

Fenomenología y Ciencias Humanas



Edición a cargo de
M^a LUZ PINTOS PEÑARANDA
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ LÓPEZ

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

**FENOMENOLOGÍA
Y
CIENCIAS HUMANAS**



CURSOS E CONGRESOS DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nº 111



CONGRESO

Fenomenología

y

Ciencias Humanas

Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996

Conmemoración del V Centenario de la
Universidad de Santiago de Compostela

Edición a cargo de
M^a LUZ PINTOS PEÑARANDA
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ LÓPEZ

1998

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CONGRESO FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS (1996. Santiago de Compostela)

Fenomenología y Ciencias Humanas : Congreso, Santiago de Compostela, 24-28 de Septiembre de 1996 / edición a cargo de M^a Luz Pintos Peñaranda, José Luis González López. – Santiago de Compostela : Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1998. – 673 p. ; 24 cm. – (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela ; 111). – Conmemoración del V Centenario de la Universidade de Santiago de Compostela. – D.L. C-402-1998. – ISBN 84-8121-677-1.

I. Fenomenología-Congresos. I. Pintos Peñaranda, M^a Luz, coord. II. González López, José Luis, coord. III. Universidade de Santiago de Compostela. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, ed. V. Serie

165.62 (063)

© Universidade de Santiago de Compostela, 1998

Debuxo da cuberta: Isaac Díaz Pardo

Maquetación: M^a Elena Mera Carreira

Edita

SERVICIO DE PUBLICACIÓN
E INTERCAMBIO CIENTÍFICO
Campus universitario sur

Imprime

IMPRENTA UNIVERSITARIA
Pavillón de Servicios
Campus universitario sur

ISBN: 84-8121-677-1

Dep. Legal: C-402-1998

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9-12

PONENCIAS

Natalie DEPRAZ: <i>Comunidad y generatividad en Husserl: el ejemplo del niño viejo</i>	15-28
Didier FRANCK: <i>Más allá de la fenomenología</i>	29-42
Miguel GARCÍA-BARÓ: <i>Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida</i>	43-59
Guy VAN KERKHOVEN: <i>La fenomenología y las ciencias del espíritu</i>	61-86
Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN: <i>De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz</i>	87-101
César MORENO MÁRQUEZ: <i>El otro y la muerte</i>	103-114
Ashraf NOOR: <i>La idea de una gramática pura: Husserl y Chomsky</i>	115-129
Javier SAN MARTÍN: <i>La estructura de la reducción fenomenológica</i>	131-145
Hans Reiner SEPP: <i>Creencia de ser en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen</i>	147-159
Roberto J. WALTON: <i>Función y significado de la intencionalidad de horizonte</i>	161-179

COMUNICACIONES

ESTUDIOS HUSSERLIANOS

Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ: <i>Descartes y Husserl: meditación del solipsismo</i>	185-201
António AMARO MONTEIRO: <i>Naturaleza y medio ambiente en la doctrina de Husserl</i>	203-209
Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ: <i>Algunas consideraciones historiográficas acerca del tema: Husserl y la historia</i>	211-221
Antonio DOMÍNGUEZ REY: <i>Contexto semántico del tiempo: San Agustín y E. Husserl</i>	223-230
Pilar FERNÁNDEZ BEITES: <i>Síntesis asociativas en el tiempo</i>	231-240
Urbano FERRER: <i>Del yo puro a la persona en la fenomenología</i>	241-252

José Luis GONZÁLEZ LÓPEZ: <i>Husserl-Dilthey: análisis de una confrontación a propósito del artículo de Logos</i>	253-266
Rafael MARTÍNEZ CASTRO: <i>Planteamiento zubiriano del problema de la alteridad. Una crítica a Husserl</i>	267-277
José Manuel RODRÍGUEZ RIAL: <i>La epojé y la reducción fenomenológica como movimiento de evasión de la mundaneidad y conversión radical del hombre</i>	279-291

FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y LITERATURA

Gabriel ARANZUEQUE: <i>Pensar el signo. Hermenéutica, semiótica y fenomenología</i>	295-304
Manuel BARBEITO: <i>El concepto de tradición en P. Ricoeur y T. S. Eliot. Una lectura de La Tierra Baldía</i>	305-314
Arturo CASAS: <i>Ejecutividad y crítica literaria en Ortega. Algunas implicaciones del «Ensayo de estética a manera de prólogo»</i>	315-327
Tomás DOMINGO MORATALLA: <i>El texto: entre la escritura y la vida</i>	329-340
Felipe LEDESMA: <i>Sentido y desenlace sobre la vida como género literario</i>	341-346
M ^a del Carmen LÓPEZ SÁENZ: <i>La percepción como fenómeno hermenéutico</i>	347-360
Alfredo MARTÍNEZ SÁNCHEZ: <i>Filosofía y literatura en Paul Ricoeur</i>	361-368
Francisco José PÉREZ FERNÁNDEZ: <i>Intencionalidad y experiencia literaria</i>	369-377
María Luisa PFEIFFER: <i>Conciencia e intencionalidad</i>	379-395
Luis PUELLES ROMERO: <i>La fenomenología de la imagen poética de Gaston Bachelard</i>	397-404
M ^a Teresa VILARIÑO PICOS: <i>La introducción de la fenomenología en el pensamiento literario hispánico</i>	405-411

FENOMENOLOGÍA Y ESTÉTICA

Cléa Regina DE OLIVEIRA RIBEIRO: <i>Merleau-Ponty y Cézanne: visión primordial y figura humana</i>	415-422

FENOMENOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

Manuel FROUFE: <i>Percepción sin experiencia subjetiva de los estímulos: evidencia empírica de un fenómeno contraintuitivo</i>	425-433
María Lucrecia ROVALETTI: <i>L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica</i>	435-450

FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

Paul CORTOIS: <i>Puntos de vista externos e internos en las Humanidades</i>	453-463
Luis FLORES HERNÁNDEZ: <i>Pragmática del lenguaje natural, corporalidad y mundo de la vida</i>	465-471
Pablo HERMIDA LAZCANO: <i>Domesticando el futuro: el tiempo en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz</i>	473-485
Javier LERÍN: <i>La materialidad como fundamento de la socialidad</i>	487-497
Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR: <i>Aproximación a la fenomenología de lo onírico en María Zambrano</i>	499-505
José María MUÑOZ TERRÓN: <i>Fenomenología y teoría de la acción comunicativa. Pérdida de la posibilidad de enraizamiento corporal de la razón en la asunción habermasiana del paradigma lingüístico</i>	507-516
M ^a Jesús PICOT CASTRO: <i>La sexualidad como fundamento intersubjetivo en la fenomenología de M. Merleau-Ponty</i> ..	517-523
M ^a Luz PINTOS PEÑARANDA: <i>¿Son antagónicas las ciencias humanas «postmodernas» y la fenomenología? Foucault, Merleau-Ponty</i>	525-536
Graciela RALÓN DE WALTON: <i>La noción de Ineinander y la corporalidad como ser de dos rostros</i>	537-545
Manuel RIOBÓ GONZÁLEZ: <i>La corporalidad según la filosofía de Husserl y Fichte</i>	547-560
Luis SÁEZ RUEDA: <i>Mundo de la vida y constitución del «sí mismo». Consideraciones sobre fenomenología y lógica del desarrollo</i>	561-569
Enrique TIMÓN: <i>La ciencia fenomenológica de las humanidades en Ortega y Gasset</i>	571-579
Karina P. TRILLES CALVO: <i>La distinción cuerpo objetivo-cuerpo fenoménico en la obra de Maurice Merleau-Ponty</i>	581-587

FENOMENOLOGÍA, ÉTICA Y POLÍTICA

José Luis BARREIRO: <i>El proyecto fenomenológico-marxista de E. Paci</i>	591-600
Irene Ángela BIANCHI: <i>«Immer Wieder»: actualidad «perenne» de la ética fenomenológico-husserliana</i>	601-611
Juan Francisco GOMIS RODRÍGUEZ: <i>La aplicación del método fenomenológico a la fundamentación de la economía política en el pensamiento de Marx</i>	613-619
Guillermo HOYOS VÁSQUEZ: <i>Ética fenomenológica y sentimientos morales</i>	621-628
José LASAGA: <i>Ortega y Patočka: una idea de Europa</i>	629-637

Carlos MÍNGUEZ PÉREZ: <i>Fernando Montero: fenomenología e historia</i>	639-650
Eliseo RABADÁN FERNÁNDEZ: <i>Ensayo de crítica materialista a la ética sartreana en cuanto que se basa en una fenomenología de cuño idealista</i>	651-658
Serafín VEGAS GONZÁLEZ: <i>Algo más que historia y algo más que Rorty</i>	659-673



PRESENTACIÓN

Las Actas que aquí presentamos reúnen el conjunto de trabajos expuestos en el Congreso Fenomenología y Ciencias humanas organizado por la Universidad de Santiago de Compostela en septiembre de 1996 con motivo de la celebración de su V Centenario. La publicación de estas Actas, junto con la celebración del Congreso que les ha dado origen, constituyen para nosotros una enorme satisfacción. Después de que en 1988 tuviera lugar, también en nuestra Universidad, el I Congreso Mundial de Fenomenología bajo el co-patrocinio del The International Husserl and Phenomenological Research Society, ahora con este Congreso hemos conseguido llevar a cabo un acontecimiento importante dentro de la Fenomenología patrocinado enteramente desde nuestro país. Este Congreso de 1996 supone para nosotros la continuación de aquél de 1988 y, por lo tanto, la consolidación de esta línea de trabajo en España. El hecho de haber conseguido reunir a tantos ponentes y congresistas españoles, y de haber convocado en él a figuras principales de la Fenomenología a nivel internacional, nos da una idea de la importancia que la Fenomenología está adquiriendo en España dentro del contexto de la actual revitalización de la misma a nivel europeo e, incluso, a nivel mundial. Este Congreso ha servido para comprobar que la Fenomenología goza hoy de muy buena salud y que en nuestro país se está haciendo para ello un considerable esfuerzo. Y esto ha de ser para nosotros, además de un motivo de orgullo y satisfacción, un estímulo para seguir trabajando.

Pero lo que realmente ha hecho posible este Congreso es el trabajo continuo, durante casi una década, de la Sociedad Española de Fenomenología, co-patrocinadora con la Universidad de Santiago de este evento. La S.E.F.E. nació en 1989 con el fin de reunir a aquellos pensadores que trabajan en España dentro de una orientación fenomenológica, establecer un contacto permanente entre todos ellos, promover actividades de investigación conjuntas, editar un Boletín que informe periódicamente de todo aquello que sea de interés para este campo de trabajo fenomenológico y

que sirva de cauce para publicar aquellos escritos que se inscriban dentro de esta línea; asimismo, dar a conocer en el extranjero el estado de nuestras investigaciones fenomenológicas. Con satisfacción podemos decir hoy que todos estos objetivos, lejos de ser un proyecto a cumplir, se han ido haciendo realidad con creces durante estos casi diez años. En la actualidad, esta Sociedad está integrada por miembros de la mayor parte de las Universidades españolas e, igualmente, son también miembros de ella destacados pensadores de distintas Universidades europeas e hispanoamericanas. La S.E.F.E. ha sabido mantener un proyecto de investigación renovado anualmente y con motivo del cual cada curso se celebran, en Madrid, varias sesiones de un Seminario Permanente al que asisten con regularidad fenomenólogos de la mayoría de las Universidades españolas. A lo largo de estos años, y como culminación y remate de la actividad de estudio y reflexión llevada a cabo en el Seminario Permanente cada temporada, la Sociedad ha logrado organizar varias reuniones científicas, bien bajo la forma de Semana Española de Fenomenología, o bien bajo la de Jornadas o de Encuentros —de todas estas reuniones hay Actas ya publicadas o en proceso de publicación. Parece, pues, evidente que todo este trabajo organizado y sistemático por parte de la S.E.F.E. es el telón de fondo al que le debemos la convocatoria del Congreso de 1996 y, por consiguiente, la elaboración de estas Actas, que, felizmente, hoy estamos presentando y cuya publicación supone una importante contribución a la literatura fenomenológica en España.

La Fenomenología ha impregnado el pensamiento del siglo XX desde sus inicios. Y lo ha hecho ante todo como una especial actitud ante la realidad que ha dado lugar a todo un movimiento al que se han ido incorporando pensadores de muy diferentes ámbitos. Pero la práctica de la Fenomenología en modo alguno significa la asunción de unos supuestos axiomas doctrinales sino un estilo particular de enfocar el análisis de la realidad; como tal estilo, nos lleva a un pensamiento vivo y en ebullición, y no simplemente reproductor mimético de los planteamientos husserlianos. La Fenomenología, más que el conjunto de ideas de un pensador —Husserl— y de una época —principios de siglo— que van quedando cada vez más atrás y a las que acaso volvemos por un afán arqueológico, es más bien una continua fuente de inspiración siempre renovada a la hora de afrontar temas y problemas actuales que nos vienen planteados

desde los campos más diversos. Esa es la razón de que la práctica de la Fenomenología no pueda quedarse en una mera discusión histórico-crítica de los textos de Husserl, ni en valorar en qué medida son fieles a él o revisionistas las aportaciones de sus seguidores. Si la Fenomenología husserliana ha nacido con una clara vocación de enfrentarse a los problemas más acuciantes de nuestra actualidad, el análisis de los textos de Husserl y de los de sus colaboradores más directos ha de tener esto como finalidad próxima o remota; de otro modo, la crítica de textos, por sí misma, no tendría mayor interés.

En este sentido, y en nuestro intento de justificar la elección del tema sobre el que versan estas Actas —«la Fenomenología y las Ciencias humanas»—, asumimos aquello que dice el Profesor Waldenfels: que «todo nuestro esfuerzo ha estado orientado a descubrir el potencial de la Fenomenología y, en su caso, a aumentarlo» ... porque «para la Fenomenología sería burlarse de sí misma si acabara convirtiéndose en mero archivo y comentario sobre ella misma». Pues bien, uno de estos potenciales nos lo brindan las Ciencias humanas. Desde el principio, y de la mano del propio Husserl, la Fenomenología ha nacido motivada por determinados planteamientos asumidos desde el seno de distintas ciencias y, por lo tanto, como un diálogo y/o discusión crítica con ellas —con lo cual, este interés por las ciencias no ha de tomarse como una mera aplicación, accidental y no necesaria, a las Ciencias humanas de lo que constituiría algo así como el nódulo de una supuesta Fenomenología «pura», sino todo lo contrario: como una esfera del saber íntimamente unida desde siempre a la Fenomenología. Y porque así lo entendemos, hemos considerado interesante poder sopesar lo que hoy está dando de sí la relación de la Fenomenología con las Ciencias humanas, si bien, en esta ocasión, no sólo para considerar los puntos de contacto y/o divergencia entre ellas, sino además para analizar la realidad humana situándose fenomenológicamente en los distintos ámbitos que son abordados por las propias Ciencias humanas: el de la hermenéutica, la literatura, la estética, la antropología, la psicología y la psiquiatría, la sociología, la ética o la historia. Y, sin ninguna duda, lo que estas Actas consiguen reflejar es la fructífera repercusión de la Fenomenología sobre estos ámbitos de nuestra actualidad científica.

Tan sólo nos queda rendir público agradecimiento a todas aquellas instituciones y personas que han contribuido a que estas Actas vean la

luz. En primer lugar, debemos recordar a la Universidad de Santiago de Compostela ya que ha sido la celebración de sus quinientos años de existencia la que nos ha brindado la ocasión y la principal ayuda para nuestro Congreso. La Xunta de Galicia se ha sumado colaborando también de una forma importante, al igual que el Ministerio de Educación y Cultura. La Caixa de Aforros de Galicia desde el principio nos ofreció sus instalaciones y su ayuda económica mediante la solícita intervención de Don Javier Crespán, a quien expresamos aquí nuestra sincera gratitud. Los vínculos de la Sociedad Española de Fenomenología nos permitieron contactar con los ponentes y, por tanto, su mediación, a través de su Presidente, el Prof. Dr. Javier San Martín, ha sido inestimable, y así lo queremos manifestar. El Departamento de Filosofía y Antropoloxía Social se volcó colaborando activamente en el buen desenvolvimiento del Congreso, y a todos nuestros compañeros debemos agradecer, pues, su entrega y participación. La servicialidad, simpatía y amabilidad de los encargados de recibir y atender a los congresistas merecen destacarse de modo especial; ellos son: Ana Cosme, Manuel Fernández, Patricia Figueroa, Arantxa San Martín, Lois Atanes e Irene Quintáns. Si es cierto que no hay Congreso sin público, el que hemos tenido en él fue excepcional; realmente el elevado número de congresistas inscritos —muchos de ellos jovencísimos alumnos y alumnas de Filosofía— es lo que nos permite afirmar que la celebración del Congreso ha valido la pena. Le agradecemos a Elena Mera el esmero que ha puesto en la preparación y enmquetado de las Actas, y a Marga Vila la revisión y corrección de las mismas, pese a su considerable número de páginas y a la consiguiente sobrecarga de trabajo que ello les ha supuesto. Y, finalmente, vaya todo nuestro reconocimiento para el Servicio de Publicacións de la Universidad de Santiago de Compostela, artífice último de la edición e impresión de las Actas que tenemos en nuestras manos.

