSERL, Edmund, y José GAOS. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. 1: Introducción general a la fenomenología pura*. Editado por Antonio Ziri6n Quijano. Nueva ed. y Refundici6n integral de la trad. de Jos6 Gaos. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica/UNAM, 2013.
- P6GGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963.
- . «El camino del pensar de Mart6n Heidegger.» Madrid: Alianza, 1986.
- . *La Pens6e de Martin Heidegger, un cheminemenvers l'être*. Pr6sence et pens6e 8. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

RESEÑAS

MARA SERRA, ALICE (2024). *Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 192 pp.

Isabela Carolina CARNEIRO DE OLIVEIRA

Universidade Federal de Minas Gerais

icco@ufmg.br

O livro *Advir da imagem*¹: *Desdobramentos pós-estruturalistas da Fenomenologia da Consciência de imagem de Husserl (Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins)* apresenta, conforme Alice Serra nos esclarece no prefácio da obra, uma revisão de suas investigações anteriores sobre “fenomenologia e desconstrução” [*Phänomenologie und Dekonstruktion*]. Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa sobre imagem [*Bild*] e signos [*Zeichen*], realizada com o apoio da Fundação Alexander von Humboldt e a CAPES durante as estadias da autora entre os anos de 2018 e 2021 em Berlim, Freiburg e Paris. Destaca-se ainda que a motivação para a escrita do livro também inclui o seu trabalho como professora de filosofia alemã e francesa do século XX na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Brasil.

O livro é composto por sete capítulos além das considerações finais. No capítulo 1, a autora faz um delineamento dos aspectos concernentes de sua investigação. Para tanto, situa seu campo de análise a partir da obra de Edmund Husserl, primeiro fenomenólogo que elaborou o conceito de consciência de imagem [*Bildbewusstseins*], em particular na Hua XXIII, *Fantasia, Consciência de Imagem e Recordação (Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung)*. A partir disso, explica que na tentativa de analisar a estrutura da consciência de imagem é necessário *a priori* distingui-la de outros tipos consciência, como, por exemplo, a consciência perceptiva [*Wahrnehmungsbewusstsein*], a consciência judicativa [*Bewusstsurteil*], a consciência rememorativa [*Erinnerungsbewusstsein*], etc².

¹ O termo “*Bildgeschehen*” é difícil de ser traduzido em português. Na ocorrência de uma imagem como evento-imagem ou acontecimento-imagem optei por traduzi-lo como “advir da imagem”, pois, trata-se acima de tudo da *dynamis* imagética-figurativa.

² Sobre este tema, ver: Mara Serra, Alice. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n.º. 50, pp. 197-213, 2009. Disponível em: <www.scielo.br/j/kr/a/4pyWkfxW9FD7m9t6n69fjsf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 08/10/2021.

A partir do exposto, a autora interpõe, por um lado, que Husserl inaugura um novo campo de estudos fenomenológicos sobre as várias modalidades imagéticas, seus níveis de evidência, camadas constitutivas e estatutos no que diz respeito às esferas estética e cognitiva. Por outro lado, no entanto, ressalta a existência de outros aspectos específicos e fundamentais a imagem, como o traço, as nuances de cores, etc, revelando-nos assim, o significado por si só da imagem, entremeado às circunstâncias em que as intensidades afetivas ocupam o campo do olhar com, por assim dizer, imprevisibilidades não intencionais. Por essa razão, é pontuada a relevância dos escritos de autores posteriores a Husserl, com ênfase no pós-estruturalismo francês – a partir do pensamento desconstrutivo de Jacques Derrida no que diz respeito a alguns desdobramentos subsequentes – que acima de tudo apontam, segundo a autora, para certas limitações da primeira concepção sobre a fenomenologia da consciência de imagem elaborada por Husserl. Tais desdobramentos, esclarece Alice Serra, contribuem para o amadurecimento de outras teorias. Trata-se, portanto, de assumir parcialmente as fronteiras, ou seja, os limites entre a fenomenologia e o pós-estruturalismo, uma vez que as abordagens fenomenológicas e pós-estruturalistas podem ser investigadas a partir de certos problemas limítrofes, apontando assim, para a diversificação dinâmica dos modos e formas de pensar representativamente a imagem. (cf. Serra, 2024, pp. 3-4).

Como nos mostra Alice Serra (2024, pp. 4-5), desde as primeiras investigações sobre os problemas da representação [*Vorstellung*] e os componentes vividos e signitivos dessas vivências [*Erlebnisse*], Husserl introduziu em suas análises as peculiaridades dos conteúdos figurativos (imagéticos) dos atos da consciência de imagem que não podem ser derivados da percepção, pois precisam ser entendidos em conexão com os conteúdos semióticos. Todavia, mesmo nos textos posteriores de Husserl, nos quais a consciência de imagem é considerada uma de pesentificação vivida, isso só poderia ser possível mediante a abstração de camadas simbólicas e de sentido associadas a ela. Abstrair, no atual contexto, aponta para a ocorrência de uma “fenomenalidade diferenciada” [*Phänomenalität differenziert*]. Porquanto, além de ter em conta a apresentação intuitiva e as diferenciações signitivas, por vezes contínuas, coloca-se a questão dos modos de “espacialidade da imagem” [*Bildräumlichkeit*] e se e em que medida a fenomenologia da consciência de imagem pode contribuir para tal concepção.

De acordo com Husserl, a consciência de imagem é uma consciência representativa-figurativa, na medida em que o objeto-imagem [*Bildobjekt*] adquire, por assim dizer, uma função representativa. Ele é um objeto intuído e também

possível que se faz presente na ausência daquilo que foi retratado por uma imagem, pois ele aponta para o sujeito-imagem [*Bildsujet*] (cf. §§ 25 e 33 da Hua XXIII; Hua IV, 261). Contudo, não é tão simples. Husserl esclarece que para a imagem adquirir uma função representativa ocorre necessariamente um conflito entre duas aparências, a saber, a aparência da imagem física [*physisches Bild*] e a aparência do objeto-imagem [*Bildobjekt*] (cf. Hua XXIII, 46; Serra, 2022, pp. 224-225).

Nas interpretações posteriores de Derrida, por exemplo, observam-se as interseções do signo com algo externo a ele mesmo. Aqui a investigação lança luz sobre o “quase-conceito” [*Quasi-Konzepte*] de escritura, traço e rastro. Tais abordagens incluem a “desconstrução da visibilidade das imagens” em contraposição a fenomenologia de Husserl. Além disso, Alice Serra também apresenta outras análises sobre a imagem citando autores como: Roland Barthes, Hubert Damisch, Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman. Por fim, a autora ressalta que antes mesmo de que certas problemáticas sobre a aparência e a imagem sejam desdobradas com mais detalhes, é válido destacar que em geral, as imagens em um certo período da história humana estavam subordinadas a outros domínios teóricos ou práticos e que isso não faz justiça a noção de consciência de imagem.

No capítulo 2, sobre a fenomenologia da consciência de imagem e seu traço semiótico, são apresentadas: (i) a fenomenologia da imagem num contexto icônico e (ii) as principais correntes atuais sobre a filosofia da imagem e a abordagem fenomenológica de Husserl. Esse capítulo e as suas seções tratam do contexto em que se insere o questionamento filosófico sobre as imagens no século XX, século da chamada “virada icônica” segundo Gottfried Boehm e William T. Mitchell³. A visão geral dessas tendências de investigação a respeito da imagem de orientação fenomenológica, segundo a autora, é seguida pela descrição dos eixos orientadores das três principais correntes atuais sobre a filosofia da imagem – a abordagem antropológica, a semiótica e a perceptiva – com a intenção de situar a fenomenologia da imagem e, em particular, a fenomenologia da consciência de imagem introduzida por Husserl neste contexto. Nesse

³ Sobre este tema, ver também: Mara Serra. Alice. Virada icônica e fenomenologia da consciência de imagem: considerações em retorno às análises de Edmund Husserl e a sua faceta semiótica. *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, nº 151, Abr./2022, pp. 215-236, Disponível em: <periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/25911/30028>. Acessado em: 20/02/23.

ponto, a autora acrescenta as contribuições da primeira fase do pensamento de Husserl sobre a consciência de imagem, fundamental ao processo imaginativo, a saber, na *Filosofia da Aritmética* (*Philosophie der Arithmetik*), e, em particular, nas *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*).