M^a Luz Pintos Peñaranda
José Luis González López

PONENCIAS





NATALIE DEPAZ: *Comunidad y generatividad en Husserl:
el ejemplo del niño viejo*

DIDIER FRANCK: *Más allá de la fenomenología*

MIGUEL GARCÍA-BARÓ: *Introducción a los problemas que afectan a
la noción fenomenológica de la vida*

GUY VAN KERKHOVEN: *La fenomenología y las ciencias del espíritu*

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN: *De la fenomenología comunicativa a
la filosofía de la paz*

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ: *El otro y la muerte*

ASHRAF NOOR: *La idea de una gramática pura: Husserl y Chomsky*

JAVIER SAN MARTÍN: *La estructura de la reducción fenomenológica*

HANS REINER SEPP: *Creencia de ser en los análisis husserlianos de
la conciencia de imagen*

ROBERTO J. WALTON: *Función y significado de la intencionalidad de horizonte*

COMUNIDAD Y GENERATIVIDAD EN HUSSERL: EL EJEMPLO DEL NIÑO VIEJO

Natalie Depraz
Archivo Husserl (París)

Pensar que la fuerza, es decir, la intensidad y la endeblez de los lazos comunitarios se mide según el grado de generatividad de la comunidad en cuestión, es apostar sobre su principio interno de productividad, de creatividad, de renovación y de regeneración de sí misma. Se encuentra modificada; descentrada sin cesar respecto a su identidad primera, es decir, a su o a sus fundamentos, a su o a sus valores.

Definir la comunidad por su generatividad implica que se le presta atención a sus dos rasgos constitutivos: 1) el engendramiento (*engendrement*), 2) la generación (*génération*). El primero subraya su procesualidad dinámica, su carácter *in statu nascendi*, carácter recuperado por M. Henry bajo el aspecto del nacimiento trascendental¹; el segundo insiste sobre el encadenamiento de la vida como sucesión ligada de las generaciones, formulado por Dilthey —y vuelto a tomar por Husserl— bajo la forma de la *Zusammenhang des Lebens*². En el primer sentido, se inscribe en el marco de la fenomenología genética husserliana *lato sensu*, caracterizada por 1) la autoconstitución del *ego* como mónada, autoconstitución que toma ella misma sentido por la sedimentación habitual y asociativa de sus vivencias; 2) la dinámica temporal primaria de esta autoconstitución, que reposa sobre un esquema estructural de autoprecesión indicado por el prefijo «*vor*» (*Vor-zeitigung*). En el segundo sentido, se hace aparecer la especificidad de la dimensión generativa *stricto sensu*, calificada por sus horizontes 1) histórico, 2) colectivo. En el fondo, la fenomenología genética se despliega de forma bifida: 1) como fenomenología genésica, y éste es el primer rasgo subrayado; 2) como fenomenología generativa, y esto es lo segundo que se ha determinado. La dimensión generativa no toma, pues, sentido más que a partir de la génesis, incluso si la excede ya que supera el contexto estrictamente individual y hasta interindividual³.

¹ M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», *Alter* n° 2, (1994), y *C'est moi, la vérité*, París, Seuil, 1996.

² Cfr. el curso *Natur und Geist* en su versión de 1927, en la que Husserl indica en qué se caracteriza la filosofía de la vida —que es la que él busca— como «filosofía científica de la vida». (Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 414).

³ Cfr. A. Steinbock, «Generativity and generative phenomenology», *Husserl Studies* 12, (1995), 55-79, que hace justicia a esta dimensión generativa por sí misma, exponiéndose al peligro de

En suma, genésico y generativo forman lo genético en el sentido completo.

Respecto a esto y de modo aún muy general, se puede decir que el nivel de experiencia investigado es estrictamente paralelo al plan historial (*plan historial*) desarrollado por Heidegger en *Sein und Zeit* (§ 72 y siguientes) sobre la base de una demarcación asumida con W. Dilthey. Excepto este paralelismo —y esto, sin duda alguna, es análisis generativo—, se utiliza aquí una dinámica de apertura inducida por la descripción del fenómeno primario del nacimiento, mientras que Heidegger despliega el análisis de la historicidad sobre el fondo destinal del ser-para-la-muerte. La generatividad no excluye ni elimina muerte y mortalidad, sino que re-piensa estas «experiencias» en el horizonte primero constitutivo del nacimiento: los atractivos fecundos de una tal fenomenología de la historia comunitaria son algo a investigar en las prolongaciones aportadas por L. Landgrebe y P. Ricoeur, en términos, respectivamente, de facticidad de la vida histórica y de «filiación de sentido»⁴.

A fin de poder diseñar ahora los contornos de esta comunidad generativa, conviene mobilizar los ejes del tiempo y del espacio, los cuales forman las estructuras primeras de una posible intersubjetividad que encuentra ella misma su sentido en la alteridad del sujeto para consigo mismo. Cuatro figuras, recurrentes aunque fugazmente analizadas, co-ordenan en los manuscritos husserlianos estas cuatro dimensiones constitutivas de la comunidad generativa: 1) *el niño* prescribe un análisis de la temporalidad del nacer; 2) *el animal* anuncia una especialidad marcada con el sello de la sensibilidad primordial, a la vez heterogénea y difusa; 3) *el primitivo* implica una interpretación de la intersubjetividad que agudiza la singularidad del otro; 4) *el loco* encarna la escisión metafórica (*imageante*) del advenimiento extremo de la alteridad de sí.

Se habrá comprendido que la generatividad comunitaria despliega la alteridad como un vector de transgresión interna y constitutiva de la norma: estas cuatro figuras alimentan y concretizan, en última instancia, este principio de la altereología del que hemos puesto las bases en otro lugar⁵. Toda comunidad reposa en el fondo sobre esta dinámica de producción de lo a-nómalo, la cual, al mismo tiempo, la regenera y la reduce al re-affirmar la prescripción de la norma. Frente a la eidética de la norma cuyos marcos ha trazado Husserl a partir del plan perceptivo del *Leib* y del plan antropológico de la razón humana, adulta y europea, podríamos proponer, sobre las indicaciones que él mismo ha dejado, una eidética de lo a-nómalo a título de variación constitutiva de la propia norma. De las cuatro figuras estructu-

su autonomización en relación a otros estadios constitutivos, estético y genético, lo que le lleva a afirmar imprudentemente el estatuto más fundamental de la generatividad.

⁴ L. Landgrebe, «Meditation über Husserls Wort: 'Die Geschichte ist große Faktum des absoluten Seins'», en *A l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1987.

⁵ Cfr. *Transcendence et incarnation, le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, París, Vrin, 1995.

rando una tal eidética, hemos escogido aquí la del niño (*l'enfant*), la cual da lugar, como ya se ha dicho, a una temporalidad generativa del nacer inédita que obliga a una comprensión del envejecimiento distinta de la degeneración a la que el ambiente naturalista nos ha habituado. Una fenomenología del nacimiento se encuentra de golpe enfrentada a dos dificultades: la primera consiste en la necesidad de hacer justicia o, mejor, de dar cuenta del advenimiento irrecusable e inflexible de la muerte, sin subestimar su carácter vertiginoso para el pensamiento, es decir, reafirmando su finitud ontológica que lleva grabada; la segunda está ligada al problema propiamente fenomenológico de la posibilidad de acceso a una tal «experiencia» del nacimiento, en la medida en que su contenido intuitivo se hace, por lo menos, problemático.

A la primera dificultad, Heidegger responderá con una explicitación del morir continuo del *Dasein*, lo cual interrumpe toda comprensión de la muerte (como, por otra parte, del nacimiento) en términos de fallecimiento súbito y brutal (como algo que llega de único e instantáneo). En todo instante, el existente no deja nunca de morir para sí mismo, esto que se sobreentiende entendiéndolo —incluso si ésta no es una inflexión heideggeriana deliberada— que jamás deja de nacer a sí mismo. La temporalidad del continuo morir a sí mismo está en correspondencia con una dinámica constante de desasimiento de sí, lo que supone una conciencia re-afirmada en cada instante del advenimiento de la muerte, así asumida en su continuo recobrase en la conciencia por parte del existente. En relación a la segunda dificultad, Husserl se resistirá analizando el lazo constitutivo de la experiencia del nacimiento y de la experiencia del otro: por el hecho mismo de que no accedo por mí mismo a mi propio nacimiento, su donación no es apodíctica, sin ser no obstante únicamente simbólica. Su intuitividad específica reside en su donación intersubjetiva. Yo me aprehendo como naciente por analogía con el nacimiento de otros hombres de los que puedo tener una experiencia intuitiva apodíctica, ya sea yo su testigo ocular, ya sea yo misma en el momento de dar nacimiento. La temporalidad del nacimiento vuelve a salir en una reactivación del nacimiento vivido íntimamente por cada uno, sin donación intuitiva apodíctica posible de éste, en los nacimientos conocidos de modo indirecto pero en una experiencia tematizable: en cada nacimiento del que tengo experiencia intersubjetiva, revivo de algún modo mi propio nacimiento, re-nazco a mí mismo. El tiempo del nacer a sí mismo es, pues, un tiempo retro-activo en el que el movimiento de regeneración de sí se despliega sobre la base de un retroceso, de una regresión al advenimiento-origen, por sí mismo inaccesible.

El rasgo común de estas dos temporalidades del morir y del nacer está unido a la estructura de reiterabilidad pasiva que los constituye: yo no dejo de morir a mí mismo, de nacer a mí mismo, y me reapropio de mí cada vez un poco más en el mismo momento en que me desapego igualmente un poco más de mí mismo. En esta distancia conmigo mismo, en la que el *ego* y hasta el *ipse* se pierden de vista, existe la posibilidad de una regeneración de sí

intensificada por la espera del advenimiento final y por la de-sedimentación corporal del advenimiento inicial.

Sin embargo, en esta temporalidad generativa así red desplegada a partir de los avances comunes de Husserl y de Heidegger, faltan dos estados analíticos, siendo que únicamente son ellos los que permiten conferir a esta generatividad un sentido algo más que individual y hasta inter-individual. Estos dos análisis, correlativos, le proporcionan a las experiencias egológica e ipseica del nacer y del morir una dimensión comunitaria que lamentablemente les falta. Se puede hablar aquí del fenómeno de la infancia y del fenómeno del envejecimiento. Incluso si Heidegger no ha tratado en absoluto del fenómeno del envejecimiento, e incluso si Husserl ha consagrado apenas algunos análisis rápidos al niño recién nacido (análisis desde los que partiremos de nuevo en otro lugar), parece que estas dos experiencias configuran el propio análisis generacional. La *generacionalidad* es, pues, el rasgo distintivo de la generatividad comunitaria. A título simplemente preliminar, es evidente que el niño no existe como tal más que en una íntima vinculación con los adultos que lo instruyen y educan, ya se trate de los padres, de los abuelos o de otros adultos: la experiencia de la infancia es una experiencia inter-generacional. Del mismo modo, el sentimiento de envejecer (ya se trate de una maduración o de una degeneración: por ahora podemos dejar esto de lado) no tiene sentido más que a la vista de los más jóvenes (ya se les juzgue ingenuos o se les envidie su juvenilidad). Incluso ahí, el envejecimiento se estructura constitutivamente como una experiencia co-generacional. Conviene, pues, desarrollar estas dos experiencias, ligadas entre sí, para averiguar el contenido propio de una temporalidad generativa de la que se puede decir desde ahora que no es ni de orden estrictamente histórico ni historial propiamente. En efecto, la dimensión histórica *lato sensu* supera el marco inter-generacional, que es en cuanto a ella más limitado en la misma medida en que supone un mínimo de lazos personalizados: la historia sume rápidamente, como se sabe, en el anonimato, por mucho esfuerzo que haga la historiografía por intentar revivir a los individuos como personas; la dimensión historial implica, por su parte, un acento destinal, en el que el hombre se acepta en total soledad como *moribundus*: ahora bien, la co-generatividad que coloca afectivamente la experiencia del envejecimiento tacha de falso el simple destino que es el morir y la soledad que suscita. Lo que define claramente la generatividad comunitaria en su dimensión temporal es, pues, la generacionalidad: el tiempo generativo es todo él a la vez inter-generacional y co-generacional. Llevando el acento sobre la experiencia de la infancia se esperan dos resultados: 1) desplegar el nacer como fenómeno, y no el nacimiento como experiencia siempre reconducible, en última instancia, a su base biológica; 2) recurrir a la fenomenalidad del nacer en su sentido inter-generacional.

En relación a lo primero, el análisis husserliano de la conciencia infantil hace aparecer los rasgos constitutivos de una tal temporalidad del nacer. La figura del niño es reiteradamente situada por Husserl del lado de la ano-

malía, en cuanto a que forma el punto de partida de un proceso que lleva al hombre normal maduro⁶, punto de partida éste que, en tanto que tal, no pertenece a un estado de madurez al que, sin embargo, contiene en germen. Es en cuanto menor, en cuanto ingenuo que es, por lo que el niño es proscrito a la anomalía. La actitud natural o ingenua es desde luego una instalación no sabida en el mundo, en el que domina este sentimiento irreflejo que sale de sí espontáneamente: lo que Merleau-Ponty llama en *Le visible et l'invisible* la fe perceptiva. El niño «(...) «ve» todo, ciertamente, pero comprende tan poco el mundo de los hombres y de la cultura (...)»⁷. El *Weltkind*, como lo denomina Husserl, es puramente ingenuo⁸. Es conocida la crítica husserliana al naturalismo especialmente en la *Krisis*, y la de la correspondiente naturalización del espíritu en el marco de las ciencias objetivas, desarrollada por ejemplo en la Conferencia de Viena de 1935. Ciertamente, la actitud del científico polarizada sobre su objeto y ciega para con sus propios procedimientos reflexivos no sabría confundirse con la actitud natural que proporciona un trampolín a partir del que puede desplegarse la actitud trascendental. La actitud natural oculta una ambivalencia entre una actitud de tendencia naturalista, objetivista y una actitud positivamente ingenua que no presupone nada adquirido y que corresponde a un espíritu en perpetua interrogación. Hay en la actitud natural una credulidad que es una mala ingenuidad y una buena ingenuidad que proviene de una capacidad infinita de asombro ante el mundo. El niño depende de esta ambivalencia: infantil, permanece en un estado de creencia pre-racional e incapaz de teorización⁹; siempre capaz de admiración, es la figura arquetípica de lo que Husserl denomina «el verdadero principiante», a saber, el fenomenólogo¹⁰. Éste es el principiante verdadero, el que no cesa de re-comenzar porque no cesa de interrogarse, el que es más niño, el más positivamente ingenuo, es decir, en el fondo, el más maduro¹¹. Si el niño representa esta apertura interrogativa para con el mundo, ¿por qué Husserl lo sitúa a veces junto al animal y al primitivo?

⁶ Hua. XV, n° 11, p. 154.

⁷ Hua. XV, Beil. XIII, p. 231.

⁸ Cfr. También la *Sexta Meditación* de E. Fink, § 11, p. 127, en donde se dice del niño en el mundo que no está despierto para lo trascendental.

⁹ Hua. I, CM, § 36, p. 108: «La captación eidética de mi vida infantil [*kindlichen Lebens*] y de sus posibilidades constitutivas nos ofrece un tipo que no puede contener el tipo de la actividad teórica científica más que en su desarrollo ulterior, y no en su encadenamiento propio. Esta restricción tiene su fundamento en una estructura apriorica universal, en las leyes esenciales y universales de la coexistencia y de la sucesión temporales egológicas».

¹⁰ Hua. V, *Nachwort*, p. 161: Si [el autor] prácticamente ha debido llevar el ideal de sus aspiraciones al de ser un verdadero principiante [*rechten Anfängers*], ha llegado en su edad madura, por lo menos en lo que le concierne, a la total certidumbre de tener derecho al nombre de verdadero principiante [*wirklichen Anfängers*]. Si la edad de Matusalén le fuera concedida, casi osaría entrever la posibilidad de llegar a ser un filósofo (...).

¹¹ Hua Xv, n° 22, p. 384, n. 1: «Seguramente que ellos no sean fenomenólogos, esto les corresponde como un hecho, pero llevan de por sí, tan poco formados como están, la potencialidad de llegar a serlo, esto está esencialmente en ellos como sujetos egoicos. Igualmente hay en el niño recién nacido la totalidad de las posibilidades humanas (...).