Alice Serra demonstra no capítulo 3, que as abordagens relativas a imagem na obra de Husserl vão “além do escopo cognitivo dos atos imaginativos” direcionando nossa atenção para uma segunda direção temática, na qual a consciência de imagem emerge como um campo específico da análise fenomenológica, especialmente nos manuscritos que foram incorporados a Hua XXIII (cf. Serra, 2024, pp. 5, 23-64). A partir disso, a autora aponta para uma terceira direção temática, que mediante as várias fases do pensamento de Husserl abre, por assim dizer, “caminhos” para novos desdobramentos posteriores. Interessante notarmos que, ocasionalmente, o resultado dessa pesquisa permanece relativamente “aberto” dentro de suas análises. Particularmente, nesse ponto, acredito que seja possível notarmos uma nuance teleológica por se tratar de um horizonte temático e investigativo que permanece “em aberto” a uma infinidade de possibilidades e desdobramentos futuros⁴.

No capítulo 4, a autora aponta para algumas das abordagens fenomenológicas posteriores que retomam as análises de Husserl como ponto de partida, mas interpondo o pensamento pós-estruturalista de Derrida mediante as várias interpretações ou “desconstruções” das análises de Husserl. Em seguida, são discutidas as elaborações imagéticas de Derrida concernentes a pintura e, em geral, o que ele chama de *artes do espaço* [*arts de l'espace*] (cf. Serra, 2024, pp. 5-6, 65-91).

No capítulo 5, a autora acrescenta as valiosas contribuições de alguns dos escritos de Damisch que perpassam na estruturação do olhar [*Anblicks*] precedendo a percepção. Trata-se aqui da elucidação dos elementos fundamentais ao entendimento da “vira icônica” (cf. Serra, 2024, pp. 6, 93-112).

⁴ Na Fenomenologia transcendental a teleologia em seu sentido absoluto aponta para o processo de realização infinito da constituição, ou seja, interminável (cf. Hua XLII, 248-249). Uma análise aprofundada sobre este tema pode ser encontrada em: Bernet, Rudolf. Perception as a Teleological Process of Cognition. In: *Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers - The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*. Vol. III, parte V. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton e Gina Zavota. New York e Canada: Routledge, 2005. pp. 159-171. Ver também: Ghigi, Nicoletta. „Teleologie“. In: Gander, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon* (Ed.). Darmstadt: WBG, 2010. pp. 280-282.

No capítulo 6, a “fenomenalidade da imagem” é pensada estruturalmente a partir de condições mínimas para o aparecimento da imagem. Essa investigação, que pode ser pensada desde os “limites” entre as abordagens fenomenológica e pós-estruturalista, leva em conta outros escritos de Derrida, por abordagens de Deleuze e Didi-Huberman (cf. Serra, 2024, pp. 6-7, 113-138).

No capítulo 7, é desenvolvida uma análise muito interessante sobre a imagem fotográfica, ou o noema da fotografia, a partir dos efeitos de fundo e das afecções. O noema da fotografia é explicitado mediante os escritos peculiares de Barthes sobre a fotografia com ênfase na “fenomenologia da fotografia” sem desconsiderar os aspectos semióticos da imagem fotográfica, dando destaque ao pensamento de Derrida sobre este tema (cf. Serra, 2014, pp.7, 139-176).

Nesta resenha foi apresentado, em linhas gerais, o percurso conceitual adotado pela autora Alice Serra em seu livro. No entanto, devido a profundidade de suas investigações é válido registrar que trata-se, sem a menor sombra de dúvidas, de uma pesquisa riquíssima e genuína que em momento algum esvazia a concepção de Husserl sobre a consciência de imagem. Como a própria autora afirma, o livro erige, portanto, dos registros intertextuais entre a fenomenologia de Husserl e a desconstrução de Derrida no que diz respeito ao campo temático do pensamento imagético contemporâneo. A esse respeito, “este livro abre o caminho entre os respectivos domínios – de direções específicas da filosofia alemã e francesa do século XX [...] caminhos de pensamento que não poderiam ser inscritos dessa maneira se suas barreiras não fossem tocadas” (Serra, 2024, p. 7. Cf. pp. 177-181).

Referencias bibliográficas

- BERNET, Rudolf. (2005). Perception as a Teleological Process of Cognition. In: *Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers - The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*. Vol. III, parte V. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton e Gina Zavota. New York e Canada: Routledge. pp. 159-171.
- DERRIDA, Jacques. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- GHIGI, Nicoletta. (2010). „Teleologie“. In: GANDER, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon* (Ed.). Darmstadt: WBG. pp. 280-282.
- [Hua XLII] Husserl, Edmund. (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*. Ed. Rochus Sowa, Thomas Vongehr. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- [Hua IV] Husserl, Edmund. (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- [Hua XIX/I] Husserl, Edmund. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band I. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- [Hua XXIII] Husserl, Edmund. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Ed. Eduard Marbach. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- [Hua XII] Husserl, Edmund. (1970) *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Ed. Lothar Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- MARA SERRA, Alice. Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n.º. 50, pp. 197-213, 2009. Disponível em: <www.scielo.br/j/kr/a/4pyWkfxW9FD7m9t6n69fjsf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 08/10/2021.
- MARA SERRA, Alice. Virada icônica e fenomenologia da consciência de imagem: considerações em retorno às análises de Edmund Husserl e a sua faceta semiótica. *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, n.º 151, Abr./2022, pp. 215-236, Disponível em: <periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/25911/30028>. Acessado em: 20/02/23.

LÓPEZ SÁENZ, M. C. Y MORENO MÁRQUEZ, C. (Eds.) (2024). *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*. Madrid: Dykinson, 276 pp.

Federico PARRA RUBIO¹

Universidad de Zaragoza

fparra@unizar.es

Pocas preguntas han logrado despertar tanto interés en los seres humanos como aquella por la esencia del tiempo. ¿Qué es el tiempo?, ¿cómo lo vivimos en carne propia?, ¿qué formas puede adoptar?, ¿cómo varía a través de diferentes situaciones y estados de ánimo? Todos estos interrogantes nos intrigan, motivo por el cual existe tanta bibliografía al respecto. El presente libro se suma a este interés y aborda la cuestión con una energía renovada bajo la luz propia de la fenomenología. En él, perspectivas de lo más diversas confluyen para hacer cuestión del tiempo en relación a la edad, el cuerpo, el sentido, la filosofía y otros temas eternamente actuales. Para ello, el libro reúne en doce capítulos las aportaciones de filósofos y filósofas que han abordado el tema con gran destreza desde sus respectivos intereses y especialidades.

En el primer capítulo del libro, Berhard Waldenfels nos plantea la dificultad de responder ante las generaciones futuras. El futuro del mundo nos resulta algo incierto, una incógnita que cobra un cariz temible cuando se trata del inminente colapso ecológico. Sin embargo, ¿cómo llegar a sentir la interpelación de aquellos seres que están todavía por nacer y que, por ende, no se nos dan como rostro, *more levinasiano*? Waldenfels nos invita a pensar en todo ello a través de cuestiones como el vínculo entre interpelación y respuesta o la superposición de tiempos diferentes entre una generación y la siguiente. El primero de los ejes mencionados aborda la apertura hacia el futuro entendido como un futuro imprevisible y preñado de novedad, distinto entonces de aquel que proyectamos y esperamos. En este punto, se alerta tanto contra la *apatía*, es decir, la cerrazón o falta de sensibilidad, como contra la *hiperpatía* de un sentir desbordado. El

¹ La presente investigación ha sido posible gracias a la concesión de una ayuda financiada por el Ministerio de Universidades (FPU22/03595) como parte de su programa de Formación de Profesorado Universitario.

segundo eje consiste en una reflexión en torno a la situación compartida de los seres humanos y la trama de diferentes tiempos que surge en ella. Indica que las diferencias de intereses entre generaciones no se resuelven por el simple hecho de compartir un momento histórico, sino que aparecen entrelazadas en una suerte de acuerdo tácito o, como aquí lo denomina, un “contrato generacional” (p.25). Por ello, nos invita a pensar este entrelazamiento de futuros incluyendo el futuro lejano, el futuro de quienes todavía no han nacido ni compadecen. Se trata de posibilitar el futuro en general, de tomar medidas para que el futuro concreto tenga un tiempo al que llegar y en el que ser vivido.

El segundo capítulo de este libro está escrito por Patricio Mena Malet y se detiene en la cuestión de la paciencia. Más concretamente, el autor comienza por analizar la paciencia como una demora en la experiencia acaecida, como un pre-requisito para que la filosofía se inquiete y cuestione en lugar de lanzarse a opinar sin fundamento (he ahí el paso de la *doxa* a la *episteme*). De esta forma, la paciencia deviene apertura a lo sorprendente con respecto a lo cual siempre nos encontramos por detrás. Seguidamente, el texto se detiene sobre la situación crítica de la paciencia, es decir, plantea la temporalidad de una espera que ya no espera nada en concreto, sino que se confía al ritmo con el que lo acaecido se despliega, lista, como está, para recibirlo abiertamente. Este tipo de perseverancia difiere del empecinamiento, que solo busca reafirmarse en lo esperado. Por último, el capítulo concluye abordando la paciencia como una espera en la que el sujeto sabe que no está ya en control de la situación, que ya no tiene la iniciativa ni, de hecho, un objetivo concreto porque ya no proyecta nada en particular. Esa paciencia “es tan libre como dispuesta” (p.41), escribe nuestro autor, pues espera únicamente lo que tiene que llegar.

El tercer apartado del libro corre a cargo de Roberto J. Walton y constituye una exploración del entrelazamiento entre sentimiento, sentido y tiempo en sede husserliana. Su texto detalla con gran precisión cómo estos tres aspectos se entrelazan y distribuyen en cinco niveles: 1) la protointencionalidad pasiva, 2) las afecciones, 3) los actos constituyentes, 4) los actos experienciales y 5) las funciones de la empatía.

- El sentimiento se incorpora en cada uno de estos niveles de formas distintas: condiciona la relación entre el pre-yo y lo que le es extraño, hace que los objetos sensibles nos atraigan o nos repelan, habilita la valoración como sentimiento y como adecuación a una norma, se sedimenta gradualmente hasta confluir “en un sentimiento perdurable y fundado que

imprime su sello a la vida” (p.60) y, por último, en la prospectiva, anuncia la superación siempre posible del estado de ánimo actual por otro futuro.

- En lo relativo al sentido, partimos inicialmente de la indiferenciación donde apenas se vislumbra el instinto y nos movemos rápidamente a un segundo nivel que aún no distingue entre lo yoico y lo no-yoico o entre la interpelación y la respuesta pero que anuncia esta separación. El tercer nivel nos sitúa ante una trama de confirmaciones y decepciones que se relaciona con la manera en que anticipamos el valor. La conexión con el tema del sentimiento deviene así latente. Se produce también aquí la idealización del valor por el que pasamos de instancias particulares como las cosas bellas a valores ideales como la belleza. Avanzamos hacia el cuarto nivel, donde se configura el plano comunitario a partir de formaciones de valor relativamente estables y terminamos, por último, en el quinto nivel, aquel relativo al sentido anímico-volitivo del mundo.

- Finalmente, Walton explica pacientemente la temporalización a estos cinco niveles. Comienza por la temporalidad del impulso, previa a la tradición histórica. Continúa con el segundo nivel, donde se enlazan las fases temporales a través de las leyes de la asociación que operan en horizontes de simultaneidad y de sucesión. El tercer nivel ahonda en la forma objetiva del tiempo y prepara el cuarto nivel, que una vez más enlaza con la cuestión del sentimiento al referirse a la persistencia en el tiempo de los estados de ánimo que nos predisponen en tal o cual dirección. Cierra así el capítulo con el quinto y último nivel del tiempo, a saber, el tiempo que tiende a la infinitud y que es propio del ser humano.

El cuarto capítulo, escrito por Ingrid Vendrell Ferran, aborda muy inteligentemente la temporalidad del odio y sus formas. Su texto comienza reconsiderando la distinción actual entre emociones y sentimientos, que algunos autores diferencian en virtud de su duración. También desmonta la idea de que los sentimientos predisponen pero que solo las emociones están dotadas de una fenomenología propia. El subsecuente análisis del odio revela que éste también se manifiesta en episodios agudos donde efectivamente goza de una fenomenología propia. El aspecto concreto que cobra el odio en estos casos depende fuertemente de las emociones que gradualmente han llevado a la persona a desarrollar esta emoción. En efecto, una tesis fundamental de este texto es que el odio no responde a aspectos negativos que encontramos en otros/as, sino que se forma a lo largo del tiempo a partir de encuentros principalmente hostiles en los que nuestro

valor ha sido cuestionado o minado. Ciertamente hay en ello un parecido con el resentimiento, pero la autora se encarga aquí de señalar tanto las similitudes como las diferencias. Retomando las ideas de Scheler y otros análisis, argumenta que el resentimiento tiene un componente de autocensura formado a partir de la impotencia, que deviene autoengaño e invierte los propios valores, algo que no encontramos en el odio. Este último tiende más bien a totalizar a la otra persona como malvada, no tiene un componente de autorrepresión ni impotencia y se sedimenta a partir de emociones como el miedo o la ira en lugar de la envidia o los celos. En conjunto, este apartado presenta una caracterización muy lograda de los caracteres distintivos del odio y de las emociones que nos llevan hasta él.

En el quinto capítulo, Pilar Fernández Beites desafía la crítica heideggeriana a la noción de sujeto a través de una recuperación de la temporalidad descrita por Husserl. La autora comienza marcando distancias con las tentativas que espacializan el tiempo al considerarlo como una mera sucesión lineal de presentes. Retoma la paradoja planteada por Agustín de Hipona según la cual el tiempo resulta difícil de definir porque ni el pasado ni el futuro son, sino solo el presente. Argumenta que la noción husserliana de tiempo vivido resuelve tanto la paradoja agustiniana como la indebida espacialización del tiempo. En efecto, el ser o no-ser que aplicamos a las cosas no sirve para el tiempo, pues la retención y la protención traman el pasado y el futuro con la impresión originaria que es el presente. Gracias a ello, podemos percibir las melodías, por ejemplo. En ellas, el pasado no deja de ser por completo, sino que se articula con el presente permitiéndonos experimentar las progresiones y contrastes. El pasado permanece pero se va hundiendo gradualmente hacia lo indiferenciado, lo subconsciente y el olvido a medida que pasa el tiempo, aunque el recuerdo nos permite traer una parte de todo ello de vuelta ante nuestra atención. Así pues, el paso del tiempo sería propio del sujeto, que lo vive en sus sensaciones y es también capaz de verlo en los cambios del mundo externo, captando así no solo los momentos sino también su sucesión. El capítulo se cierra considerando el tiempo biográfico en la intencionalidad longitudinal y repensando el sujeto no como sub-stancia sino como supra-stancia, como alguien que “se va dando a sí misma muchas de sus propiedades” (p.109), replicando así con Zubiri la tesis de Heidegger.

El sexto capítulo, escrito por Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, da cuenta de la novedad de los escritos husserlianos del periodo genético para desenredar el enigma de la génesis subjetiva y sensible de la racionalidad, donde Husserl se opone notablemente a las dificultades propias del relativismo, que llegarían a ser especialmente perniciosas en la ética. El texto comienza con las nociones de

horizonte y atención, enfatizando la efectividad de los horizontes inactuales que se encuentran operativos de fondo. A partir de estas coordenadas, se comprende bien que la relación de intención y plenificación no ocurre únicamente en la búsqueda de evidencias para soportar una teoría, sino también en las esferas emotiva y práctica (por ejemplo, en las cualidades de valor y en las posibilidades). “Por ende –escribe la autora–, el tema de la ‘evidencia’ concierne a todas las esferas” (p.125). El capítulo continúa con una recapitulación de la fenomenología de la atención esgrimida por Husserl en contraposición a las articuladas por Stumpf y Wundt. Desde ahí, se produce un giro hacia la fenomenología genética, hacia las leyes de la asociación y las funciones de la afectividad que atraen al ego. Así pues, este giro y su vínculo con la atención nos devuelven ideas de un Husserl que, lejos del logocentrismo, comprende la sensibilidad como génesis de las estructuras inteligibles.