«Los primeros filósofos son como niños», ya exclamaba Hegel en las *Leciones sobre la historia de la Filosofía*¹², en un juicio ambivalente con respecto a estos fundadores cuyo pensamiento, por un lado, queda, según él, alejado de todo lo que hay de más profundo, pero del que, por otro lado, sobresale el haber retomado gran parte de sus proposiciones en su *Lógica*. En el fondo, lo que incomoda a Hegel de los primeros filósofos es su ausencia de relación con la historia. Y es este punto preciso el que también explica una cierta evaluación crítica de Husserl con respecto al niño: «En mi infancia, el sentido de la existencia generativa de la humanidad y de una historia todavía me resultaba cerrado, aún no sabía nada de la tradición, para mí no había tradición»¹³. En un extracto de un manuscrito del verano de 1930, titulado «Teleologie», presenta esta gradación constitutiva: «1) niño/animal, pre-mundo, motor ocular; 2) mundo del presente, espacio-temporal; 3) naturaleza intersubjetiva»¹⁴. En otro lugar, en un manuscrito que corresponde a esas notas tomadas por Husserl a propósito de la obra de L. Lévy-Bruhl, aproxima al niño al primitivo y al animal: «El hombre particular en su humanidad primitiva como *primitivo*. ¿Cómo ve el conjunto de su vida? ¿Es ya esencialmente diferente del animal? ¿En qué radica la diferencia? ¿Tiene una vida del futuro, la humanidad primitiva tiene ya 'el tiempo'? El hombre en un mundo cultural —el niño que hace progresos en una *profesión* está en *posición de preferencia*. El hombre tiene un 'futuro' como *horizonte de voluntad* para su vida»¹⁵. Por un lado, niño y animal se aproximan en tanto que preceden, en el orden constitutivo, la constitución del espacio y del tiempo como objetivos¹⁶. Por otro lado, primitivo y niño son puestos en relación para ser diferenciados: el acceso a la temporalidad futura se hace problemática para el primitivo como para el animal, mientras que el niño se lo apropia en el curso de su evolución hacia la edad adulta. En tanto que puramente niño, el niño no tiene conciencia temporal, porque, dotado de cinestesis y de hábitos, sin embargo no tiene «reflexión sobre sí mismo, temporalidad formada, re-cuerdos disponibles, presente fluyente, retención y protención»¹⁷. No obstante, adquiere progresivamente «(...) 'presente', 'pasado' y 'futuro' —todas las palabras relativas subjetivas como tales (...), lo que constituye, pues, en definitiva, el mundo histórico inmediato, el mundo entorno como presente y como el nuestro, el mundo entorno como pasado, etc. (...)»¹⁸. El niño se hace conciencia temporal e histórica al superarse como niño y al llegar a hacerse adulto: «en el niño recién nacido hay la totalidad de las

¹² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, Idées-N. R. F., I, 84.

¹³ Hua. XV, n° 10, p. 140.

¹⁴ Ms. E III 4, p. 25b.

¹⁵ Ms. K III 7, p. 3.

¹⁶ Cfr. También Hua. XV, Beil. XII (en torno a 1921), p. 119, Beil. XLV, pp. 604-608 y Beil. XLVI, p. 608.

¹⁷ Hua. XV, Bail. XLV, p. 605 (traducción francesa en *Alter* n° 1, [1993]). Cfr. en referencia a esto los análisis tan precisos de Merleau-Ponty en *Résumés de cours*, Paris, Cynara, 1988.

¹⁸ Hua. XV, Beil. XLV, p. 606.

posibilidades humanas (...)»¹⁹. Temporalidad e historicidad son, pues, a la vez la marca de la madurez adulta, el privilegio potencial del niño en relación al animal y al primitivo y el signo de la supresión de la infancia en el niño, el cual se altera progresivamente. ¿Quiere esto decir que, pour autant, el niño como tal no tiene ninguna relación con la temporalidad?

Cuando Husserl le niega al que es niño puramente la conciencia temporal, piensa en la «temporalidad formada», formada de «re-cuerdos, presente fluente, retención y protención», así como en la espacio-temporalidad. Carece de tiempo de orden objetivo espacializado y de temporalidad intencional. Pero el niño posee otra temporalidad que reposa sobre una génesis pasiva de la experiencia²⁰. El tiempo de la infancia (*Kindzeit*), y hasta el de la primera infancia (*frühere Kindheit*), no objetivante, se despliega como una experiencia que no deja de precederse a sí misma, sobre un modo retroactivo que va en sentido contrario a todo *telos* objetivante: hay, pues, un ver que precede a la conciencia del ver y una percepción dada previa a su explicitación. Esta síntesis pasiva del tiempo se explicita en los manuscritos bajo la forma de «actos originariamente creadores» (*urschöpferische Akte*), de «producción originaria» (*Urzeugung*) de unidades que no son todavía objetos, de una «función originaria del recuerdo» (*Urfunktion der Erinnerung*), de «comienzos originarios de la actividad»²¹. El tiempo del niño es el tiempo de un nacer pasivo a sí mismo, el de una síntesis asociativa de recubrimiento en busca de una síntesis de identificación nunca realizada del todo, gracias a lo cual puede surgir la unidad pasiva de un yo²². Este «yo previo» (*Vor-ich*) contiene el «comienzo originario de la temporalización» al implicar un «horizonte de temporalización»²³. El núcleo originario de esta temporalización toma el contenido de la *hylé* como primera plenitud (*Fülle*), la cual afecta a este yo previo, engarza la temporalización y hace posible una ligazón naciente (*geburtlicher Konnex*) con la generación anterior²⁴. De este modo, la fenomenalidad del nacer recibe tres rasgos constitutivos: 1) una estructura de auto-anticipación retroactiva que configura la base formal de la temporalidad; 2) un contenido originariamente afectivo de orden hylético que resulta de un tipo de sensibilidad primordialmente difusa, es decir, no localizada; 3) una dimensión inter-generacional que inscribe, mejor, que hace entrar definitivamente el nacer en el marco generativo.

Respecto a esto, el análisis de Henry del nacimiento trascendental²⁵ posee

¹⁹ Hua. XV, p. 384, n. 1.

²⁰ CM, Hua. I, § 38, pp. 111-112.

²¹ Ms. K III 11, p. 1a-2b.

²² Ms. K III 11, p. 4a.

²³ Hua. XV, p. 604. Cfr. También D. N. Stern, *Le monde interpersonnel du nourrisson*, París, P.U.F., 1989, y especialmente la noción de «sí emergente» (pp. 57-96), que implica una dinámica de relación constitutiva con el mundo intersubjetivo de parte de todo recién nacido con edad de menos de dos meses, y que el autor denomina justamente un estado de «inactividad alerta» (p. 59).

²⁴ Cfr. También Hua. XIV, n° 16, p. 334.

²⁵ M. Henry, *C'est moi, la vérité*, op. cit.

los dos primeros rasgos convertidos en autorrevelación y autoafección, y revela así una temporalidad estrictamente generativa, es decir, generacional, en la medida en que en el fondo la comprende como un auto-engendramiento inmanente de orden puramente ipseico. La estructura arquetípica del engendramiento del Padre en el Hijo, aprehendida como relación interior de reversibilidad, se queda en el orden de una trascendentalidad formal, desde donde se infiere la dependencia de los Hijos en relación al Archi-Hijo. En sentido estricto, el autoengendramiento no es una generación temporal, incluso si la temporalidad en cuestión conserva perfectamente el rasgo formal de la auto-anticipación retroactiva.

También el análisis genético completo de la temporalidad requiere articular la génesis pasiva de una temporalidad originariamente afectiva y la generatividad como temporalidad generacional: en efecto, la primera, necesaria, permanece en tanto que tal (inter-)individual. Es únicamente este nivel trascendental de la ipseidad el que retiene M. Henry en su análisis del nacimiento; la primera realiza la temporalidad en generatividad constitutivamente comunitaria: y he aquí está la segunda cosa que se espera de un análisis de la infancia.

En el niño se realizan, de hecho, dos síntesis, individual y generativa: «por una parte tenemos el problema de la síntesis de la vida despierta con la vida despierta en la unidad de un «yo» en el flujo; por otra parte, una cuasi-síntesis que supera al yo, que supera a la propia especie, etc.»²⁶. A la síntesis asociativa de la temporalidad preobjetiva responde una cuasi-síntesis que opera, esta vez, sobre los horizontes temporales generacionales. «Intuitivamente referido al mundo»²⁷, el niño posee a la vez un mundo primordial preobjetivo —éste mismo en el que ha participado con la madre en una relación pre-escéptica— y un mundo cuyo horizonte se hunde muy lejos en la línea generativa: «(...) el niño originario tiene una herencia [*Erbschaft*], tiene su modo de primer desarrollo en la carne materna, únicamente después tiene su modo de desarrollo como niño salido de la gestación [*ausgeboren*] en el primer entorno real que le rodea, el cual siempre se vuelve a transformar»²⁸.

¿Según qué contenido intuitivo se accede al mundo generativo en cuestión? Mientras que el mundo primordial del niño, maternal, tiene un contenido primariamente afectivo, su mundo generativo, hundiéndose en una herencia sedimentada, está, desde luego, en el orden de lo vivido íntimo, de orden cinestésico antes de volverse igualmente afectivo: el niño reconoce a sus parientes próximos, ya se trate de los abuelos o de los colaterales, por las expresiones, por los gestos y las actitudes lo que, de entrada, le lleva a su propia inscripción en una cadena de generaciones²⁹. El niño se reconoce

²⁶ Ms. K III 11, p. 4a.

²⁷ Ms. E III 3, p. 5b y Hua. XV, Beil. XLV, p. 663.

²⁸ Ms. E III 3, p. 6a.

²⁹ Hua. XV, Beil. XLV, p. 605.

en las generaciones que le preceden y se ve reconocido por ellas. Más todavía, testimonia por su presencia su renovación, ya se trate de una perpetuación o de un rejuvenecimiento. Volvemos a encontrar, sobre un plan propiamente comunitario, la estructura procesual del nacer a sí mismo, lastrado aquí de un componente cinestésico, por lo tanto, afectivo: yo nazco a mí mismo por los otros y para los otros; yo hago nacer a los otros a sí mismos para ellos mismos y para mí mismo. Evidentemente, este «inter-nacer» traza un sistema sensible que se prolonga hasta más allá de los lazos generacionales familiares. Corresponde de modo mucho más amplio a la relación de don y de contra-don que liga a las generaciones entre sí. Aunque la temporalidad generativa del nacer toma seguramente algunos de los rasgos del análisis husserliano de la teleología que rige el mundo de la vida, su estructura primera más bien remite a una especie de ensamblaje de las múltiples ramificaciones a partir del cual cada generación juega a la vez el papel de depositaria y de comisionada.

Hasta aquí hemos insistido únicamente en la relación de deuda que mantiene el niño con las generaciones anteriores, aun cuando con su presencia les da bastante más que aquello de lo que es deudor. Por otra parte, desde que esta relación se formaliza, por muy poco que sea, en don y en contra-don, se pierde la intimidad cinestésica, por tanto, afectiva, para ganar un umbral de interacción ético propiamente. Es ahí en donde el niño se hace él mismo adulto y pasa a ser susceptible, entonces, no sólo de heredar sino de transmitir, es decir, se asumir una responsabilidad para con las generaciones futuras. Si bien Husserl ha abandonado ciertos lineamientos de un análisis de la deuda y de la responsabilidad³⁰, este análisis se encuentra en el pensamiento levinasiano de la comunidad de las prolongaciones destacadas de este nacer generativo, de donde surge, por lo demás, una concepción inédita de la temporalidad.

La responsabilidad que yo tengo respecto al otro, el cual es *eo ipso* mi prójimo, mi hermano, se formula originariamente como una deuda inmemorial: soy responsable del otro ya que ha sido contraída una deuda originaria para con él por el mero hecho —absoluto— de que él es otro, de que él es un otro, es decir, de que él lleva en sí mismo de modo esencial y singular la alteridad del otro. Como anuda inextricablemente alteridad y generatividad (especialmente *por la vía* de la paternidad y de la fraternidad), Lévinas sella juntos deuda y responsabilidad, teniendo lugar de este modo una perturbación temporal sorprendente: el nacimiento del sujeto a sí mismo, este «nacimiento latente»³¹, como él dice, es «ana-crónico». El tiempo del presente, pero también los horizontes o *éc-stasis* del pasado y del futuro, resurgen de él des-plazados: el pasado-herencia de la deuda y el futuro de la responsa-

³⁰ Cfr. especialmente los subgrupos E III y K III de los Manuscritos, de los que algunos de los últimos están editados en el volumen XXIX de *Husserliana*, publicado como volumen de complementos de la *Krisis*.

³¹ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Den Haag, M. Nijhoff, 1978, p. 178.

bilidad se ven replegados el uno sobre el otro en la fulguración de una no presencia. Mi deuda-responsabilidad para con otro es absoluta: es decir, que es otro sí mismo, originariamente oculto en el presente de la identidad de sí, el que instauro literalmente el tiempo. Más que desplazarlo, el tiempo está constitutivamente alterado: el ana-cronismo se hace dia-cronismo³². Ante un tal avance, quedan pendientes tres cuestiones: 1) si todo otro es *eo ipso* mi hermano, ¿una tal generatividad no encubre una cierta dosis de formalismo y hasta de abstracción en la aprehensión del otro? 2) Traspasando el rostro del Tercero y en la medida justa con la que instauro la ética abismal del cara a cara únicamente, ¿la ética levinasiana no permanece ella misma dependiente de su matriz dual? 3) Incluso si la alteración es un componente necesario de la generatividad temporal, ¿puede ésta fundarse exclusivamente sobre aquella?

En relación a todo esto, los análisis consagrados por H. Arendt al *ethos* del vivir conjuntamente como bien-vivir en la justicia, lo cual hace de cada uno un *co-naissanciel*, se opondrían a la dificultad de una relación intersubjetiva únicamente de cara a cara, formal y diádica, y nos harían entrar de modo decisivo en el orden de una temporalidad propiamente comunitaria. La puesta en primer plano de la pluralidad pone fin a la propia relación dual extrapolada en el tercero. Hay ahí un recurso determinante para salir definitivamente de una dualidad residual de lo individual y de lo histórico; dualidad en la que, tanto los análisis husserlianos como los heideggerianos, nos encierran en defensa propia; dualidad que inevitablemente fragiliza nuestro propósito. Pero, si con ello se alcanza efectivamente el plan de la comunidad, también se pierde con ello esto que, en el fondo, está aquí en juego, a saber, la procesualidad temporal del nacer, que Lévinas recupera, incluso si lo hace de modo unilateral, bajo el caso de la alteración interna a la dia-cronía, que Arendt convierte en una natalidad que es un ser siempre ya nacido en el mundo, un encontrarse-ahí fáctico³³. Además, el anonimato es el peligro de una tal preocupación por el pluralismo justo.

El análisis del nacer no sólo ofrece todos los rasgos constitutivos de la temporalidad generativa: a la estructura formal de reiterabilidad pasiva que se ha necesitado como auto-anticipación retroactiva y concretizada, a la cualidad de comienzo generativo, en su contenido primariamente cinestésico-afectivo debe asociársele una dimensión propiamente generacional de la que Lévinas propone su comienzo con la temporalidad dia-crónica de la deuda-responsabilidad. Un examen de la experiencia del envejecimiento nos va a permitir profundizar en la temporalidad generativa como tiempo co-generacional.

Contrariamente a la experiencia de la infancia, el envejecer sigue siendo un punto oscuro en el análisis fenomenológico. Una interpretación heideggeriana volvería a traer inmediatamente una tal experiencia a la órbita de la

³² *Le temps et l'autre*, París, P.U.F., 1983, p. 14, pp. 68 ss., pp. 85 y ss.

³³ *La condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1961.

preocupación esencial del *Dasein* como ser-para-la-muerte. Ahora bien, «envejecer» contiene otras potencialidades: 1) se envejece siempre en el espejo del otro y, más precisamente, de la generación que nos sigue; 2) el envejecimiento se inscribe en el cuerpo que, de hecho, no deja de estarse transformando, o sea, aquí, de alterarse: pero la corporeidad en cuestión es, de entrada, orgánica y espiritual; es decir, que el envejecimiento es, a la vez, fisiológico y cognitivo. Ahora bien, los dos rasgos mencionados son complementarios: el último cuestiona el contenido a la vez fisiológico, cognitivo y espiritual de la corporeidad, habitada por una alteridad interna; el primero cuestiona lo vivido carnal de la vejez en su carácter originariamente intersubjetivo, específicamente vuelto él mismo hacia el futuro generacional. Como Husserl ha mostrado con insistencia, estas dos dimensiones de la subjetividad, carnal e intersubjetiva, se dan en un único y el mismo aparecer. En este caso concreto, la experiencia de la vejez se inscribe en el marco más amplio de la captación analogizante del otro: únicamente el otro es quien me hace ver mi vejez, ya sea en el seno de una relación inter-individual, ya sea, más fundamentalmente, desde la dimensión de la co-generacionalidad. Falta dar cuenta de la experiencia que hace cada uno de la vejez en su carne, y de la manera en que esta experiencia encuentra su elucidación sobre un plan generativo comunitario.

Estos dos aspectos, así expuestos, carnal e intersubjetivo, tienen en común definir la vejez en *relación a* la juventud: 1) mi cuerpo y mi espíritu se hacen viejos porque yo no puedo realizar un cierto tipo de gestos o de actitudes que estaban en mi poder siendo joven; 2) me siento envejecer en relación a la juvenilidad de los más jóvenes. En el primer caso, mi envejecimiento me transporta a mi juventud pasada; en el segundo, me vuelve hacia la de las generaciones que suben. Por tanto, esta aprehensión del envejecimiento permanece ingenua en la oposición dual (pre-fenomenológica) sobre la que se apoya. En este sentido valen tres argumentos, que podemos presentar en un orden de radicalidad creciente: 1) cuerpo y conciencia no envejecen en mí al mismo ritmo ni de la misma manera e, incluso, a veces hay contradicción entre ellos: se puede ser «joven de espíritu» aun cuando el cuerpo está gastado; un espíritu embotado puede habitar un cuerpo terso y fresco; 2) un cuerpo en el que lo real resiste porque se debilita puede él mismo crisparse y researse, resignarse a esta friabilidad (*friabilité*); mi carne puede igualmente tirar parte de la fragilidad naciente para cultivar este estado carnal de labilidad, y hacer su cuerpo más plástico a la resistencia creciente de lo real, es decir, transformar el obstáculo al integrarlo en él, al abrazarlo; una tal actitud supone una energía del espíritu, una fuerza del alma, en suma, una conciencia vigilante, la cual hemos visto que impide, en primer lugar, un estado corporal orgánico debilitado, pero del que da testimonio corrientemente nuestra experiencia; 3) es decir, que al final hay no distinción entre lo corporal y lo concienical, en el sentido de que la conciencia lúcida actualiza la dinámica de un cuerpo que descubre en sí mismo los recursos efectivos más insospechados. Pero la no distinción en cuestión no es la decadencia

común del cuerpo y de la conciencia de la que hemos hablado en primer lugar para caracterizar el envejecimiento; corresponde a un lazo orgánico íntimo entre los dos, por el que el uno y la otra se atraen recíprocamente en un juego de reactivación y de potencialización³⁴.