El séptimo capítulo está redactado por Pedro M. S. Alves y comienza declarando explícitamente la tesis que defenderá: “la subrepción general de las filosofías de la subjetividad consiste en haber interpretado la *consciencia del ser* para un sujeto como una consecuencia reflexiva del *yo soy* o, para decirlo de un modo aún más sencillo, en haber interpretado el *ser* como un (yo) *soy* y no el *soy* a partir del *ser*” (p.154)”. Para exponer adecuadamente esta idea, el autor comienza por interrogar el sentido y los límites de la autotransparencia cartesiana, así como exponiendo el paso de la reflexividad al pensamiento de sí como sustancia que, sin embargo, no se hace emerger a sí misma y depende de algo distinto de sí misma para comenzar a existir. A continuación, interroga el kantiano “yo pienso”, que contendría analíticamente el “yo existo” y que acompaña todas nuestras representaciones. No obstante, tratándose de la autarquía del sujeto, resulta imposible pasar por alto la autodeterminación del yo avanzada por Fichte, cuyas modificaciones a lo largo de su vida son debidamente tomadas en cuenta a lo largo de este capítulo. Finalmente, el autor descubre en Husserl una vía no explorada o no adecuadamente desarrollada que nos permitiría mantenernos en el campo de la donación sin necesidad de recaer en la metafísica sustancialista o en la filosofía especulativa.

El octavo capítulo de este libro, escrito por Ramón Rodríguez, investiga la versión ontológica de la temporalidad introducida por Martin Heidegger en su obra magna. El acceso a esta temporalidad se da aquí a partir de la experiencia cotidiana, particularidad que diferencia metodológicamente las ideas de Heidegger con respecto a las experiencias del tiempo más preparadas o abstractas como aquellas a las que invitan los ejercicios de reflexión husserlianos. Es a

partir de esta decisión metódica que Heidegger se distancia de la investigación fenomenológica de la conciencia interna del tiempo, así como de la imagen asociada del tiempo como fluir del río. Heidegger no encuentra la temporalidad ontológica aislada, sino en el seno de la propia existencia: “son los movimientos mismos de la existencia los que son intrínsecamente temporales” (p.182). Por ello, la temporalidad ontológica constituye la estructura del cuidado del *Dasein*, es decir, del ente cuyo ser consiste en ocuparse de su propio ser. A partir de esta lectura, Ramón Rodríguez se interroga acerca de cómo fundamenta Heidegger el carácter temporal de la existencialidad, es decir, qué (pre-)comprensión de la temporalidad adscribe al cuidado al leerlo como orientado al futuro. “El futuro originario, lo mismo que los otros momentos existenciales, sólo pueden verse como temporales en virtud de la cercanía de sentido que guardan con la representación habitual del tiempo”, señala incisivamente el texto de Rodríguez (p.184). Heidegger considera que esta (pre-)comprensión del tiempo es derivada y no la analiza. Sin embargo, esta misma (pre-)comprensión del tiempo es utilizada para comprender la temporalidad originaria o existencial que le es propia al *Dasein*. Esta dificultad no se resuelve con el tiempo del reloj, pues no es el mero paso de momentos homogéneos lo que informa nuestra conciencia habitual del tiempo. Más bien, lo que habitualmente vemos en el reloj es que queda poco tiempo para salir de casa, que tenemos tiempo para ver a un amigo o que hemos perdido el tiempo durante una tarde entera. No se trata en absoluto de una conciencia del fluir del tiempo, sino de una experiencia del tiempo. En realidad, el tiempo aparece en relación a lo que tenemos que hacer con nosotros/as mismos/as y nos remite de nuevo al cuidado propio de la existencia del *Dasein*. Esta experiencia del tiempo, y no la conciencia del tiempo, representa en sede heideggeriana la (pre-)comprensión habitual a partir de la cual remontamos hacia la temporalidad existencial.

El noveno capítulo del libro corre a cargo de José Manuel Chillón y examina la vivencia temporal del cristianismo primitivo a la luz de las ideas de Martin Heidegger, quien las retoma al margen de su dimensión religiosa. La temporalidad de las primeras comunidades cristianas está marcada por dos enclaves: el pasado de la pascua y el futuro que espera la segunda venida. A partir de estas dos coordenadas, se reestablecen los famosos éxtasis temporales que Heidegger brillantemente describió en *Ser y tiempo*. Se articula también la espera del futuro como aquello que permite a las comunidades cristianas poner en cuestión la definitividad del mundo, así como los valores que se le atribuyen en lo cotidiano. En ello, existe nuevamente un desafío –a la Heidegger– a la noción de caída, de la que se intenta escapar a través de una vida tensada y orientada a convertir

cada uno de sus instantes en una oportunidad para trabajar la salvación. En este sentido, “cada momento es tiempo de salvación” (p.195). Finalmente, todo ello lleva a una comprensión del tiempo mesiánico no como fin del tiempo sino como tiempo del final, cuestión que una vez más resuena a la idea bien conocida del ser-para-la-muerte, definitoria del *Dasein* heideggeriano y de la que se tiende a huir en el estado de caída.

Mariana Larison escribe el capítulo número diez de este volumen. En él, hace un recorrido por las concepciones del tiempo y las descripciones de la temporalidad que mayor influencia han ejercido nuestra tradición filosófica. A todo ello añade la original contribución de la noción merleau-pontiana de institución. Los avatares del primer desarrollo los encontramos en Aristóteles, Agustín de Hipona, Kant, Bergson, Husserl y, finalmente, Heidegger. El primero de ellos ofrece una teoría del tiempo no poética, sino situada en el contexto de la física y comprendida como medida del movimiento, es decir –en términos bergsonianos– espacializada. Con Agustín de Hipona se extiende el movimiento hacia el alma, lo cual le permite desestabilizar la dependencia del tiempo con respecto al espacio. Kant, con un giro propiamente moderno, remite la temporalidad hacia las formas a priori de la sensibilidad, radicalizando la separación agustiniana. Finalmente, a través de las ideas de Bergson, Husserl y Heidegger, esta ruptura de la temporalidad con respecto a la espacialidad se consume como “interiorización (Bergson), subjetivación (Husserl), y privatización (Heidegger)”, según la autora (p.213). Merleau-Ponty nos ofreció también su propia concepción de la temporalidad en su conocida *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, la autora rescata aquí otras ideas desarrolladas fugazmente por el francés en torno a la institución, lo cual le permite explorar “un tiempo hecho de simultaneidades, de zigzagueos, de reenvíos. Hecho de relaciones laterales, no lineales; contemporáneas, no sucesivas” (p.219). En suma, la temporalidad aquí propuesta se concibe en el seno de la sensibilidad, permanece atenta a la simultaneidad de permanencia y de sucesión, y se gesta siempre en el seno de lo común.

El onceavo capítulo del libro está escrito por Alicia M^a de Mingo Rodríguez y aborda la cuestión de la contemporaneidad y la convivencia entre diferentes edades dado un contexto social post-tradicional sumido en continuas mutaciones y preocupado por su futuro. La autora señala que nuestra vivencia del tiempo está siempre mediada por nuestra edad, por lo que cada vez tenemos más pasado y menos futuro. Además, retomando las ideas de A. Schütz, nota que estamos en continua relación con nuestros/as predecesores/as y sucesores/as, y no solo con lo que llamamos contemporáneos/as. La autora recoge esta aportación pero la

combina con las ideas orteguianas para detallarla mejor, pues dentro del grupo de personas contemporáneas existen grupos más jóvenes y más ancianos. Estas diferencias de edad pueden generar hostilidades, pero también pueden ser elaboradas desde puntos de vista mucho más provechosos. Así pues, la ancianidad lleva a algunas personas a ser generosas con respecto a la juventud, ofreciéndole los medios para aprovecharla plenamente. También, y esto es central para el capítulo, la juventud dispone de la energía necesaria para tomar en sus manos la responsabilidad de cuidar de las personas en edades de mayor vulnerabilidad. Así pues, tanto las personas recién nacidas como aquellas más ancianas prefiguran las exigencias de sucesores/as y antecesores/as, dándonos claves para estructurar nuestra relación con la humanidad pasada, presente y futura.