La tesis es, pues, que el envejecimiento, lejos de ser una degeneración, es el testimonio primero de la vitalidad cuerpo-espíritu, es decir, de su capacidad para alterarse. La alteración no es ni degeneración ni descomposición, no es simple des-conexión neuronal entrópica, desde el momento en que la conciencia vive atenta a una tal transformación, por otra parte irremisible. El morir no sólo se ve ahí (re)integrado como dimensión constitutiva de la vitalidad, sino que la regeneración continua a la que aquí nos referimos se apoya sobre el hecho biológico —testimoniado filosóficamente desde la tercera Crítica kantiana— de la sustitución de las funciones³⁵. La organicidad, la flexibilidad intrínseca del cuerpo confieren al envejecimiento un contenido primario de fluidificación, es decir, de posible vitalización. Lejos de confirmar una temporalidad de irreversibilidad, el envejecer ofrece más bien la posibilidad de vivir el tiempo bajo el signo de lo in-esperado: puesto que el cuerpo no deja de reservarnos sorpresas, se le ve moverse, se le siente transformarse, tienen lugar sus alteraciones sin poder en absoluto pre-determinarlas, anticiparlas totalmente. Además, se puede estar atento a lo inesperado de una alteración del cuerpo —de una mutación ínfima— y, sin duda, esto es ya mucho.

En relación a esto, el análisis lévinasiano de la fatiga del cuerpo³⁶, sin estar ésta religada en ningún momento al fenómeno del envejecimiento, ofrece numerosos aspectos de esto y, en este sentido, sirve de testimonio del descanso (la détente) que es inherente al cuerpo debilitado. Si hay en la fatiga, endurecimiento, embotamiento, encogimiento psicológicos, también hay una «relajación», y este abandono, este dejarse ir, convierte desde este momento la fatiga física en una falta de fuerzas cuya «dulce apatía» es, dirá Lévinas, ontológica, apatía que él denomina igualmente «pereza»³⁷. Ahora bien, el descanso que conoce el debilitado es paralelo a la plasticidad que gana el cuerpo que se va envejeciendo. El envejecer nos presenta, pues, en la vertiente corporal-cognitiva hasta aquí examinada, una temporalidad de la alteración inesperada y, a pesar de todo, anticipable, que se inscribe

³⁴ Cfr. *Le vieillissement cognitif* (bajo la dirección de M. Van der Linden y de M. Hupet), París, P.U.F., 1994, libro que, centrado en el estudio de la percepción, desenmascara en última instancia la ingenuidad de una comprensión unilateral —deficitaria— del envejecimiento en términos de declive ineluctable, y que insiste haciendo esto no sólo sobre «la optimización del funcionamiento cognitivo de la persona de edad» (Cap. X, p. 329) sino incluso sobre «la plasticidad funcional» (pp. 350-353) que se deriva de él.

³⁵ *Op. cit.*, p. 333.

³⁶ *De l'existence à l'existant*, París, Vrin, 1986, pp. 41 y ss. Hay muchos títulos, se podría realizar un análisis comparable sobre el cuerpo enfermo. En relación a esto, *La mort intime* de M. De Hennezel, París, Laffont, 1995.

³⁷ *Op. cit.*, p. 38. Cfr. también J.-L. Chrétien, *De la fatigue*. Ambos hacen aparecer la fuerte ambivalencia de la fatiga.

formalmente en el marco de la dia-cronía, ya tematizado a propósito del nacer.

El segundo punto concierne a la intersubjetividad constitutiva del envejecimiento. La conciencia de envejecer no se obtiene sólo de nuestra propia evaluación, sino sobre todo de la manera en que los más jóvenes nos perciben. También esta intersubjetividad es, de entrada, comunitaria y generacional. También se tiene una conciencia intermitente del envejecimiento, que corresponde igualmente a las fases cíclicas de la situd del ser constitutivo de la conciencia. Se envejece, y el cuerpo decae si, paralelamente, la conciencia desarrolla una lasitud general ante la vida. Pero el cuerpo que va envejeciendo gana en agilidad fluida desde que yo me estimo a mí mismo en relación a los otros. Con todo, sería necesario distinguir en este estado entre esclerosis y senescencia confirmando sólo a esta última la posibilidad de una maduración sinónima de re-vitalización. La temporalidad de lo vivido del envejecimiento reposa, a la vez, en la estructura de la reiterabilidad pasiva de la que hablábamos y en una radical discontinuidad de las fases y de los umbrales de la vejez: por un lado, no dejo de envejecer, incluido yo mismo en este envejecimiento, ya que en cada instante abandono algo de mí mismo, por lo que en el envejecer —que es de lo que queremos persuadir— anticipo perfectamente un morir; por otro lado, veo, de este modo, mi envejecimiento sin tener de él en todo momento una vivencia consciente y hasta reflexiva; pues esta discontinuidad impone umbrales que, en tanto que tales, no son previsibles. La temporalidad del envejecimiento es una temporalidad de la sorpresa en la irreversibilidad, en la que otro —de la generación futura— juega un papel constitutivo: con cada sorpresa, otro está ahí para revelarme ante mí mismo mi vejez. En suma, otro instaure la sorpresa misma del envejecimiento vivido como tal. El carácter propiamente co-generacional del envejecimiento sostiene la intersubjetividad futura que yo mantengo con las generaciones que me siguen, lo que, al contrario que en la infancia al analizarla en el espejo de la herencia sedimentada, subraya la dimensión de sorpresa mucho antes sin duda que la de la anticipación. La generatividad temporal del envejecer contiene, pues, 1) la vitalidad que busca en cada instante de sorpresa ante el envejecimiento, 2) en la que se revela mi ser envejecido con respecto al otro generacional que la ha hecho surgir. Desde uno al otro aspecto se desprende la posibilidad de un tránsito de una ontogénesis a una filo-génesis. Sin duda es ahí en donde se abandona definitivamente lo individual para ganar lo comunitario. A. Schütz, más que ningún otro, ha recuperado con agudeza las relaciones entre generaciones y la temporalidad comunitaria que depende de esto. Al distinguir en ellas el *Vorswelt* de la generación pasada, el *Mitwelt* de los contemporáneos y el *Nachwelt* de la generación futura, ha intentado insertar la generatividad en un contexto de entrada comunitario³⁸. «Envejecemos juntos»: el carácter lapidario de una

³⁸ A. Schütz, *Collected Papers*, II, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.

tal fórmula da un lugar al envejecer en el ser-juntos. Sin embargo, como H. Arendt, Schütz tiende a contar con un modo de ser común, vivido en común, más que a contar con la cima enigmática y problemática de una intesubjetividad futura, abierta e indecisa.

Recuperar la experiencia del envejecimiento como una renovación, y hasta como un parto nos permitiría superar bastante la paradoja (de la inversión) en el límite de la especulación para poder atestiguar fenomenalmente si no se conocían tantos testimonios de ancianos-sabios, a veces identificados con el tipo de «anciano recién nacido». Cuando se dice que los viejos vuelven a la infancia, no creemos que se hable correctamente. Los aparentemente opuestos coinciden, no en una irresponsabilidad y una inacción comunes, frecuentemente corroborado esto por la equivalencia trazada entre senilidad e infantilidad, sino en una vitalidad cuyo frescor se mide por su gratuidad, por su ausencia radical de finalidad. En relación a esto, el dinamismo activista del adulto —tan valorizado hoy en día— aparece rígido y fuente de tensiones, de crispaciones, generador de muerte, por el hecho de su *determinación* permanente por los objetivos. Al igual que la actividad del niño y la del anciano no son una acción acabada, es decir, cerrada, sino un actuar gratuito y observador, tampoco su responsabilidad es una defensa militante de causas, sino una atención vigilante y no focalizada.

Por esta razón, los *oxymores* del niño viejo y del anciano recién nacido³⁹ participan de esta recalificación de la temporalidad de la irreversibilidad en un tiempo en el que lo in-esperado, la sorpresa, pueden alterar en cada instante la determinación de los acontecimientos. Al mismo tiempo, esta sorpresa singular constitutiva del tiempo en cuestión no depende pura y simplemente de una contingencia, en la medida en que habrá podido ser anticipada en su forma general.

La temporalidad generativa, en su doble determinación como tiempo del nacer y como tiempo del envejecer, interrumpe la irreversibilidad por una reiterabilidad pasiva concretizada en retro-acción anticipada; se caracteriza de manera específica por 1) lo que hemos denominado «el inter-nacer» de la deuda y de la responsabilidad, 2) la vitalidad del envejecer en el espejo en la intersubjetividad futura.

³⁹ Respectivamente la figura de Jesús y la de Lao-Tseu.

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

Didier Franck
Universidad de Tours

Die Phaenomenologie ist vielleicht die brauchbarste, und umfassendste Wissenschaft¹.
Novalis

«Más allá de la fenomenología» ¿qué quiere decir? Y en principio ¿qué es la fenomenología o qué es preciso entender bajo este rótulo cuya formación es tan tardía? Por qué movimiento, según qué lógica, en virtud de qué necesidad la fenomenología debería ser llevada más allá de ella misma y, por otro lado, cuál podría ser el término o la denominación para un movimiento así teniendo en cuenta que la fenomenología afirma y mantiene que no hay nada más allá de los fenómenos. «No buscamos nada más allá de los fenómenos», ya advertía Goethe; «ellos son por sí mismos la teoría».

Este impedimento no es, sin embargo, más que el reverso de una obligación. Si los fenómenos no pueden ser sobrepasados conviene, por el contrario, buscar cuáles son y qué es lo que son. Tal es, en su acepción más general, la tarea que se le asigna a la Filosofía desde que se denomina fenomenología y que Husserl, quizás más que ninguno, ha intentado realizar. ¿Lo ha conseguido? Mientras que esta pregunta permanezca sin respuesta, mientras que, llegado el caso, ignoremos los límites de la fenomenología trascendental y constituyente, toda tentativa de exceder esta última no dará lugar más que a falsas salidas.

Al introducir a la fenomenología pura en tanto que «ciencia fundamental de la Filosofía» y para hacer resaltar su novedad más que su posición excepcional, comienza Husserl por subrayar que el título de «ciencia de los fenómenos» se aplica a todas las ciencias de la realidad. Es por eso por lo que la Psicología estudia los fenómenos psíquicos, la Física tiene por objeto los fenómenos naturales y la Historia los fenómenos históricos. Después de lo cual, precisa: «Por diferente que sea, en estas locuciones, el sentido de la palabra fenómeno y cualesquiera que sean las significaciones que todavía pudiese tener, es seguro que la fenomenología se dirige del mismo modo a todos estos ‘fenómenos’ y según todas las significaciones del vocablo: pero lo hace en una actitud distinta, actitud en virtud de la cual cada uno de los

¹ *Das Allgemeine Brouillon*, n° 792, in *Werke*, herausgegeben von H. J. Mähl, Bd. 2, p. 665.

sentidos del fenómeno que nos presentan las ciencias y con los que estamos familiarizados está modificado de un modo determinado»². ¿En qué difiere, pues, la actitud fenomenológica de la actitud científica? ¿Por qué modificación el fenómeno puede recibir en su acepción científica un sentido propiamente fenomenológico? Y, sobre todo, ¿cuál es la naturaleza del vínculo entre subjetividad y fenomenalidad si el sentido de la segunda varía en función de las actitudes adoptadas por la primera?

Comencemos por caracterizar la actitud científica de la que la fenomenología trata de desprenderse y de hacer esto tomando como ejemplo la Psicología. La Psicología es una ciencia experimental que lleva a los hechos o a los acontecimientos reales. ¿Qué quiere decir esto más que el que los fenómenos con los que trata se inscriben en el mundo espacio-temporal regido por la causalidad? La Psicología supone así la existencia real del mundo al que pertenecen la totalidad de los fenómenos, los cuales ni conoce ni podrá conocer jamás. Con independencia del rigor que tenga, la Psicología —y esto al final vale para todas las ciencias regionales— presupone el mundo como el propio suelo de su actitud. ¿Qué quiere decir aquí presuponer? Presuponer el mundo, no es, únicamente tenerlo por real sino algo más; pero, sobre todo, tener el sentido mismo de esta realidad por claro y distinto; brevemente y para hablar como Descartes, inscribir la existencia y la realidad en la lista «de las nociones que son tan claras en sí mismas que se las oscurece al querer definir las»³. Desde entonces, mientras que el sentido de ser del mundo al cual se refieren de una manera u otra todos los conocimientos científicos permanezca oscuro, la Filosofía que tiene en él su fundamento último no dejará de ser una proyección de la sombra del escepticismo. Este presupuesto del mundo es, pues, un relajamiento de la razón y si Europa es el nombre geográfico de la racionalidad filosófica, es decir, de una fundación absoluta de todo conocimiento posible, entonces es verdad que «la fatiga es el más grande peligro que amenaza a Europa».

¿Cómo superar esta fatiga que Husserl califica también de «peligro de los peligros»?⁴. Puesto que el peligro concierne a la idea misma de ciencia, sólo una reapropiación de esta última por ella misma será capaz de salvarnos. Pero ¿qué hay que entender por esto sino un retorno sobre sí y hacia sí, un retorno de la ciencia a lo que le es más propio? Si lo propio de toda ciencia, por tanto de la Filosofía, es ser metódica, si sólo es el método el único garante de la cientificidad, ¿no es entonces por la puesta en obra de «el archimétodo de todos los métodos filosóficos»⁵ por lo que la razón podrá recuperar su forma y vencer su fatiga? El método de los métodos ¿no res-

² *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Bd. III, p. 3.

³ *Les principes de la philosophie*, I, § 10.

⁴ *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, p. 348.

⁵ Manuscript C 2 II, p. 7.

ponderaría así al peligro de los peligros, hábida cuenta de que «la verdadera Filosofía es la misma cosa que el verdadero método»?⁶.

La reducción fenomenológica es el único método verdadero que puede encaminar a la verdadera Filosofía, es decir a una Filosofía que al final ha reconocido en la Filosofía a su ciencia fundamental, la ciencia de su fundamento. Es preciso insistir en ello desde ahora: más allá de la fenomenología no puede dejar de significar más allá de la Filosofía y, si esta última se confunde con la metafísica, sobrepasar la fenomenología viene de nuevo a ser ir más allá de la propia metafísica que la fenomenología está interesada en restablecer en su verdad de origen⁷.

¿Qué es, pues, eso de la reducción fenomenológica? La puesta en suspenso, la puesta fuera de circuito de la tesis del mundo. Es decir, ¿cómo una tal puesta fuera de juego es posible y a qué determinación del fenómeno conduce? Presuponer el mundo, esto es *ante todo* ponerlo como real: «encuentro constantemente presente ante mí una única realidad espacio-temporal, a la que pertenezco yo mismo del mismo modo que todos los demás hombres que se encuentran en ella y que dan cuenta de ella de la misma manera. Como ego despierto y en una experiencia coherente jamás interrumpida, encuentro la ‘realidad’ (*Wirklichkeit*), la palabra ya lo dice, como *pre-existente* y *yo la acojo tal como se da a mí, igualmente existente*. Toda puesta en duda y todo rechazo de las donaciones del mundo natural no cambia nada la *tesis general de la actitud natural*. ‘El’ mundo en tanto que realidad está siempre ahí, todo lo más está aquí o allí ‘de un modo distinto’ a como yo lo presuponía y por mucho que sea necesario, por así decir, borrar de él esto o aquello otro en calidad de ‘apariencia’ o de ‘alucinación’, es siempre en relación al mundo —en el sentido de la tesis general— como se es existente»⁸. La tesis del mundo evidentemente no es un acto de juicio dirigiéndose hacia la existencia real del mundo sino el carácter más general de la conciencia o de la donación empírica del mundo. Es decir que, por un lado, la tesis del mundo no es una tesis entre otras sino la tesis de las tesis puesto que pone el suelo de todo juicio o de toda tesis articulada y, por otro lado, la tesis del mundo es el hecho de la conciencia. Surgen entonces enseguida las siguientes cuestiones: ¿la tesis del mundo es o no es únicamente la obra de la conciencia? ¿La realidad del mundo significa la independencia ontológica de este último con respecto a toda conciencia en general o es la operación de una conciencia trascendente al mundo? Bien entendidas, estas dos cuestiones convergen sobre la de la fenomenalidad porque si la tesis del mundo debería ser producida por la conciencia, el mundo, es decir, la totalidad de lo existente, a la inversa: no sabría ser más que el fenómeno global de esta conciencia.

Puesto que se trata de elucidar la existencia como carácter propio del mundo para la conciencia y, por consiguiente, *de buscar el sentido de lo que*

⁶ *Id.*, p. 439.

⁷ Cfr. *Cartesianische Meditationen*, § 60.

⁸ *Ideen...*, § 30.

siempre ha sido encontrado en y por la experiencia de esta conciencia, no hay otra vía o método a seguir que el que consiste en replegarse sólo sobre la conciencia, poniendo fuera de juego el carácter de realidad trascendental con el que el mundo le es presente de modo natural, y esto a fin de examinar si y como la conciencia así entendida es capaz de conferir al mundo que se le aparece este sentido de realidad con el que se le aparece. ¿Es esto posible? ¿La duda cartesiana no permite responder a ello en sentido afirmativo? Sin embargo, si dudar es tener por incierto, esta duda implica dos momentos distintos: 1) la puesta en duda, que no es más que una suspensión del juicio y 2) la negación de la certidumbre que supone la anti-tesis del mundo bajo la figura de su no ser: «En la *tentativa de duda*, que se adjunta a una tesis y, como nosotros lo presuponemos, a una tesis cierta y mantenida, la ‘puesta fuera de circuito’ se realiza en y con una modificación por antítesis, a saber, con la ‘suposición’ del no ser, el cual forma así el co-basamento de la tentativa de dudar. En Descartes, esta suposición prevalece hasta tal punto que se puede decir que su tentativa de duda universal es propiamente una tentativa de negación universal». Y Husserl añade inmediatamente a propósito de esta suposición del no ser: «Hacemos aquí abstracción de ella...»⁹. Si Husserl no retiene de la duda cartesiana más que el momento de la puesta fuera de juego es porque únicamente suponiendo el no ser o la no *realidad* del mundo, Descartes continúa teniendo por inteligible, por «claro y distinto», el sentido del ser y de la realidad del mundo cuando de lo que se trata es precisamente de emprender por fin su elucidación. La reducción fenomenológica es, pues, el punto de partida de una clasificación del sentido del ser en tanto que conciencia y realidad.

¿A qué se llega una vez realizada esta puesta fuera de circuito de la tesis natural del mundo? El mundo, que no aparece más que a título de correlato intencional de la conciencia, pasa a ser puro fenómeno y éste, en su acepción fenomenológica modificada, debe ser definido como vivencia intencional de una conciencia trascendental. Si la vivencia intencional posee una estructura originaria compleja ¿es ésta una determinación suficiente? Dicho de otro modo, ¿la fenomenalidad supera por igual todos los componentes de lo vivido? ¿Cómo responder a esta cuestión sin proceder a una descripción? «Veo una cosa, por ejemplo esta caja, no veo mis sensaciones. Veo continuamente esta *única y misma* caja, sea cual sea la manera en que *ella* está girada y orientada. Tengo ahí continuamente *el mismo* ‘contenido de conciencia’ —si quiero designar el *objeto* percibido de contenido de conciencia. Con cada giro de la caja, tengo un *nuevo* contenido de conciencia —si es así como designo, en un sentido mucho más apropiado, los *contenidos vividos*. De este modo, son vividos contenidos muy diferentes y, sin embargo, es el mismo objeto el que es percibido. De este modo, y para hablar de modo general, el contenido vivido no es él mismo el objeto percibido»¹⁰. ¿Qué supera esta simple descripción? En principio, ésta muestra que lo vivido es sensación o, más pre-

⁹ *Id.*, § 31.

¹⁰ *Logische Untersuchungen*, V, § 14, p. 382.

cisamente, que la sensación es el verdadero contenido de lo vivido ya que no hay diferencia entre lo que es sentido y la sensación misma. Husserl llama *data hyléticos* a estos contenidos de sensación numerosos de los que no sólo hay que mencionar los datos visuales, táctiles, etc., sino también «las sensaciones de placer, de dolor, de cosquilleo como los momentos sensibles de la esfera de las ‘pulsiones’»¹¹. La descripción muestra a continuación que los contenidos sensibles no son fenómenos —salvo al ser a su vez tomado por objeto— puesto que si yo veo la caja, no veo mis propias sensaciones. Desde el momento en que el contenido vivido no es objeto percibido, la fenomenalidad no supera el lugar hylético. ¿De dónde, pues, proviene éste? Volvamos a la descripción. Después de haber tenido que señalar que «el ser real o no del objeto carece de importancia para la esencia propia de lo vivido de la percepción y que, por lo tanto, lo vivido es percepción *de* este objeto, aparezca ya de una manera ya de otra, supuesto de tal o de tal otro modo»¹², Husserl prosigue: «que, además, en el cambio de los contenidos vividos, supongamos estar captando perceptivamente un único y mismo objeto, es esto una cosa que pertenece a su vez al dominio de lo vivido. Vivimos la «conciencia de la identidad», es decir, este presupuesto de captar la identidad. ¿Qué es lo que está en el fundamento de esta conciencia? ¿No conviene responder que hay ciertamente, de una y otra parte, contenidos de sensación diferentes pero que son captados [interpretados], aperecidos, según ‘el mismo sentido’ y que *la aprehensión según este ‘sentido’ es un carácter de lo vivido que, él solo, constituye ‘la existencia del objeto para mí’*»¹³. Si la presencia del objeto reemplaza a una donación de sentido, a una interpretación, es preciso entonces tomar nota de la fenomenalidad teniendo en cuenta este acto sin el cual, propiamente hablando, nada aparece. El aparecer del objeto reside exclusivamente en el carácter fenomenológico de una aprehensión que anima o interpreta las sensaciones y sólo las vivencias portadoras de intencionalidad son factores de fenomenalidad. Husserl llama *morphé* al momento propiamente intencional de lo vivido concreto responsable de la fenomenalidad. El conjunto de las relaciones diversamente estratificadas entre *hylé* y *morphé* define, entonces, el dominio de la constitución de las objetividades, dominio coextensivo a la fenomenología misma puesto que Husserl afirma —es ésta una tesis sobre el ser en general— que «todo existente está constituido en la subjetividad de la conciencia» o, incluso, que «todo existente es el índice de un sistema subjetivo de correlación»¹⁴. A la pregunta: ¿qué hay que entender por fenómeno? Husserl responde, pues, finalmente que ser fenómeno es ser constituido por una subjetividad fluyente a la que pertenecen la *hylé* sensible y la *morphé* intencional.

¹¹ *Ideen...*, § 85.

¹² *Logische Untersuchungen*, V, § 14, p. 382. Esta frase es un añadido de la segunda edición contemporánea de las *Ideen...* I.

¹³ *Id.* La palabra insertada entre corchetes ha sido suprimida en la segunda edición.

¹⁴ *Formale und transzendante Logik*, § 94, y *Krisis...*, § 48.

Esta determinación husserliana de la fenomenalidad genera, no obstante, un grave problema que Husserl, evidentemente, no deja de reconocer. En efecto, el esquema general de la constitución que acabamos de describir es el único que puede definir la fenomenalidad por mucho tiempo. Si los fenómenos son múltiples, la fenomenalidad es única. Ahora bien, no toda constitución obedece a la relación aprehensión-contenido de aprehensión, a la relación hylemórfica. Desde el parágrafo 85 de *Ideen...* consagrado a la *hylé* y a la *morphé*, Husserl indica que esta distinción pierde toda pertinencia desde el momento en que se trata de describir «las profundidades oscuras de la conciencia última que constituye toda temporalidad de lo vivido», desde el momento en que se trata de la conciencia de tiempo la cual, «en cierto sentido profundo y totalmente específico, se constituye y tiene su fuente originaria en un absoluto definitivo y verdadero»¹⁵, en suma, desde el momento en que se trata de lo absoluto fenomenológico. ¿No es esto apartar de un mismo golpe la fenomenalidad de la constitución?

Husserl no ha pensado esto jamás, y se ha esforzado infatigablemente en describir la autoconstitución de la conciencia, del ego y del tiempo. ¿Cuál es la dificultad esencial a la que está expuesto el análisis de la autoconstitución de la conciencia íntima del tiempo? Si la constitución debe definir *absolutamente* la fenomenalidad, todo —inclusive incluyendo la propia *hylé* temporal— debe ser constituido. Pues, de modo general, la *morphé* intencional se aplica a una *hylé* privada ella misma de sentido y, por tanto, la segunda debe preceder a la primera. Desde el momento en que se trata de describir la constitución de la *morphé* temporal, es decir, de la *morphé absoluta*, desde el momento en que se trata de volver a captar la intencionalidad originaria y el origen último de la intencionalidad, no hay otro punto de partida posible más que la *hylé* temporal *absoluta*. Dicho de otro modo: al buscar el origen constituyente de la conciencia del tiempo en la *hylé*, Husserl necesariamente apunta hacia la resolución de la oposición de la *hylé* y de la *morphé* constituidas en el seno de una archi*hylé*, intenta derivar la *morphé* a partir de la *hylé* originaria. Pero cae, entonces, en una obligada doble contradicción ya que le es preciso, simultáneamente, describir la constitución de la *morphé* a partir de la *hylé* y de la *hylé* originaria misma; en una palabra, le es preciso reducir el retraso esencial de la *morphé* sobre la *hylé*. Piensa llegar a ello reconociendo en «la archi-impresión lo absoluto no modificado, la archifuentes de toda conciencia y de todo ser ulteriores»¹⁶.

¿Es esto defendible? Nos encontramos aquí ante varias cuestiones. 1) Es posible salir del círculo vicioso del que el propio Husserl ha dado la fórmula al precisar en un manuscrito de 1932: «necesito dos cosas, por una parte el campo fluyente de las vivencias en el interior del cual hay constantemente un campo de impresiones originarias que se desvanecen en la retención y, antes, en la protención y, por otra parte, el ego que está afectado y motivado

¹⁵ *Ideen...*, § 81.

¹⁶ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 31.

para la acción (desde ese campo). Pero, añadía, el *archi-impressionel* no es una unidad aperceptiva, algo noemático [es decir, constituido] salido del ego y la pregunta correspondiente ¿no reconduce siempre a una unidad aperceptiva?»¹⁷. 2) Al tener toda impresión, por esencia, una dimensión intensiva, ¿la fuerza no debe pertenecer a la intencionalidad y a la fenomenalidad? En efecto, si la *morphé* intencional surge de la *archi-hylé*, ya no es posible, como lo hacía Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, «atribuir todas las diferencias de intensidad, en primer lugar y con toda propiedad, a las sensaciones fundadoras y, en segundo lugar, a los actos concretos, a saber, en la medida en que su carácter concreto global es determinado por las diferencias de intensidad de su fundamento de sensación. Las intenciones de actos (...) estarían ellas mismas desprovistas de intensidad»¹⁸. Desde que la *morphé* proviene de un flujo hylético cuya intensidad está esencialmente diferenciada, es necesario o bien atribuir una intensidad a la intencionalidad o bien, al contrario, explicar cómo la intencionalidad nivela e iguala las diferencias de intensidad. Pero en este último caso y teniendo en cuenta el hecho de que todo análisis constitutivo parte de lo constituido, el acceso a las diferencias de intensidad propias de las sensaciones llegaría a ser de hecho imposible. Por tanto, sólo queda, hacer constitutivamente inteligible la intensidad de la intencionalidad, lo que Husserl, según parece, no ha hecho jamás. 3) ¿Se puede, en fin, asimilar la fenomenalidad a la única sensación originaria si la sensación en tanto que tal no es separable en absoluto y supone el cuerpo (*Leib*)?; dicho de otro modo, ¿si la corporeidad está en el fondo de la sensación como su acontecimiento propio?¹⁹.

Examinemos cada una de estas cuestiones. Al esforzarse en derivar la forma de la materia o el sentido de lo sensible, el análisis de la archiconstitución se encuentra atrapado en un círculo. No obstante, la circularidad depende aquí de la comprensión de lo dado sensible como materia y de la sensación como esencialmente privada de pensamiento. ¿Esta determinación está fundada sobre una descripción suficiente? Decir que la sensación posee una magnitud intensiva esto equivale a decir que nuestra sensibilidad funciona en el interior de un quantum determinado. Pero de dónde recibe este quantum su determinación sino de nuestras condiciones de existencia, ya que hay que tener en cuenta que los sentidos demasiado agudos o mucho menos agudos ponen nuestra existencia en peligro. En otras palabras, si la intensidad de nuestras sensaciones es prescripta por nuestras condiciones de existencia y ya que estas condiciones prescriben las leyes bajo las que podemos ver y tocar *lo que vemos y tocamos como lo vemos y tocamos*, es por esto por lo que *vale* más, para nuestra propia conservación, que tengamos

¹⁷ C 7 I, p. 18.

¹⁸ *Logische Untersuchungen*, V, § 15, pp. 396 y ss. En la segunda edición, Husserl añadía: «Serían precisos aquí análisis más minuciosos».

¹⁹ *Ideen... II*, Husserliana, Db. IV, p. 153, y Levinas «Intentionnalité et sensation» in *En découvrant l'existence...*, p. 162.

tal *grado* de sensibilidad mejor que otro. Nuestras sensaciones están regidas por *juicios de valores* que las impregnan de un extremo a otro y no hay nada menos ciego que una sensación. Al notar que «en todas las sensaciones hay ciertas *evaluaciones*»²⁰, Nietzsche no contradice únicamente a Kant, para quien sólo la *cantidad* intensiva de la sensación puede ser conocida *a priori* —puesto que un valor, es decir, una *cualidad* de la sensación, pasa a ser cognoscible *a priori* por estar esencialmente ligada a la cantidad—, sino incluso a Husserl, ya que la sensación indisociable de una evaluación pasa a ser un fenómeno «moral», por lo tanto, intelectual.

La respuesta así aportada a la primera cuestión permite igualmente responder a la segunda. En efecto, si la sensación es ya siempre, en tanto que magnitud intensiva, un pensamiento, dicho de otro modo, si, en la sensación, la fuerza jamás va sin un pensamiento (es decir, sin una forma) que la dirige y fija el grado mismo de su intensidad, como contrapartida es necesario admitir que esta intensidad es inseparable del pensamiento y que la intencionalidad no sabría ir sin intensidad. Una vez abandonado el concepto de pura materia sensible, una vez levantada la limitación del concepto de sensibilidad a sólo los *datos* de sensación supuestos incuestionables, ya no hay ningún impedimento para el reconocimiento de la intensidad de la intencionalidad, intensidad sin la cual sería, por ejemplo, absurdo hablar de una fatiga de la razón que es, llamémosle así, una estructura de la subjetividad trascendental constituyente.

Pero el tomar en cuenta la intensidad de la intencionalidad ¿no modifica la naturaleza misma de la subjetividad? ¿Se puede continuar hablando de intencionalidad? La intencionalidad, es la conciencia de ... y lo que es esencial en ella es la transitividad (*transitivité*) de la relación con... Asimismo, para explicar la intensidad de la intencionalidad y resolver el problema de la constitución originaria sin renunciar a la propia constitución en provecho de un dato de hecho inconstituyente, sin renunciar, por consiguiente, al principio mismo del conocimiento fenomenológico —lo que no implica evidentemente que la fenomenología sea la última palabra de toda Filosofía—, es, así pues, necesario 1) concebir esta transitividad a partir únicamente de las intensidades y 2) conducir a ello a la conciencia. Pero ¿es esto posible, y cómo lo es? Vayamos de nuevo más directamente al análisis husserliano de la temporalidad que no es otra, según Heidegger, que una elucidación del ser de la intencionalidad misma.

«Sentir, declara Husserl, es lo que nosotros tomamos por la conciencia originaria del tiempo»²¹. ¿Qué quiere decir sino que la sensación es el modo de donación del ahora originario? «La impresión originaria tiene por contenido lo que significa la palabra ahora en la medida en que es tomada en el sentido más riguroso»²². Pero la sensación o puro ahora no puede dar acceso

²⁰ 1884, 27 (63).

²¹ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Beilage III.

²² *Id.*, § 31.

al tiempo más que dando ella misma acceso a otra sensación, es decir, a un otro ahora. ¿Cómo es esto posible? ¿De dónde viene eso de que la sensación en tanto que tal se remite a otras sensaciones o, lo que viene a ser lo mismo, de dónde viene eso de que la sensación pueda alterarse? «La sensación es la conciencia representativa del tiempo»²³. Al calificar temporalmente la conciencia originaria del tiempo, esta fórmula, que concentra toda la dificultad, significa en primer lugar que la sensación no sabría ser sensación de sí para sí sin presentarse a sí o, incluso, que la sensación no sabría ser conciencia originaria del tiempo sin presentarse a ella misma. Pero ella permite después responder a la cuestión de la alteración de la sensación. En efecto, la sensación ¿cómo podría presentarse a ella misma sin dirigirse a sí misma, en suma, sin una cierta luxación del sentido en relación al sentir, sin una parada (*relache*) del sentir retardando lo que él siente, sin un ínfimo desfase (*déphasage*) que es otra sensación distinta, y sin el intervalo en el que reside a la vez el origen del tiempo y de la intencionalidad? Sin duda, este análisis contradice la propia posibilidad de una impresión originaria *si se entiende de ese modo la simultaneidad absoluta del sentido o del sentir*. Pero la archi-impresión así comprendida ¿puede ser una donación fenomenológica si para verla y pretender enfocarla es necesario, en primer lugar, disociarla de ella misma? Tan necesaria como sea para la descripción de la constitución temporal del dato de sensación, la archi-impresión —«aparición sin aprehensión»²⁴— se mantiene sin aprehensión, carece precisamente de aprehensión, es fenomenológicamente inaccesible e indescriptible.