La cuestión de la edad también es abordada en el último capítulo del libro a manos de M^a Carmen López Sáenz. En su texto, la autora retoma los análisis merleau-pontianos sobre el tiempo, el cuerpo y el sujeto con el objetivo de complementar las tesis de Simone de Beauvoir acerca de la temporalidad de la vejez. En efecto, la filósofa feminista realizó un estudio pionero acerca del envejecimiento, con el mérito añadido de desneutralizar el cuerpo fenomenológico –tomado habitualmente como cuerpo sin género ni edad concretos– y de reincorporar al análisis de la vejez cuestiones simbólicas que la medicina había dejado de lado. Sin embargo, sus ideas presentan un cariz marcadamente pesimista, describiendo la temporalidad anciana como una donde el pasado reina y el futuro no arranca. La vejez así entendida estaría sumida en el deterioro corporal, reducida a lo inerte, conformada por hábitos y, en general, mucho menos predispuesta a la novedad, la sorpresa y la iniciativa. Todo esto, señala López Sáenz, se debe parcialmente al compromiso de la autora con la ontología sartreana. Por ello, propone combatir esta concepción pesimista y este compromiso ineficaz con los análisis de Maurice Merleau-Ponty sobre el tiempo del mundo y el presente viviente. Gracias a este cambio, podemos cuestionar la centralidad de la noción de proyecto *a la* Sartre y reemplazarla por un tiempo profundo donde el pasado no se pierde sino que enriquece el presente y proyecta nuevos futuros.

En definitiva, *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas* nos ofrece un elenco de propuestas innovadoras acerca de la temporalidad y sus diversas declinaciones. Quien lea este libro puede esperar salir de él con una comprensión ampliada de los diferentes avatares que el tiempo adopta en el trascurso de una vida. Por este motivo, podemos concluir con determinación que este texto ofrece una contribución original a la fenomenología del tiempo y a los campos de estudio que se apoyan en ella.

SAN MARTÍN, JAVIER (2024). *Mundo, Cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial, pp. 260.

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Autónoma del Estado de México

mvenebtram@uaemex.mx

Mundo, cuerpo e intersubjetividad es el libro más reciente de Javier San Martín, obra que recupera en nueve capítulos los temas centrales y más consistentes del amplio trabajo del filósofo navarro: los tres principales que el título señala y que se desarrollan en el marco de la fenomenología husserliana. Esta distinción es importante en relación con la ordenación del texto, pues toda la primera parte y hasta el capítulo V, es una aclaración de la estructura y el desarrollo, primero, de la reducción fenomenológica, siguiente, de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad y del mundo, pero a partir del capítulo VI las líneas de investigación se abren en un sentido especialmente contemporáneo, precisamente porque lo hacen a través de la aclaración del lugar central que la fenomenología del cuerpo juega en el desarrollo del proyecto trascendental.

El primer capítulo ordena los términos y problemas relativos a la epojé fenomenológica. El autor opera en estas primeras páginas las distinciones necesarias para comprender la «estructura de la reducción fenomenológica» —como titula este primer apartado. Comienza distinguiendo la epojé, y desarrollando su sentido husserliano, su intención en la estructura del método. Para su aclaración, por así decir, práctica, se sirve de las imágenes orteguianas de la suspensión de la realidad ordinaria y el ensimismamiento. De entre estas imágenes, la del viaje en tranvía es una de las más ricas, pues permite entender el significado de la neutralización de la doxa, de la tesis dóxica que pone sus objetos como reales. A partir de aquí se entienden dos interpretaciones de la epojé que se complementan, su dimensión histórica y su faz crítica o problemática. En lo que a su fondo histórico se refiere, la epojé no es sólo el movimiento del fenomenólogo que comienza con la tarea de sus descripciones, sino la renovación o reactivación histórica del principio dinámico y existencial de la filosofía. La epojé es el movimiento del filósofo que comienza, no sólo del fenomenólogo, y para Husserl, como lo expone San Martín con detalle, este movimiento es común a Platón, a Descartes, a todo principiante. En gran medida esto es lo que define

el carácter perenne de esa condición inicial, más bien iniciática, del filósofo que comienza. En la vía crítica, San Martín recupera el contexto en el que Husserl propone la epojé, y sus motivaciones científicas, pero al mismo tiempo señala la limitación del representacionismo inherente a la epojé fenomenológica. Así, por un lado, la epojé es el necesario desprejuiciamiento, el recogimiento humilde del filósofo sobre su ignorancia; por otro, su revisión hace visible el último de los supuestos que arrastra su ejecución y que es el supuesto del mundo, de la realidad del mundo de la que no se puede prescindir a riesgo de perder la razón, pues esto significa su condición de horizonte absoluto de lo pensable como real o irreal, ese trasfondo último es el criterio de racionalidad. De tal modo que poner en tela de juicio la realidad del mundo, o incluso, ‘aniquilar’ idealmente el mundo, sólo nos pone delante la posibilidad de enloquecer.

Lo que sostiene la trama de la realidad es la unidad de la corriente interna del tiempo, el temporalizar de la percepción se despliega conforme a una estructura coherente, que determina lo esperable en cada curso experiencial. Esa coherencia está en el fondo de la objetividad e implica la posibilidad de otros decursos experienciales coincidentes y entretejidos en cada identidad objetiva. Lo que Zubiri pensaba como «cualquieridad», la objetividad de lo real como un ser así para cualquiera, San Martín lo pone en términos de un «ser así para todos». De tal modo que el problema de la objetividad en Husserl aparece originariamente ligado al de la intersubjetividad, lo que determina la deriva de la reducción trascendental en una «reducción intersubjetiva», operada primero sobre el recuerdo, luego sobre la experiencia del otro. Pero hasta aquí la reducción intersubjetiva, como momento estructural de la reducción trascendental, se muestra sólo como el resultado, una suerte de consecuencia de la reducción apodíctica, en el sentido cartesiano que Husserl critica en la “Segunda meditación”. La inadecuación del ego cogito como evidencia, es lo que detona una suerte de proceso de concreción creciente del sujeto trascendental, pues genera una re-estructuración del aparato conceptual de la fenomenología estática. Este será un tema del siguiente capítulo. Hasta aquí quedan expuestos los problemas de la epojé tal como se presenta en la estructura de las *Ideas* de 1913. Y es que, en este punto, debemos considerar la orientación hermenéutica de San Martín como *scholar* de Husserl, la dirección retrospectiva de su lectura desde *La crisis* hacia las *Ideas*. Su posición respecto de la interpretación convencional de la epojé fenomenológica es crítica en Husserl, no respecto de los intérpretes mismos. Y así dialoga con Fernando Montero Moliner, y recurre pragmáticamente a Heidegger.

El análisis y la exposición de la estructura del método fenomenológico que San Martín lleva a cabo en el segundo capítulo aclara este mismo desarrollo como función de algo más importante, en sentido histórico se trata de “la reivindicación de un modo de ser abrigado frente a toda facticidad o contingencia” (60) El método, la clarificación de la estructura del método fenomenológico está ya siempre motivada por un ideal filosófico de racionalidad y de vida humana (auténtica). Por un lado, a través de la crítica del método que desarrolla en los tres primeros capítulos, el autor desensambla la lectura convencional de la epojé fenomenológica fundada en una lectura acrítica de *Ideas I*, por otro lado, a partir de la fenomenología del cuerpo que abre algo así como una segunda sección del libro, asienta las consecuencias de esa superación del representacionismo limitante de la epojé psicológica como neutralización. Estas consecuencias atañen a la vida trascendental en su mundo, tema que tratará de la mano con Fernando Montero en el capítulo IV.