Husserl ha denominado retención la modalidad de la desconexión (*découplage*) de la sensación entre un sentir y un sentido. La visión de la sensación se separa de la sensación vista reteniéndola de tal modo que la sensación vista pueda *presentarse* a la visión de la sensación —«el presente nace siempre del pasado»²⁵, señala— y esta diferenciación ínfima en la que según la expresión de Levinas «visión y acontecimiento coinciden»²⁶ es el tiempo y la conciencia del tiempo, la fuente común del tiempo y de la intencionalidad, en suma, la fenomenalidad.

Este análisis de la conciencia de tiempo se despliega en el espacio de la vida trascendental. «La conciencia despierta, la vida despierta es un vivir-al-encuentro de ... (*ein Entgegenleben*), una vida que, desde el ahora, vive para el reencuentro del nuevo ahora. (...) Pero la mirada del ahora sobre el ahora nuevo, esta transición es algo originario, que sólo despeja el camino (*den Weg ebnet*) a las intenciones de experiencias por venir. Decía: esto pertenece a la esencia de la percepción; mejor digamos: esto pertenece a la esencia de la impresión»²⁷. En otras palabras, la vivacidad de la sensación

²³ *Id.*, Beilage III.

²⁴ *Id.*, Beilage VI.

²⁵ *Id.*, Beilage III.

²⁶ «Intentionnalité et sensation», en *En découvrant l'existence...*, p. 153.

²⁷ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewusstseins*, Beilage III.

reside en su transitividad y esta transitividad es el origen de la intencionalidad. Pero si Husserl *describe* el carácter transitivo de la sensación, no *explica* la propia posibilidad de esta descripción. Ahora bien, aquí, a propósito del origen de la intencionalidad, evidentemente ya no es posible mantener el modo de donación para la instancia de descripción pues hablar de «modo de donación» esto ya es suponer una visión y la intencionalidad cuando de lo que se trata es de describir su origen. En el nivel de lo absoluto fenomenológico, de lo que hace posible toda descripción, ya no se puede hacer un llamamiento a los recursos de la descripción, ya no se puede poner en obra el principio fenomenológico y descriptivo fundamental según el cual el modo de donación revela el ser de lo donado. Se trata, entonces, de explicar la transitividad de la sensación a partir de la sensación misma.

Pero ¿qué hay que entender por «la sensación misma»? La sensación es una vivencia. Husserl distingue dos clases de vivencias: «Todas las impresiones se constituyen en la conciencia originaria, los contenidos primarios como los fundamentales: los unos son los actos, son conciencia de... son vivencias que poseen la ‘relación con alguna cosa’, los otros no. El color sentido no tiene relación con ninguna cosa». Al final de esta frase, Husserl añade la nota siguiente: «En la medida en que se tiene el derecho de caracterizar como acto la conciencia originaria, el propio flujo que constituye el tiempo inmanente así como las vivencias que le pertenecen, y de dividirla según las unidades y los actos, se podría y debería decir: un acto originario o un encadenamiento de actos originarios constituye las unidades, las cuales ellas mismas son o no actos. Pero esto suscita dificultades»²⁸. ¿En qué consisten éstas? El problema está en comprender en qué sentido la conciencia originaria, es decir, la sensación, puede ser calificada de acto desde el momento en que, a propósito del propio término de *acto*, Husserl desde las *Investigaciones Lógicas*, ha tenido cuidado de avisar «que no es necesario pensar en el sentido originario del término *actus* y que «la idea de actividad debe quedar absolutamente excluida de él»²⁹. Si nada impide acordar para la impresión originaria una dimensión de actividad cuya exclusión no concierne más que a las *unidades constituidas* que por ellas mismas pueden ser o no intencionales, ¿cuáles son, entonces, los motivos que, a pesar de la precedente puesta en guardia, autorizan a Husserl a calificar la impresión originaria de acto? ¿Son propiamente *fenomenológicos* o, al contrario, impropios en la fenomenología? La pregunta se plantea en la exacta medida en que, frente a la impresión originaria, Husserl experimenta la falta de un nombre propio y reconoce no poder recurrir más que a imágenes o a metáforas. Por ejemplo escribe: «La impresión es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria, esto a partir de lo que se engendra continuamente todo lo demás. Pero ella misma no es engendrada, no nace como cualquier otra cosa de algo engendrado, sino que surge *por génesis espontánea*».

²⁸ *Id.*, § 42 y nota; Cfr. *Logische Untersuchungen*, V, § 30.

²⁹ *Logische Untersuchungen*, V, § 13.

nea, es generación originaria. Si esto significa: continuamente se forma en el ahora, el cual se modifica en no-ahora, un ahora nuevo; o bien se engendra, surge archi-súbitamente una fuente, entonces esto son imágenes»³⁰. O más aún: «No podemos expresarlo de otro modo más que diciendo: este flujo es alguna cosa que denominamos así *después de que esté constituido*, pero no es nada temporalmente «objetivo». Es la *subjetividad absoluta* y tiene propiedades absolutas de alguna cosa que es necesario designar *por la imagen* de «flujo», algo que surge «ahora», en un punto de actualidad, en un punto-fuente originario, etc. (...) Para todo esto carecemos de nombres»³¹.

¿Qué significa esta manera de decir y desdecir? Husserl no sólo califica la impresión originaria de viviente sino también la vida de creación originaria (*Urschöpfung*) y continua. ¿No es esto subrayar la infatigable *actividad*, el carácter de Fénix?³². ¿Qué otra cosa puede ser, cómo la sensación podría ella misma ir al encuentro de... y «allanarle el camino a las intenciones de experiencia», es decir, a la intencionalidad objetivante, sin desplegar una cierta fuerza? No obstante, los nombres de «flujo», de «vida», de expresiones tales como «del ahora que se modifica en un no-ahora surge archi-súbitamente un nuevo ahora», por los que Husserl apunta hacia la descripción de lo absoluto fenomenológico, no son ni nombres ni expresiones fenomenológicas propiamente. ¿Por qué? El propio Husserl da la razón de esto cuando concede no poder nombrar la fuente más que a partir de lo que se deriva de ella y no poder nombrar la constitución en el sentido verbal más que a partir de lo constituido en sentido nominal. En otras palabras, Husserl no puede nombrar la archifenomenalidad ni concebirla si toda nominación es una interpretación y no hay nombre propiamente fenomenológico para el absoluto fenomenológico y para la propia fenomenología. Tal es la razón última por la que la fenomenología trascendental trabaja sobre su más allá y por la que, según la expresión de Novalis y a condición de subrayar el adverbio de duda, «la fenomenología es *quizás* la más útil y la más vasta de las ciencias».

¿Es esto decir, por tanto, que lo que es fenomenológicamente innombrable lo sea absolutamente? Husserl, acabamos de verlo, admite que la fuerza pertenece a esta «vida fluyente» de la que provienen juntos el tiempo y la

³⁰ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Beilage I.

³¹ *Id.*, § 36.

³² Después de haber advertido que «el peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio», Husserl terminaba la conferencia de Viena con estas palabras: «En tanto que 'buenos europeos', luchemos contra este peligro de los peligros con aquello valentía que no se arreda ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el Fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal». Rendida cuenta del hecho de que el espíritu debe ser entendido aquí en un sentido intencional y que la intencionalidad se funda en el presente viviente, el carácter de Fénix resucitado debe ser el de ahora. Cfr. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, p. 348.

intencionalidad. Pero jamás o casi nunca ha hecho de esto el tema de un análisis. ¿Por qué: o por qué *casi*? Si bien nadie puede saltar por encima de su sombra, siempre sigue siendo posible reconocer pacientemente la demarcación de ella, su límite. Y Husserl —en esto reside su extraordinaria probidad— frecuentemente, muy frecuentemente, ha podido y sabido dejar aflorar posibilidades que, de hecho, no podía dejar que se le escaparan. ¿Es este el caso y nos ha indicado la dirección al permitir acceder a la dimensión para la cual «carecemos de nombres»?

Sí. Volviendo de nuevo en 1933 sobre la temporalidad, escribe: «En mi antigua doctrina de la conciencia íntima del tiempo, he tratado de la intencionalidad así exhibida precisamente como de una intencionalidad preparada en tanto que protención y modificándose en tanto que retención conservando totalmente la unidad, pero no he hablado del yo ni caracterizado una tal intencionalidad como egoica (intencionalidad del desear en amplio sentido). Más tarde, he introducido esta última intencionalidad en tanto que fundada en una intencionalidad desprovista de ego («pasividad»). Pero el ego de actos y de hábitos de actos que provienen de él ¿no está él mismo en desarrollo? No estamos autorizados u obligados a presuponer una intencionalidad pulsional universal que constituya unitariamente todo presente originario como temporalización mantenida y que impulse concretamente de presente en presente, de modo que todo contenido sea contenido de cumplimiento de la pulsión y dirigiéndose a sí ante el objeto...»³³. Reconducir de este modo la transitividad de la sensación originaria a una «intencionalidad» pulsional universal y de una cierta forma pre-temporal, ¿no es finalmente reconducir el sentido y la fenomenalidad a la fuerza y al cuerpo del que Husserl termina por hacer el sujeto original de toda intencionalidad? ¿Es esto pensable y se puede responder a esta cuestión que compromete a toda la fenomenología sin un análisis de la pulsión misma, del cuerpo pulsional mismo.

Comencemos por recordar dos cosas. 1) Husserl, lo hemos visto, inscribe los momentos sensuales de la esfera de las pulsiones entre los datos hyléticos. El presupuesto de una intencionalidad pulsional no sabría, pues, sorprender, ni podría tampoco sorprender el que «preceda» a la conciencia del tiempo, que no es más que el tiempo de la conciencia y la temporalización, ya que es en la *hylé* en donde Husserl va a re-buscar el origen fenomenológico de la temporalidad. 2) Al hablar, a propósito de la intencionalidad pulsional, de visión y de contenido de relleno (*contenu de remplissement*), Husserl reenvía a la donación intuitiva *encarnada* a la que llama el principio de los principios, donación encarnada o fenomenalidad propiamente enfática, superlativa, cuyo sentido último sugiere de este modo. Nosotros encontramos aquí, por dos veces, la corporeidad de la que ya hemos dicho que reina sobre la sensación como su acontecimiento mismo. En pocas palabras: no sabríamos separar el análisis de la pulsión del cuerpo.

³³ «Universale Teleologie», in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, tomo III, Husserliana, Bd. XV, pp. 594 y ss.

¿Qué es, pues, una pulsión? De manera general, toda pulsión es un impulso hacia alguna cosa, una fuerza ordenada y subordinada a un término u objetivo al que se orienta, hacia el que tiende toda ella por completo. En este sentido, no hay pulsión sin intención o, mejor, *la intención es un momento de la pulsión*. Sin duda Husserl ha neutralizado de algún modo esta significación de la intención pero esto es por haber concebido inicialmente toda intención a partir de la intencionalidad objetivante, y allí en donde se trata de volver a captar la constitución a partir de la intencionalidad objetivamente, nosotros podemos retirar una tal neutralización que es siempre, de este modo, una desencarnación. Sin embargo, eso hacia lo que se inclina la pulsión debe no obstante serle abierto *a priori* y apropiado *a priori*, ya que sin ello no sabría tender ni a su objeto propio ni a su propio ejercicio. Pues si sentir es estar abierto a lo que puede propiamente afectar y así abrirse a sí mismo, entonces *la sensación es un momento de la pulsión* ya que ésta, que nunca es un estado sino que siempre es un acontecimiento, llega a ser ella misma al tender a su objeto. En fin, la pulsión no es pulsión hacia algo absolutamente indeterminado sino hacia algo que le conviene. Lo dice Nietzsche: «toda ‘pulsión’ es pulsión hacia ‘algo que conviene’ y esto desde un punto de vista u otro; hay aquí una evaluación que se ha incorporado únicamente por esta razón»³⁴. Una evaluación, es decir, un pensamiento. *El pensamiento es un momento de la pulsión*. De estos tres momentos, el último es, de hecho, el primero pues la pulsión no sabría tender a un objeto más que a condición de tender a su objeto y no puede tender a su objeto sin tender al *bienestar* o a la dicha (*bonheur*) de su satisfacción.

De este modo, hemos conducido a concebir el cuerpo como una pluralidad de pulsiones. ¿Qué pasa con su unidad si lo que es bueno para una pulsión y lo que es la condición de su propia energía no sabría ser bueno para otra pulsión? ¿Qué relación tienen las pulsiones las unas con las otras? Al no ser nunca una pulsión más que un quantum de fuerza, la relación de una pulsión con otra es siempre una relación de más a menos, una relación hierática. Igualmente, cuando una pulsión se impone a las otras, no puede dejar de imponerle su propio valor y lo que es bueno para la primera pasa a ser, si no lo que es bueno para las segundas tomadas por sí mismas, por lo menos eso para lo que éstas son buenas ya que le *sirven*. Subordinadas a una pulsión directriz de la que pasan a ser *ipso facto* sus *órganos*, todas las otras pulsiones del cuerpo despliegan su poder al *servicio* del conjunto que forman. Teniendo en cuenta lo que hemos establecido anteriormente como sujeto de la pulsión, esto viene a hacer del cuerpo un fenómeno enteramente regido por valores, un fenómeno de extremo a extremo moral, es decir, intelectual. Es, entonces, posible maravillarse con Nietzsche de esto de que «la moralidad efectiva del hombre en la vida de su cuerpo es cien veces más grande y más sutil de como jamás lo ha sido ninguna moralización conceptual»³⁵.

³⁴ 1884, 26 (72).

³⁵ 1844, 25 (437).

¿Qué conclusiones debemos extraer respecto a la fenomenología trascendental? Ser fenómeno es, para Husserl, ser constituido por la subjetividad trascendental. Ésta, a su vez, debe autoconstituirse a partir de la vida hylética. Pero ¿cómo la *hylé*, aparición sin aprehensión, aparición en donde nada aparece..., cómo la *hylé* puede dar lugar a una archicomprensión, a una primera aparición de algo? Para intentar resolver esta dificultad realmente fundamental, Husserl, (yendo) más allá de la sensación, recurre finalmente a una intencionalidad pulsional, es decir, recurre a la intensidad de la intención, a la intensidad como intención. Entonces, es únicamente por la condición de su encarnación por lo que la subjetividad puede ser constituyente y es en la autoconstitución del cuerpo a partir de las pulsaciones en donde es necesario ir a buscar la fuente última de la fenomenalidad. Pero, para hacerlo, no es suficiente proceder, como hace Husserl, sólo desde la constitución temporal de un puro dato de sensación porque, por un lado, la archi-impresión es fenomenológicamente inaccesible e indescriptible y, porque, por otro lado, la aprehensión ya no puede derivarse de la sensación más que el sentido de lo sensible. Excepto si el sentido es una dimensión propia de lo sensible en tanto que tal. Pero esto, Husserl, para el que toda idealidad reenvía al mundo de la vida como a su suelo, jamás lo ha dicho. Ahora bien, el análisis de la sensación y de la pulsión en el que Husserl termina por fundar la intencionalidad y la fenomenalidad, este análisis nos ha mostrado 1) que ninguna sensación o pulsión es posible sin un pensamiento que *forme* todo su *contenido*, 2) que la sensación y la intención proceden de la pulsión a título de momento constitutivo y 3) que el cuerpo, considerado por Husserl como verdadero sujeto de la intencionalidad, puede ser comprendido sólo desde las pulsiones. Haciendo esto, ciertamente hemos pasado más allá de la fenomenología pero continuando su movimiento y su lógica internos, es decir, sin renunciar al proyecto de constitución universal. En efecto, reconducir la pulsión antes de nada a un pensamiento o valor sin el que ella no es nada, no es dar cuenta finalmente de la dimensión propiamente «intelectual» —esto a lo que no vale llamar *teórico necesariamente*— de la intencionalidad y mantener abierta la posibilidad de una investigación constitutiva. Sin duda esta última se encuentra radicalmente modificada. ¿Cuál es, pues, el principio de esta modificación? Al afirmar que «el intelecto parece ser más antiguo que la sensación»³⁶, Nietzsche da con la fórmula. Extraña y turbadora (*bouleversante*) fórmula. Extraña porque puede ser la más platónica de las fórmulas si la antigüedad implica la separación, pero la menos platónica si, como hemos visto, no es este el caso; y turbadora, es decir, liberadora, porque significa que el cuerpo es una gran razón, y que, más aún que un pensamiento, es un mundo de pensamientos; en suma, que la verdad es una posibilidad del cuerpo y que, en adelante, nos estará permitido, como dice Rimbaud, «poseer la verdad en un alma y en un cuerpo»³⁷.

³⁶ 1876-1877, 23 (186).

³⁷ *Une saison en enfer*, in fine.

INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS QUE AFECTAN A LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA VIDA

Miguel García-Baró
Universidad Complutense (Madrid)

1. La vida y la realidad. La fenomenología trascendental como alternativa a la metafísica

La consideración de una vivencia aislada es siempre una consideración malamente abstracta, pues no tiene siquiera sentido intentar aislar una vivencia. No sabemos ni podemos saber dónde empieza y dónde termina una vivencia, porque verdaderamente la *corriente* de la conciencia es una *continuidad*, y no un collar de entidades partidas las unas respecto de las otras y luego unidas al mismo todo por algún vínculo heterogéneo a ellas mismas.