El capítulo III deshebra el problema (y la teoría husserliana) de la intersubjetividad, a partir del curso de 1910-11 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Texto del que además el autor es traductor, es decir, conoce de manera muy precisa el documento, lo que abona un recurso de investigación especialmente útil. Este capítulo es una disección crítica de las Lecciones, de la estructura de la epojé fenomenológica y el residuo psicológico (p. 69) que deja o con el que debe contar. La vía cartesiana de la reducción se muestra insuficiente en la medida en que con esa evidencia apodíctica ganada por la meditación dubitativa, no se puede hacer realmente nada, sobre todo, como señala el autor, no se puede hacer ciencia. El reconocimiento husserliano –en las Lecciones– de este problema, obliga a un reacomodo o refundición de los conceptos de inmanencia y trascendencia. Pues si la epojé en primera instancia deja fuera toda trascendencia en el sentido cartesiano, debe dejar fuera, también, las implicaciones temporales de la estructura continua que sostiene la realidad, lo que, como antes se aclaró, es en verdad la posibilidad de enloquecer. Esto significa, que la inmanencia debe dar lugar a ciertas trascendencias, o bien resignificarse para abarcar lo que está implicado y co-dado en la evidencia puntualmente presente del ego-cogito: lo que puede darse, lo que se ha dado. La estructura de la conciencia interna del tiempo implica trascendencias esenciales. Los contenidos implicados pueden localizarse en el recuerdo deben ser también ‘depurados’ fenomenológicamente, lo que conduce a una nueva y necesaria distinción entre la reducción eidética, por un lado, y a la intersubjetiva, por otro. Esta última se presenta en sus dos niveles, como reducción en el recuerdo y, luego, como reducción intersubjetiva. Las trascendencias esenciales de la conciencia son las del yo del pasado y el yo del

otro, del otro sujeto como yo. El recuerdo y la empatía tienen la misma estructura intuitiva puesta en lo no dado. La alteridad del otro, lo que no se da es lo que constituye la empatía. Aquí San Martín opera una distinción fundamental entre *Einfühlung* y *Fremderfahrung*, la primera como reconocimiento y captación de un quién, que define con un contenido concreto la identidad del otro, y la experiencia inmediata de un tú, o un animal como otro, que se mueve por sí mismo, que veo en sus semejanzas inmediatas conmigo, sin conocer o alcanzar a ver todavía *quién* es como otro, o cómo nos distinguimos, etc.

Una característica especialmente valiosa del libro es la pulcritud con la que se conducen las distinciones conceptuales en Husserl. Así, respecto de la alteridad, San Martín vuelve sobre la distinción entre empatía auténtica e inauténtica, en relación con el anterior deslinde entre *Einfühlung* y *Fremderfahrung*. Lo que hace visible la estructura de niveles o grados en los que se constituye la alteridad en el humano. La intersubjetividad es una condición de la constitución del mundo objetivo como mundo con otros sujetos. De alguna manera este descubrimiento pone en cuestión el ideal científico de apodicticidad, pero quizá sólo es así en la superficie, pues las Lecciones elaboran toda una ingeniería conceptual que tiene como centro la trascendencia en la inmanencia, una ampliación o expansión del concepto de inmanencia en el antiguo sentido cartesiano. Ese reajuste de la apodicticidad abre la vía de una mayor concreción de la vida trascendental.

En el capítulo IV San Martín expone la última limitación de la epojé fenomenológica, que consiste en su estancamiento en la esfera psicológica de la conciencia, lo que de hecho sirve como un motivo de revisión de todas las distinciones en las que se juega el deslinde entre fenomenología y psicología, y que el autor aprovecha para puntualizar diferencias metodológicas que ya han ido apareciendo a lo largo del texto. La relación entre psicología y fenomenología arrastra en sí misma problemas y temas en los que se aclara la dimensión propia del análisis fenomenológico frente a las ciencias empíricas, trayectoria que comienza en la crítica al psicologismo con la que abren las *Investigaciones lógicas* (los “Prolegómenos a toda lógica pura”), pero que San Martín retomará desde la tesis doctoral de Husserl (*Filosofía de la aritmética*) en la que Frege señala una fuerte tendencia psicologista en relación con el papel esencial que Husserl concede, en las bases de la aritmética, al acto de contar. En realidad, esta crítica le sirve a Husserl, y a San Martín, para aclarar y ordenar el más amplio marco conceptual de la epojé psicológica, tanto como de sus limitaciones. En estas aproximaciones San Martín nos lleva, por así decir, de la mano con Husserl, nos muestra las motivaciones racionales del proyecto trascendental, y el modo en el que Husserl mismo amplifica

los problemas de la epojé de la vía cartesiana en más de un momento a través de sus introducciones. En relación con la psicología y su deslinde fenomenológico, la epojé arrastra el problema de su operación como neutralización, modificación de la actitud natural que se vuelca en una experiencia que tiene y describe como un “puro espectáculo” (p. 97), o ‘mero espectáculo’ —habría que decir—, pero, más allá, se trata de que desde esa posición neutral conceptos fundamentales como ‘razón’, ‘evidencia’ o ‘verdad’ se desplazan hacia una opacidad fenomenológicamente insostenible. La fenomenología, para San Martín, es una filosofía de la razón, y esto quiere decir que existe “un compromiso práctico en los juicios que tienen que ver con el sentido de la vida humana” (100). Y esta es la diferencia entre psicología y fenomenología, que la primera se desarrolla en la asepsia metodológica que la desembaraza del compromiso vital que a la fenomenología le inhiere. Y en este punto San Martín asienta y aclara los motivos y el fondo de su dedicación filosófica a la aclaración del método, y es que en este ejercicio de clarificación, se juega el sentido científico de la fenomenología trascendental, en tanto “teoría de la razón que reivindica una imagen del ser humano.” (100) Esa imagen es histórica y brota en la historia misma de la filosofía. La diferencia entre psicología y fenomenología es la diferencia misma entre representación y presentación, entre representación y realidad o es sobre este plano mediato sobre el que nos deja la epojé como neutralización.

Casi al final del capítulo San Martín recurre al ejemplo de la inteligencia artificial para ilustrar las consecuencias de los reduccionismos psicológicos de la conciencia. La IA funciona sobre este gran presupuesto psicologista que reduce la vida a proposiciones (*Satz*), y esta simplificación de la existencia, como en la epojé de la vía psicológica, hace visible la excedencia o el *plus* de la existencia humana, racional, más allá de la facticidad accidental de las cosas del mundo, y más acá de la determinación lingüística de la realidad.

Según San Martín *La crisis* marca el paso de la psicología a la fenomenología trascendental (104), pues se desarrolla primero como una crítica de la cosificación científica de la existencia humana, y el escenario de esta ‘naturalización’ ha sido, sobre todo, la propia psicología, que funciona sobre una idea de conciencia como una “caja negra en la que se forman representaciones” (p. 105). La conciencia no es una cosa del mundo sino experiencia que se vive en un mundo con significado, y en tanto vida animal, con pleno sentido. La realidad animal es realidad cualitativa, y esta condición es la que deja fuera el naturalismo psicologista y la que la fenomenología recupera para la filosofía. Aquí se deslindan psicología y fenomenología, en la conformación de las bases de una psicología trascendental.

Ahora bien, el siguiente problema se abre a ras de lo que la neutralización deja fuera, y que son los elementos racionales que ordenan la realidad mundana, propiamente humana. Este es el tema del Capítulo V. “Significatividad y adecuación del mundo”, donde San Martín saca todo el provecho al hallazgo husserliano de la clasificación de lo real, de la realidad como orden de mundo en una clasificación, de tal modo que el mundo no es sólo una realidad fáctica (en la neutralidad que la psicología empuña) sino que es el mundo de los hechos clasificados, ordenados, con un sentido.