En la continuidad de la vida, los puntos de referencia idénticos son los objetos constituidos y, sobre todo, cuanto se levanta ante la conciencia como *originariamente constituido* ante ella y por ella.

Dicho de otro modo: la síntesis continua es la clave misma de la vida trascendental, su *forma* constante, la condición formal y universal para que pueda hablarse, en cualquier terreno que sea, de la función *trascendental* de la vida. Y es claro que así debe ser, dado que la tensión multiplicidad—unidad es el modelo general que presta su necesaria uniformidad al concepto mismo de constitución trascendental.

Lo múltiple, por ejemplo en su especial función de *exhibición en perfiles* de cierta unidad (aquí, de la unidad de la cosa real sensible), ha de sintetizarse para poder verdaderamente ser tomado como multiplicidad referente a una unidad. Y aunque es evidente que esta síntesis no tiene que ser siempre la de una sola continuidad, también es evidente que el carácter sintético de la vida afecta tan esencialmente a todos sus componentes, que ninguno de éstos tiene sentido, en concreto, más que ya sintetizado con otros pertenecientes a la misma función trascendental. La más fugaz percepción concreta es ya en sí, por decirlo de alguna manera, una *infinitud* de percepciones, en la medida en que toda percepción, aun la más rápida y menos atendida, *dura* un tiempo (o sea es vitalmente una síntesis de una multiplicidad de vivencias continuas referidas a *lo mismo*). Lo unitario es lo constituido; lo múltiple en proceso de síntesis es lo constituyente. Ni aquello puede considerarse haciendo absoluta abstracción de esto, ni, a la inversa, es posible

ninguna fenomenología de la vida transcendental que no atienda también a las unidades por ella «rendidas».

En el caso de las percepciones de cosas, las nóesis, que son, por así decir, instantáneas de suyo, se sintetizan hacia la unidad del «objeto en el cómo de su sentido y con tales y cuales características de ser, tales caracteres atencionales, etc.» Se sintetizan unas con otras. Cada una debemos pensar que anima a las sensaciones «instantáneas» a las que de hecho acompaña; pero nosotros, que empezamos siempre por ver el edificio de sentido y cualidades ya levantado por la obra tácita de las síntesis continuas de la vida transcendental, no podemos aislar más que series breves de percepciones, cuyas nóesis respectivas aparecen fundidas entre sí por el hecho característico, descriptivamente primordial o último, de que todas ellas han estado «mentando» lo mismo, aun siendo cada una de ellas un momento individualmente distinto en nuestra vida. En realidad, cortamos de alguna manera la vida continua de la conciencia —aparentemente toda ella síntesis abierta a lo infinito; y síntesis que está unitariamente rindiéndonos el mundo y sus cosas— sobre todo basándonos en la diversidad de los objetos a los que se vuelve la conciencia, y, secundariamente, en la diversidad de las «cualidades intencionales» con las que respondemos por nuestra parte a los objetos. La continuidad de la vida aparece claramente en contraste con la discontinuidad fundamental de las cosas del mundo.

La vida transcendental, pues, además de multiplicidad noética y multiplicidad sensorial, es, desde luego, necesariamente, *tiempo* y *síntesis*. Y ambos factores están en estrecha y esencial conexión, nada fácil de dilucidar y traer a conceptos claros. Un tanto sorprendentemente, la *unidad* que es parte integrante fundamental de toda síntesis se nos muestra fundamentalmente situada en el «rendimiento transcendente» de la múltiple, temporal y sintética vida «transcendental».

En cuanto a las cosas «constituidas» reales, es absolutamente peculiar de su condición ontológica la *espacialidad*, sin la cual carece de sentido describir la experiencia de ellas en términos de exhibición en sucesivos perfiles, pero también les es fundamental la *temporalidad*. Si la percepción durara, pero las cosas percibidas no duraran, habría fases vividas de la percepción que creerían estar captando la cosa misma en su mejor modo de donación y presencia, pero lo creerían ilusoriamente, porque, de hecho, sin notarlo en absoluto, se habría pasado subrepticamente de vivir una percepción a vivir una representación rememorativa. Ahora bien, esta descripción es en sí misma absurda. Su leve viso de plausibilidad sólo proviene de la «actitud natural».

Y es que el nóema perceptivo, tomado en toda su plenitud concreta, se identifica con la cosa misma. La realidad del mundo de la vida y de sus cosas es indudable y es básica respecto de la posible realidad de los mundos de otras actitudes existenciales (la del científico, la del hombre religioso, la del artista); pero esta indudable realidad no tiene ni puede tener el significado de un En-sí respecto del cual fuera una imposibilidad toda consideración

transcendental. La realidad tiene eidética o esencialmente ligado su sentido al de la vida transcendental. Es realidad «constituida transcendentemente»; es unidad transcendente respecto de cierta multiplicidad transcendental. Y esta afirmación no pretende otra cosa que ser la simple lectura fiel de lo que aporta el único lugar al que todos hemos de acudir para enterarnos de qué quieren decir las palabras cosa, mundo y realidad.

Por eso mismo, en lo que menos piensa esta tesis es en que hablar de la conexión necesaria entre la vida transcendental y la realidad pueda interpretarse en el sentido de que la vida es la *causa* de la realidad. Si fuera así, la realidad no se distinguiría de un sueño especialmente profundo, de imposible despertar. Todos los seres racionales estarían unidos en la alianza de un sueño incontrolable común. La razón se hallaría en las manos de un inconsciente colectivo o imaginación universal, respecto de la cual cabría muy bien decir que cada individuo racional sería individuo sólo relativamente. (Fichte inició la serie extraordinaria de las concepciones filosóficas que ensayaron, con una audacia tan admirable como peligrosa, la conciliación de la finitud y la infinitud, de tal modo que no cupiera ya más separar tajantemente la finitud racional de los seres humanos de alguna presunta transcendente infinitud racional [o irracional]).

Claro que la presencia y la realidad y la importancia crucial del mundo y sus cosas se nos impone abrumadoramente. Claro que la percepción es pasiva y que las leyes del mundo de la vida deben ser descubiertas inductivamente, dejándonos nosotros, por así decirlo, habitar a los hábitos comportamentales del propio mundo. Claro que vivimos en la novedad relativa de cada presente, y esta incoercible bendita manía de novedades que tiene el mundo es el origen de nuestro apego furioso a la vida que ahora conocemos y a cada uno de los campos sensibles en los que se exhibe para nosotros, cada vez en un perfil distinto, la riqueza insondable de las cosas y, en definitiva, del mundo.

Pero ¿no significa todo esto la *divinidad* del mundo, tal y como fue tan hondamente sentida por las religiones antiguas? ¿No es cualquier dislocación de esta perspectiva sobre el mundo un verdadero atentado a los dioses, y el monoteísmo, por ejemplo, una sustitución horrenda de ellos no por el Dios único, sino por el Hombre que enloquece? ¿No es, por esto mismo, la técnica moderna una consecuencia inseparable del monoteísmo, desenmascarado como antropologismo devastador del mundo, como rapiña egoísta que viene a completar la obra de Prometeo, dispuesto a terminar con los dioses con tal de que el hombre pueda fabricar sus utensilios? Quienes tienden a contestar con un decidido sí a todas estas cuestiones, vinculan su respuesta a la destrucción del programa de toda filosofía transcendental, porque creen que el pensamiento transcendental es esencialmente idéntico al idealismo metafísico, y que éste tiene su verdadero suelo en el antropologismo de la edad moderna, el cual es el máximo peligro y la estupidez más grave que haya aparecido nunca en el horizonte histórico del mundo. El idealismo diviniza al Yo porque es incapaz de rendir culto a los dioses del mundo. En

su debilidad para aceptar dionisiácamente la divinidad de la naturaleza, la asesina programáticamente y luego oculta su asesinato (una especie de delirio apolíneo) con los velos litúrgicos de la adoración verdaderamente espiritual del Dios único, verdadero Dios de todos y Dios racional y moral. Pero el idealismo es, sencillamente, nihilismo que, de puro nihilista, no se atreve ni siquiera a mirarse valientemente a la cara y reconocer su auténtica esencia.

El programa filosófico que pretende apurar de una vez la esencia del nihilismo moderno para abrir la posibilidad a una segunda inocencia de la humanidad liberada de la tiranía metafísica de la técnica, el dinero y el Dios judío —que serían la misma cosa a fin de cuentas—, tiene que situar las condiciones de posibilidad del ser y del conocimiento de las cosas reales en el mundo mismo, o, más exactamente, en las múltiples *divinidades* de la naturaleza. Sólo así estarán en las cosas mismas y en su ser mismo las últimas condiciones en cuyo pensamiento se demora la filosofía. Pues la filosofía no es otra cosa que el cuidado humano por el divino ser de las cosas y el mundo.

La fenomenología, en cambio, se ha visto a sí misma como un pensamiento que no sólo está, por principio, más acá del idealismo y el realismo, sino incluso más acá de la metafísica. Yo creo que en esa acertada captación de lo que ella es se encuentra uno de sus méritos más importantes. En definitiva, la fenomenología, con esto, insiste en que la metafísica no es el pensar primero, la fuente primera de todo sentido.

La pregunta que parece exigir de la fenomenología una perentoria respuesta metafísica, es ésta: puesto que la constitución transcendental de las cosas se lleva a cabo en la colaboración funcional de la nóesis y las sensaciones, ¿es que no hay que decir de dónde proceden últimamente los sentidos con los que las nóesis «animan», prestan aliento o espíritu a la masa casi corporal de las sensaciones? Y ¿no es la alternativa tener que decidir si recibimos de fuera esos sentidos o, por el contrario, se hallan desde todo tiempo, explícitos o implícitos, en los repliegues ónticos de la propia razón finita, en las honduras de mi propio fondo, como decía Leibniz en los *Nuevos ensayos*?

Pues bien, la fenomenología no decide ni puede decidir tal problema; pero lo interesante es comprobar que esta falta es virtud, porque dejarse llevar a la alternativa equivale a traicionar los verdaderos datos del problema. Lo interesante del pensamiento fenomenológico estriba en que, en vez de ser una concepción metafísica más, al lado de tantas en los escaparates del supermercado gigantesco de las concepciones del mundo, es, quizá, la verdadera alternativa a todo ello. La salida de la actitud natural es tanto como desmontar el presunto legítimo privilegio del pensar metafísico. Bien puede ocurrir que la alternativa auténtica sea o metafísica o fenomenología. ¿Cabría que, más adelante, se descubriera que la palabra fenomenología es sinónimo de otras más, tales como ética?

La fenomenología lee, registra; y registra conexiones eidéticas, esenciales o *de sentido*, no condiciones de causalidad y de hecho. En el caso fundamental de la transcendencia del mundo, lee la referencia esencial mutua entre la

cosa y esa parte de la vida transcendental, que resuena como su bajo continuo, que es la colaboración entre las sensaciones y las nóesis. Ve que la lectura auténtica de las cosas las vuelve, por el medio del desmontaje de la actitud natural, nóemas perceptivos, unidades intersubjetivas que están en esencial correlación con una infinita multiplicidad de vivencias de cierto estilo bien definido (y no, por esencia, de otro alguno). La nóesis no es metafísicamente anterior al nóema, ni éste es metafísicamente anterior a la nóesis. La unidad no es nada sin su multiplicidad correspondiente, y ésta tampoco es nada sin la referencia a su correlativa unidad.

Si se quiere decir como no se debe, propiamente, decir, se afirmará entonces que lo absolutamente primario es la correlación eidética o de sentido entre las multiplicidades inmanentes y las unidades transcendentales. La inmanencia y la transcendencia se entienden aquí absolutamente coordinadas entre sí, como si estuvieran englobadas en la unidad de una más alta inmanencia, de una Totalidad metafísica superior. Pero esta concepción del asunto introduce nociones que saltan del nivel en el que son legítimas a otro en el que no lo son. La inmanencia vital nunca se integra metafísica o realmente con la transcendencia mundanal, ni a la inversa. Luego es muy perjudicial hablar, como si no fuera en metáforas, de esas integraciones. La correlación de sentido no es la correlación real. Su peculiar inseparabilidad no es integración en una totalidad. Tal totalidad es, justamente, el concepto fundamental de la metafísica concebida como pensar primordial.

De aquí la transformación del significado de la misma palabra «metafísica» en boca de Husserl. Para él las cuestiones de esa índole son las que se refieren al Hecho de la vida transcendental en su esencial correlación con los sistemas noemáticos, y, en primer lugar, con ese que llamamos, libres ya de la «actitud natural», el *mundo de la vida*. Yo aún no sé si la traslación a estas esferas de la palabra «hecho» no será también una imposible violación de los límites que el sentido mismo impone.

Husserl tenía una aguda percepción del problema *teleológico* de la constitución transcendental, incluso con cierta independencia del Hecho metafísico y sus temas inmediatos. Baste aquí indicar que de lo que se trata es de interrogarse por el insaciable *interés* teórico y práctico que suscitan las unidades constituidas y mantiene en vilo a la vida transcendental. El mundo y los mundos son inagotables, tanto cuando se dan «inadecuadamente» «exhibiéndose en perfiles», como cuando se dan en la adecuación de las percepciones categoriales, de las percepciones de valores, etc. Pero esta inagotabilidad no es simplemente como un cuento de nunca acabar en el catálogo de tantas cosas como hay en los mundos; sino que va siendo una profundización cada vez mayor en su sentido, a la vez que, posiblemente, una densificación siempre mayor en la experiencia estética y moral del mundo. Hasta el nihilista y el escéptico suelen mantenerse en vida, y hay ocasiones en que desgranan su escepticismo en siempre nuevas expresiones, como disfrutando con la vida por el hecho de ir penetrándose cada vez más de que no tiene profundidad ninguna ni sentido...

Junto con el Hecho de que hay vida transcendental intersubjetiva, esencialmente correlativa del hecho del mundo y los mundos, este problema del interés y la teleología en las estructuras intencionales acapara la atención que aún quizá pudiera llamarse metafísica en la fenomenología. Pero es más que dudoso que haya que conservar los nombres antiguos para lo que, ciertamente, expresa la misma «disposición natural» invariable de los hombres, pero volviendo literalmente del revés el tenor de las fórmulas que fueron tan intensamente usadas y vividas en el pasado. Es mejor hablar de la alternativa entre fenomenología y metafísica, que hablar de que, en un nuevo sentido, también la misma fenomenología busca, al final, su metafísica.

Por otra parte, la correlación esencial o de sentido entre la inmanencia de la vida y la transcendencia de la realidad es de una naturaleza que deja abierta, necesariamente, la posibilidad de que los contenidos de la vida, las vivencias, fueran otras y se hallaran sistematizadas desde diferentes perspectivas teleológicas. Y entonces tendría que suceder, como exigen la índole de la experiencia originaria y el carácter eidético de la correspondencia noético-noemática, que también el mundo real tomara un aspecto muy distinto del que en la actualidad nosotros le conocemos. Incluso cabe siempre la posibilidad de que esos sistemas teleológicos de multiplicidades noéticas se vieran, al llegar a cierto punto en la constitución unitaria del mundo, tan hondamente defraudados por el sentido del rumbo que, de pronto y de improviso, tomara la experiencia, que fracasaran, en definitiva, en constituir un mundo real.

Esta posibilidad de la decepción no deja nunca de estar presente. Se ve fácilmente que es así a propósito de las cosas singulares; pero no se puede descartar que la ruina del sentido consolidado de las cosas en la experiencia pudiera crecer hasta extremos que los hombres sanos no conocemos.

La vida transcendental tiene, pues, verdaderamente la forma «óntica», si se me permite esta expresión, de una *mónada*, en el sentido preciso de que, además de no dejar penetrar en su interior a ninguna transcendencia real, tampoco está esencialmente sometida a la causalidad real. Lo que se puede constatar en la intuición eidética originaria es únicamente la correlación de sentido necesaria entre el hecho de la presencia de tales o cuales sistemas teleológicos de vivencias y el hecho de la transcendencia de tales y cuales otros conjuntos de entidades.

Más todavía: mientras que la vida transcendental no puede ser eliminada —no hay medio humano ni divino para quitarla de delante *a sabiendas o conscientemente*—, sí que es, en cambio, posible, imaginarla sometida a tales variaciones que sus rendimientos transcendentales no pudieran ser considerados ya realidades. Serían aún, desde luego, unidades idénticas; pero, por ejemplo, las vicisitudes caóticas a las que podría estar sometida esa identidad, y la desconexión completa de toda regularidad que uniera aún a tales unidades con algún contexto de «cosas», no es inconcebible que llegara a suprimir el sentido mundanal o real de todos los rendimientos transcendentales. Éstos no serían nunca confundibles con los sistemas de multiplicidades

de vivencias constituyentes, pero ya no se podrían localizar en el mundo real y, por lo mismo, no serían, evidentemente, reales.