Este Capítulo V es casi una exposición del contexto del capítulo 6, introduce algunos de los elementos centrales de la filosofía fenomenológica de la cultura que San Martín ha desarrollado en décadas de investigaciones publicadas. Esta filosofía de la cultura arranca ahora de uno de los existenciales heideggerianos «ser-en-el-mundo», como clave estática, según el autor, de una filosofía de la cultura. El recorrido y, sobre todo, la puesta a prueba de sus limitaciones le permite a San Martín introducir una clave constitutiva de su propia filosofía de la cultura, husserlianamente fundada. Podría pensarse que en este capítulo se produce el quiebre en el que se hace visible la posición teórica de San Martín en Husserl, no más allá —ni cetero al trascendentalismo husserliano. Esta posición es en primera instancia la de la fenomenología genética, aunque no sea tema de explícito de este V capítulo, es algo que sale a relucir en la determinación de las limitantes heideggerianas de la comprensión de la cultura como mundaneidad del mundo, o «estructura de ajuste». Antes de precisar la espina crítica del argumento, se hace necesario reconocer la sensibilidad científica de San Martín, que le ha permitido incorporar muy horizontalmente los logros teóricos de la antropología y de las ciencias sociales. Y esto se hace especialmente notorio en estas líneas argumentales en las que claramente señala que la limitación del esquema de Heidegger sale a flote en el través del análisis comparativo de la teoría de la cultura, que hace visible la necesaria conexión y vinculación entre mundos culturales entre los que existen elementos universales que no provienen de la estructura de ajuste, esa supra-estructura en la que devienen y se predeterminan los usos instrumentales, pero que, precisamente por su determinación estructural, sincrónica, se cierra al devenir histórico del cambio y las variaciones suscitadas en los contactos culturales efectivos. Esto sólo sirve a San Martín para mostrar el momento de la fenomenología genética o su función en la fundamentación de una auténtica filosofía de la cultura: “La estructura total de ajuste remite al mundo como horizonte de realidad” (p. 127) y esa realidad es material primero y espiritual después. Los instrumentos tienen una corporalidad también significativa. De la trama de este significado, del mundo como sentido del ser real, se ocupará en el capítulo VI.

La mitad de este libro la ocupa el tema del mundo en la fenomenología de Husserl, sí, pero a través de la interpretación de Fernando Montero Moliner, lo que en cierto modo indica que se trata de una aproximación a una vía de recepción de la fenomenología (una sección fundamental de ella) en la tradición filosófica en español —o iberoamericana. Sobre esto es importante llamar la atención en varios sentidos. Por un lado, una de las mayores cualidades de San Martín como investigador, ha sido el mantener tanto un diálogo abierto y horizontal con sus pares generacionales, y, desde luego, con los formadores de la tradición moderna de la filosofía en español. Ortega sí, el primero, pero también Villoro, y Gaos, etc. Fernando Montero representa otra puerta al trascendentalismo en español, en una línea interpretativa afín, aunque con ciertas limitaciones, respecto de la suya propia. El análisis de *Mundo y vida*, de Montero Moliner, le sirve a San Martín como una suerte de ‘mesa de disección’ en la que, a través de una quirúrgica distinción de los niveles o planos del mundo en sentido fenomenológico, irá mostrando las virtudes y los límites de la apropiación husserliana de Fernando Montero. Este trabajo es de arado, o cuidado del campo de cultivo de una tradición a la que se pertenece. Ese humilde diálogo en el que se cuece la historia del pensamiento filosófico, y San Martín ha dialogado con casi todos los filósofos de su horizonte crítico. Sin duda, entre ellos, Fernando Montero ocupa un lugar especial.

El mundo de la vida concreto, el mundo originario, el mundo primordial, el mundo espiritual o de la vida ordinaria, el mundo material, el lógico o ideal, el mundo circundante y el mundo objetivo. Desde luego, se trata aquí de rasgos correspondientes a la experiencia del mismo mundo, pensado, y experimentado desde distintas disposiciones, actitudes o necesidades prácticas que Fernando Montero desgrana, y en sus aclaraciones localiza los mayores desajustes de la reducción fenomenológica: la primacía de la conciencia (el problema del residuo) y la existencia de los otros, que puede solventarse en los desarrollos de una fenomenología de la intersubjetividad. No obstante, equipara muy pronto el mundo primordial como mundo humano, espiritual, y hace de la primordialidad, de su irreductible y profusa diversidad, la base y justificación de la diversidad cultural. El problema de fondo parece ser la prisa con la que comprende la primordialidad, su sentido o dimensión animal, y la relación en la que se encuentra con la vida espiritual de la persona concretamente humana. Por otro lado, San Martín destaca la forma “magistral” en la que Montero Moliner expone la reducción fenomenológica, distinguiéndola por principio de la reducción eidética que pone de fuera de juego las estructuras fácticas, que la reducción fenomenológica recupera. Esta exposición hace visible aquellos aspectos en los que San Martín coincide

con Montero Moliner. La posición compartida respecto del mundo de la vida como concepto esencial de la tarea fenomenológica en la historia de la filosofía, su condición de criterio último (absoluto) de racionalidad. Esta racionalidad tiene una base lógica pero de carácter trascendental, no puramente formal. La diferencia entre estos campos es su ancla o distancia del mundo. La lógica formal sólo puede ocuparse, desde una posición neutral, de juicios sobre objetos individuales, mientras la lógica trascendental se aboca al análisis del mundo como campo universal de las vivencias, constituido por el mundo en su facticidad y su idealidad, “el mundo hilético y noemático” (p. 144), es *el mundo de los hechos clasificados*, y esto ya quiere decir el mundo de la co-existencia. Desde la perspectiva de San Martín, es posible que la diversidad cultural derive, más bien, de la diversificación del núcleo de sentido lógico, racional y universal desde el que se despliega la existencia humana (p. 153). El capítulo VI, concluye en la franca inevitabilidad de la fenomenología de la corporalidad, que funciona aquí como bisagra entre la teoría y crítica del método, y la filosofía fenomenológica de la cultura que San Martín desarrolla con esos instrumentos.

Los “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en realidad establecen uno de los cimientos de la posición originalísima, en el sentido de rotundamente propia de San Martín respecto de la trascendentalidad. La centralidad del tema es notoria al ver la dimensión de este capítulo respecto de los otros ocho. La fenomenología de la corporalidad simplemente pone sobre la mesa el problema de la encarnación de la vida trascendental, que San Martín hace tema antropológico fundamental, de tal modo que, como se muestra en este capítulo, el problema de la encarnación del ‘sujeto trascendental’ es otra cara del problema de la animalidad del ser humano, y aquí desemboca la defensa metodológica (la superación de la epojé como neutralización) de la racionalidad como criterio práctico y filosófico de las ciencias, en la materialidad y la mundanidad de la vida trascendental.

El espíritu es “el resultado de la vida humana (...) introduce la ausencia en la presencia, introduce la reflexión sobre la vida” (158). San Martín encadena los rasgos estructurales de la existencia magistralmente: la reflexión sobre la vida implica una toma de postura que básicamente sitúa o hasta perfila al yo, este yo de la toma de posición es el presente de una estela de sedimentaciones materiales que orientan sus actos, al tiempo que inciden, desde el presente, sobre esos mismos sedimentos. “La realidad queda impregnada de los actos del yo” (158). Y bien, esta es una de las gracias de la prosa filosófica, el lector, más bien estudioso, debe detenerse a masticar, rumiar la frase, a desmenuzar sus capas y deleitarse

en su complejidad fenomenológica. La vida trascendental, como vida humana tiene dimensiones o facetas, como en un prisma: la materia o vida orgánica, el alma y el espíritu. La estructura de la fundamentación comienza en este esquema tripartita que en la ordenación epistemológica de Husserl se reducirá a dos dimensiones, a saber, naturaleza y espíritu, que se corresponden filosófica y científicamente, con las que separan u oponen a los saberes disciplinares de la naturaleza y la cultura (p. 162). Al volver sobre la primera distinción vemos que el cuerpo pertenece por necesidad a ambas dimensiones y, por lo tanto funciona como una suerte de “trampolín” (como lo llama Husserl) de una esfera a otra. San Martín hará un recorrido por las estructuras de la sensibilidad, en la entraña de *Ideas II*, donde el problema es el mismo de la unidad anímico espiritual de la persona, desde la carnalidad o materialidad individual. Las sensaciones son el medio de conexión, o el puente por el que afluyen el mundo y el yo. En este terreno San Martín señala dos aspectos fundamentales que muestra la fenomenología de la corporalidad, el primero creo que es el concepto del “contenido del cuerpo”, que en artículos publicados expuso también como “unidad de base” entre el cuerpo y el mundo entorno, las formas de afección absolutamente pasivas en las que el cuerpo pertenece a la trama causal del mundo externo al yo, es decir, más allá de su voluntad sobre la carne. El segundo aspecto es su sutil y husserliana distinción entre las sensaciones como ubiestesias siempre táctiles, y los datos visuales que no son necesariamente sensaciones en la medida en que, a diferencia del omniabarcante campo háptico, no tienen una localización en el cuerpo ni lo hacen patente a él mismo. El contenido del cuerpo es la continua presencia del cuerpo, en su anonimato o su presencia en primer plano, en el dolor o el gozo.

Ahora bien, en la parte central de este extenso capítulo San Martín expone una serie de distinciones que abarcan lo fundamental de la fenomenología del cuerpo que es la carne, el alma y el yo. Si bien hace del alma el auténtico puente de paso entre el yo, como consciencia, decurso temporal trascendental no empírico, y la carne, no es enteramente claro, por lo menos en las líneas iniciales, lo que distingue, por ejemplo, al alma del yo, que en algún punto hace equivalentes, alma como yo anímico. Y es verdad que este es un terreno farragoso en *Ideas II* donde, no obstante, en algún momento Husserl mismo señala que no toda alma llega a ser un yo, lo que significa que no son dimensiones equivalentes (de lo viviente). La cascada de distinciones que se derivarían de aquí puede ser fascinante y se abre en los análisis de San Martín, pues ciertamente, se trata del nudo crítico en el que se juega, no sólo una teoría de la corporalidad entre otras, ni una filosofía (del movimiento, de la acción, de la historia) entre otras, sino, más allá, la condición encarnada, histórica y mundana de la vida trascendental.

Esta mundanidad está más cerca de la teoría de la mundanización de la *Sexta meditación cartesiana*, que de la mundaneidad heideggeriana.

El cuerpo no es un eslabón ni un puente de paso, sino que el sustrato de la sensibilidad, el subsuelo que constituye la individualidad de todo ser anímico está en el centro, es la materialidad compartida por el alma y por el yo, es el núcleo de la encarnación como proceso histórico de constitución de la carnalidad, como cuerpo propio. La “constitución de la carne” que es aquello por lo que pregunta Husserl, es la “Unidad de los elementos que integran el cuerpo” (180), la naturaleza de esa unidad es espiritual, es concretamente humana. El sujeto trascendental es un sujeto encarnado, es vida anímica y animal. San Martín considera que esta consecuencia descriptiva de la trascendentalidad rompe con la interpretación estructural (y convencional) de *Ideas I*, creo que el problema va mucho más allá, y es que rompe con una idea *quasi* escolástica (o escatológica) del alma y de la condición humana. Según la ordenación de los conceptos que el autor lleva a cabo, esto puede resumirse en la afirmación filosófica de un alma material y por lo tanto mortal, o corporal, que es como la define Husserl, como principio anímico del cuerpo, en un sentido, si se quiere, mucho más aristotélico. Lo que es un hecho es que la condición carnal y animal de la vida trascendental es un punto de inflexión en la fenomenología de Javier San Martín, expuesta sistemáticamente en este libro.

La génesis material de la vida, como vida trascendental, sitúa a la fenomenología en un terreno de interrelación y diálogo científico más contemporáneo. La apropiación de San Martín no es la de un nuevo Husserl frente a un viejo Husserl, la fenomenología de la corporalidad unifica, da sentido unitario a los fines teóricos y prácticos de la fenomenología husserliana, y hace del método y del marco crítico de la teoría de las ciencias, un terreno fértil para pensar los acuciantes problemas de nuestro tiempo, y pensarlos sí, desde un marco de racionalidad universal. El análisis del capítulo que sigue, el Capítulo VIII, es una exposición de la potencia que otorga al método la fenomenología de la corporalidad en el terreno de la alteridad, en cuanto tema antropológico. Áreas críticas tan delicadas como filosóficamente apropiables, como la empatía animal y la posición del género otro, de los cuerpos otros, etc., son campos, sólo algunos de entre los que es posible participar de un diálogo científico. Planos críticos en los que nos encontramos con un Husserl revitalizado, contemporaneizado.

Finalmente, el capítulo IX está dedicado al análisis de la ética fenomenológica de Ortega, y análisis tanto como aclaración de las distorsiones históricas en las

interpretaciones del filósofo madrileño. San Martín ordena (en medio de todo el ruido) la teoría estimativa, o de los valores que Ortega construye. En realidad, habría que decir que este capítulo es un corolario, un guiño estético al culto vocacional que el autor le profesa a Ortega como filósofo y como fenomenólogo, y Ortega está en todas partes, salpicado organizadamente en todo el libro. Ejemplos e intuiciones brillantes, señalando limitaciones y abriendo nuevos problemas Ortega está casi en el trasfondo. No es posible decir que la apropiación fenomenológica de San Martín es orteguiana, eso sería un error y un anacronismo, pues es San Martín quien reconstruye y sistematiza la lectura fenomenológica de Ortega, y se muestra así, como desembocadura de su trabajo en este libro.

Este libro se convertirá en una obra de consulta para los estudiosos de Husserl, sin duda, y como tal no es reprochable su uso fragmentario, su recurso a una parte del mismo, lo que es posible gracias a su estructura, sin embargo, es más bien recomendable su visita unitaria y entera, pues los niveles en los que presenta y sintetiza las líneas principales de décadas de investigación filosófica y científica son múltiples y complejos. Al visitar sus análisis se muestran siempre conexiones más sutiles y más firmes entre la trascendentalidad, la vida y la existencia.

A lo largo de cuatro décadas los libros de Javier San Martín nos han servido a muchos como introducción y guía en la lectura de Husserl, pues tiene esta virtud magistral de llevarnos con claridad entre las líneas, la obra, las intenciones y las motivaciones del proyecto husserliano. Sin embargo, este libro, quizá sin dejar de cumplir esa primera función, tiene ahora un segundo uso, y es la de servir como introducción a la obra de Javier San Martín, una introducción al trabajo y las líneas más originales del autor: el mundo, el cuerpo y la intersubjetividad, aquellas en las que ha expandido el método husserliano a la interdisciplina científica, hacia la psicología y hacia la antropología. El desarrollo sistemático que este libro nos otorga una visión especialmente contemporánea de la fenomenología trascendental, con una vocación claramente humana y racional. Tanto, como una visión de conjunto del proyecto de Javier San Martín sobre Husserl.

INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

Envío de originales: Los originales se presentarán en la página digital de la revista. El autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

Aceptación: Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

Libros para recensión: Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

Réplicas: Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en Investigaciones Fenomenológicas. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

Formato y estructura de los textos originales: Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y “comillas inglesas”, según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

Notas: Siempre con la función «pie de página».

Extensión: Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 ptos.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 ptos.

Abstract y keywords: Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada a pie de página insertado después de su nombre.

Bibliografía: Alfabética, el apellido del autor en **VERSALES**, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN EN LA SEFE

Nombre:

Apellidos:

Nombre:

Dirección: calle:

ciudad:

Tfno.:

Lugar de trabajo:

Línea o líneas de investigación:

1)

2)

3)

NOTA: de acuerdo al art. 4.2. de los Estatutos, la admisión de nuevos socios corresponde al Comité Científico, debiendo el solicitante ser presentado por dos socios. En caso de que no conozca a ningún miembro que lo pudiera presentar, es preciso que envíe junto con esta hoja y un breve curriculum en el que explique las líneas de investigación. Una vez que el Comité Científico haya decidido la admisión del solicitante, éste recibirá una notificación para que proceda a ingresar la cuota de inscripción, trámite imprescindible para que la admisión sea firme.

La solicitud deberá ser dirigida a la siguiente dirección:

jdiaz@fsof.uned.es