La realidad —no la transcendencia en general— puede sucumbir; pero lo que no puede sucumbir es la corriente del tiempo de la vida. En este río de vivencias, ni una sola desaparece, aunque su rendimiento transcendental hubiera de dejar, inverosímilmente, de ser calificado de real. El «ser» —y tenemos que entrecomillar este término, porque no estamos seguros, otra vez, de si su utilización, en este nivel o tipo de lenguaje, no es esencialmente perturbadora— de la vida transcendental permanecería absolutamente inalterado aunque tuviera lugar un cataclismo de sentido de tales dimensiones que acabara con el mundo real —pero no, desde luego, con la *intencionalidad*, con la propia función de constitución transcendental de las vivencias. Esta esencial inalteración significa que todas y cada una de las partes que están soldadas en la continuidad sin saltos de la corriente de la vida seguirían por principio firmes en su lugar, individuadas para siempre en su posición en el tiempo inmanente.

Sólo si se entienden perfectamente estas explicaciones es posible pensar que se ha entendido el célebre pasaje de la Meditación fenomenológica fundamental en que Husserl, dejándose llevar por el entusiasmo de los parecidos, aplica a la mónada la definición cartesiana de la sustancia.

2. Fenomenología de la fenomenología

Hemos alcanzado ahora el verdadero nivel de los problemas fenomenológicos que podríamos considerar, con toda razón, de nivel superior. La problemática fenomenológica avanzada no es sólo la fenomenología regionalizada y concreta de la razón. Hay un campo de investigaciones fenomenológicas de segundo nivel, y que afectan por igual a todas las formas de la razón, ya que se refieren no a los rendimientos de la constitución transcendental, sino a las condiciones *originariamente evidentes* de esta misma. Dicho de otra forma, son problemas de constitución transcendental de la propia constitución transcendental. Y para ellos vale, aún más que para la teoría fenomenológica de la razón, la verdad de la *analogía* entre las *formas múltiples* en que cabe hablar de «constitución transcendental».

Los problemas transcendentales que propiamente son de segundo orden afectan a la vertiente «subjetiva» de la mónada, y no a la «objetiva». Los cuatro fundamentales son: la intersubjetividad de las mónadas, la temporalidad de la vida transcendental, la constitución del cuerpo propio y la del yo —en cuantos sentidos se deba hablar de «yo». El trabajo en estos temas es de suyo anterior a cualquier intento que se haga por aclarar qué sucede con las tres cuestiones que llamaré «metafísicas» en el interior de la fenomenología, a saber: el significado general de la teleología, el significado general de la facticidad de la vida transcendental misma y la índole auténtica de la naturalidad de la denominada «actitud natural».

Y es que sólo en el trabajo sobre los problemas que afectan a la *fenomenicidad* de todo fenómeno, a la *inmanencia* fenomenológica, o, como dice Michel Henry, a la *esencia de la manifestación*, se cumple la intención esencial o última de la fenomenología.

Pues bien, el fenómeno fundamental y su fenomenicidad son ambos temporales. No sólo esto, sino que el tiempo del mundo de la vida *aparece* (es decir, de alguna manera *se exhibe en perfiles sucesivos*) en el tiempo de la conciencia. Pero lo más interesante es que el propio tiempo inmanente también *aparece*, como *aparecen* las vivencias todas. También la manifestación o fenomenicidad de lo real se manifiesta y es fenómeno.

¿Ante quién aparece la inmanencia de la vida transcendental? ¿Ante quién es fenómeno la fenomenicidad del mundo? Y esta pregunta todavía se puede formular de una manera más sorprendente, que termina por mostrar lo casi paradójico de la situación cuya percepción buscamos ahora: puesto que la unidad abierta de la corriente entera de la conciencia, toda ella temporal —como ya dice su propia denominación de «corriente»— es el lugar de la constitución transcendental del horizonte abierto del mundo, preguntar ante quién es fenómeno la corriente de la conciencia, ¿no es, acaso, indagar si es que hay vivencias pre-temporales? O, en todo caso, si el carácter monádico afecta realmente a la corriente de la conciencia, ¿no estamos ahora preguntando por la constitución transcendental de la mónada misma, y, por consiguiente, estamos intentando «retroceder» a vivencias pre- o extra-monádicas? La realidad es una esfera óptica en la que no entra ningún componente de la inmanencia de la vida; ésta, por su parte, aunque coopera intersubjetivamente con las demás mónadas en la constitución del propio mundo de la vida, no puede, por esencia, recibir en sí, integrar en su abierta unidad «total» ninguna vivencia que no sea suya o de *su yo* (luego está también «ópticamente» clausurada). Así, el hecho de que el tiempo del mundo aparece al tiempo de la mónada, pero también éste, a su vez, aparece, nos guía irremediabilmente a un territorio de investigaciones transcendentales que no son sólo pre-reales, sino incluso pre-monádicas, pre-yoicas, pre-temporales, pre-sensibles. Y ya el mismo planteamiento del problema, al no eludir nada de lo paradójico que en él hay, indica satisfactoriamente que el término «constitución transcendental» *no puede* aquí querer decir lo mismo, sino, a lo sumo, cosa análoga que cuando se utiliza en el contexto de la constitución transcendental de la realidad. La conciencia del tiempo no constituye noético-sensiblemente el tiempo inmanente, aunque éste, a su vez, sí es la multiplicidad en que «se exhibe en perfiles» (o sea noético-sensiblemente) el tiempo del mundo. La conciencia interna del tiempo no pertenece al tiempo inmanente, ni a la mónada, por ello mismo: no se deja integrar «ópticamente» en una misma «totalidad» con la mónada (y aquí, en un nivel tercero de los problemas fenomenológicos, la palabra «ópticamente» despierta en quien la está usando más que ligeros recelos). En virtud de esta su incapacidad de integración, no sólo puede ser que la estructura de la «constitución transcendental» de tal conciencia respecto del tiempo inmanente sea

otra distinta de la que hasta aquí hemos conocido; es que, categóricamente, *tiene que ser diferente*, o, de lo contrario, el tiempo inmanente pertenecería, por su propio sentido perceptivo evidente, a la realidad, y no a la vida transcendental.

El tiempo inmanente es la forma de unificación general de la corriente de la conciencia, pero en este caso no sucede que las vivencias sean entidades que, de suyo mutuamente independientes, capaces de subsistir unas sin las otras, resultan luego, desde fuera de sí mismas, como atadas en una única totalidad, llamada conciencia de un yo determinado. Una vida transcendental individual no es un atadizo accidental de ciertas cosas llamadas vivencias, que llegaran a ser «mías» sólo por la circunstancia de caer de improviso en las redes de una «conciencia mía» que va formándose por asimilación de nuevas partes. Muy lejos de eso, lo que se observa es que la continuidad temporal de las vivencias de un yo procede de que esas vivencias se requieren por sus mismas esencias, se unifican por sí mismas *de esa manera absolutamente peculiar*. No hay, pues, que confundir esta forma esencial de síntesis pasiva de «mis» vivencias —la temporalidad inmanente de mi vida, que las va haciendo ser sucesivamente— con ninguna «forma de unidad» o «momento abstracto de unificación y totalización», al estilo de tantos como se encuentran al estudiar desde el punto de vista mereológico las cosas del mundo o los complejos de objetos ideales.

Por otra parte, la corriente de la vida transcendental no puede, por principio, tener un comienzo y un final, en el sentido, al menos, de que es absolutamente imposible asistir intuitivamente —ni en la intuición originaria ni en alguna de carácter re-presentacional— a ninguno de tales acontecimientos. Decimos, por eso, que el horizonte temporal de esta corriente de la vida es in-finito tanto hacia el pasado como hacia el futuro. La síntesis temporal inmanente, esta pasividad mucho más pasiva que los latidos del corazón, no puede interrumpirse *fenoménicamente*. Ahora bien, esta condición de in-finita de la vida transcendental no impide, en absoluto, representarla, según cualquiera de sus fragmentos, como una *serie*. Siempre la vida es una serie ordenada de novedades, de sistemas sintéticos y teleológicos de vivencias que se refieren a transcendencias de diversos órdenes y estratos de constitución. Y así, aunque *la* vida, como unidad total, merece en grado máximo la denominación de idea en la acepción kantiana de la palabra, no es imposible afirmar algunas cosas sobre ella en conjunto, si se toman las debidas medidas de seguridad para no sucumbir a la ilusión transcendental, a la interpretación «naturalista» de esta «idea».

Pues bien, cualquier reflexión sobre la corriente de la vida como totalidad abierta y serie continua de las vivencias no sólo tiene el saludable efecto de destruir la ingenua concepción del tiempo inmanente como otra más de las formas de totalización que cataloga la mereología «mundanal», sino que también muestra en seguida, positivamente, los dos aspectos más relevantes de esta temporalidad inmanente.

El primero es el hecho de que el «*lugar*» del tiempo que se ocupa individúa

absolutamente a una vivencia —la cual, por su parte, es así capaz de individuar a su nóema pleno. Se trata, por decirlo de alguna manera, de una sobreindividuación, que, sin embargo, a la vez, es la raíz de toda individuación. Porque, efectivamente, una vivencia mía sólo puede pertenecer por su propia esencia a la vida a la que de hecho pertenece, e incluso cabe que sea considerada, a propósito de su rendimiento transcendental, desde el punto de vista fenomenológico «*genético*», como exigiendo por su misma esencia no ser vivida sino después de muchas otras vivencias de tales características específicas y antes de infinitas otras también específicamente descriptibles. Tenemos, con esto, ya dos marcas o criterios de individuación de una vivencia. Pero, en definitiva, sólo una vivencia que realmente se vive, es decir que efectivamente comparece *impresionalmente* en el horizonte del tiempo inmanente de una vida, *es un hecho*. Resulta perfectamente posible fantasear vivencias y hasta yoes y vidas enteros, como constantemente hace el novelista. Y aún es, por decirlo así, más fácil que uno se imagine a sí mismo, que proyecte en el futuro deseable o en el indeseable ciertas formas de vida personal. En todos estos casos, una vivencia imaginada está individualizada por los dos criterios que ya hemos señalado, pero no es un verdadero individuo, a pesar de todo. Aunque no hay que olvidar que la palabra «individuo» no cuadra nunca bien a una vivencia, dado que ella no es nunca una «sustancia» o una «entidad concreta», sino un «momento abstracto» de una vida «yoica», se entiende suficientemente lo que queremos decir al afirmar que sólo la entrada *impresional* en una corriente de vida individualiza absolutamente a una vivencia. A partir de ese instante de haber sido vivida en la impresión actual de un yo o de una vida, la vivencia en cuestión ocupa su lugar inalienable en la serie temporal de la corriente de esa vida, y ya nunca desaparece de lo que auténticamente es.

Ahora bien, esto sucede porque el tiempo inmanente, además y antes de que lo podamos representar como un horizonte i-limitado de continuidad para la vida, es una estructura *inmóvil, intemporal*, aduana de la entrada en el «ser» —en la vida transcendental, sería menos equívoco decir— para todos los primordiales hechos que son las vivencias.

El tiempo inmanente es, pues, tanto la *forma* de la «realidad» originaria de cada vivencia (y, en este sentido, una forma invariable) como la *forma* absolutamente universal de la síntesis esencial de una vida. El tiempo, diremos todavía, es la serie «entera» de las vivencias, pero, sobre todo, es la forma de la vida de cada vivencia, y es aquello primero sólo gracias a que es también esto segundo. Y como cada vivencia es, precisamente, vida, volvemos así a ver que el tiempo inmanente es, sin juego de palabras, la vida de la vida; o, ya que cada vivencia es conciencia, el tiempo inmanente es la conciencia de la conciencia: la *autoconciencia*, en el sentido estricto. Como consecuencia de ser la autoconciencia y la vida de la vida, resulta luego ser el tiempo la forma de la serie «total» de los Hechos vitales y transcendentales. Una vivencia está en el tiempo —o sea en el pasado, en cierto «lugar» preciso e inmodificable del pasado mío— porque en otro tiempo, en *aquél*, fue ori-

ginaria o impresionalmente vivida, es decir: porque *entonces* entró en «la vida» «a través» del *ahora*. El ahora y su estructura entera permanecen *ahora*; y precisamente en ello estriba el misterio de que la vivencia pasada no pueda ni ser borrada de la vida ni ser transformada en cualquier sentido, ni ser trasladada a otro lugar (quizá, por ejemplo, un poco más «lejos» en el pasado, o, a lo mejor, desplazada al futuro).

Sólo que con esto todavía no hemos hablado apenas de tiempo, sino de inmutabilidades de varios tipos. Hay que añadir que la estructura inmóvil del ahora y la rigidez inexorable del pasado sobre todo significan que el vivir originario de la vivencia es *transcurrir, pasar*, y que incluso ahora, cuando está aparentemente muerta en lo pasado, vive *pasando* de varias formas: vive influyendo con su sentido noemático la obra entera transcendental de mi vida; pero, gracias a que la vida se sigue viviendo impresionalmente, aquella vivencia no deja de estar continuamente afectada —¡pasivamente!— por el ahora vivo, y, así, se va alejando *conscientemente* cada vez más de él, aunque nada de atención se preste a este hecho (y parece haber un remoto pasado olvidado, sobre el que la influencia de la vida en el presente es de índole subconsciente).

Por mucho que la imagen espacial del tiempo, seguramente ya contenida en su comprensión como un caso de la *continuidad*, perturbe tremendamente la intuición clara de estas cosas, parece, en otra dirección, que no habrá más remedio que decir que un rendimiento intencional cualquiera sólo puede ser efectuado en la pura «realidad» del presente. Si no empezáramos por afirmarnos en esta idea, habría que reconocer la enormidad de que se pudiera vivir efectivamente algo en el pasado o en el futuro, en esas dos no-vidas. El problema es que, por otra parte, parece imprescindible decir que el presente no dura nada, o sea que no es ningún lugar o espacio en el que puedan «caber» determinadas acciones intencionales. Si éstas han de ser siempre llevadas a cabo en el presente, ¿no necesitamos extenderlo en el tiempo —espaciándolo quizá— o, por lo menos, representarnos el presente como un átomo de vida, mejor que como un límite entre dos fases de un continuo unidimensional? Y ¿tiene en definitiva algún sentido decir que el tiempo más originario, el *ahora impresional* ha de ser o bien un átomo de tiempo, o bien un espacio de tiempo? ¿Tiene, por otra parte, sentido hablar de este mismo ahora impresional, en el que vive la intencionalidad su acción de rendimiento transcendental activo o pasivo, como de un límite en un continuo de una sola dimensión? ¿No serán estas tres determinaciones «ónticas» igualmente inapropiadas para captar puramente la temporalidad originaria de la *impresión ahora*?

Dejemos las preguntas suspendidas del aire, mientras miramos cómo nos es imposible, ya sólo por consideraciones pertenecientes a la «conciencia interna del tiempo», creer que un ahora fugaz únicamente lleva a cabo, en cada caso, una referencia intencional —como si, ingenuamente, fuera esta primitiva creencia, muy repetida entre los filósofos, a facilitarnos por alguna razón la comprensión intuitiva adecuada de la temporalidad vital.

Estamos partiendo del hecho de que toda vivencia, incluso cuando es sólo «potencialmente» vivida, *dura conscientemente*, o sea que su ser vivida «impresional» se extiende en el tiempo, pero en tal forma que esta distensión es la misma autoconciencia y, simultáneamente, la aduana por la que se ingresa para siempre en la unidad esencial de una corriente de conciencia. O, lo que es lo mismo, que ningún componente de esos sistemas teleológicos de multiplicidades que integran la vida transcendental deja, por su parte, de ser una *unidad idéntica* temporal, por poco que dure.

Ahora bien, la relación transcendental es, precisamente, la referencia *consciente* de cierta multiplicidad a cierta unidad, de tal modo que la multiplicidad en cuestión constituye la fenomenicidad de aquella unidad: es su esencial manifestación, la condición primaria de su «verdad», o, por qué no decirlo así, *su verdad misma*. La vida, como temporalidad inmanente, está integrada por sistemas de multiplicidades que «constituyen transcendentalmente» (mundo y mundos); pero lo extraordinario es que ella, la vida, no se puede todavía considerar con propiedad el *río de Heráclito*, la pura multiplicidad. Antes al contrario, la vida transcendental está integrada por *unidades*, que, eso sí, actúan de multiplicidades constituyentes respecto de las unidades transcendentales reales o suprarreales; luego *la vida misma es un rendimiento transcendental*, porque parte a parte, cada vivencia, lo es: es unidad constituida respecto de cierta *multiplicidad absoluta*, que ya por principio no puede propiamente contener también nuevas unidades constituidas, sino que es sólo acción transcendental, puro constituir. En la medida en que la «conciencia interna del tiempo» no posee ya unidades que sean los referentes intencionales de otras multiplicidades de más hondo nivel, en esa misma medida sólo a ella le convendría, cambiando lo que haya que cambiar del viejo modelo, la representación en la forma de aquel puro devenir, pura multiplicidad de la que empezaron a hablar los filósofos griegos y que se compendia en la metáfora platónica del *río de Heráclito*.

Si nuestra atención se concentra mejor sobre los ingredientes efectivos de la temporalidad inmanente, encuentra en seguida que la capa nóética de las vivencias es más susceptible de ser interpretada como pura instantaneidad que no el estrato material, hilético o sensible. Son los campos sensoriales, en su peculiar fusión entre ellos y con el órgano del sentir a que llamamos el cuerpo propio, lo que ante todo se distiende en la temporalidad inmanente. Observamos las oscilaciones instantáneas de nuestra «interpretación» de lo que sentimos, y observamos también que esto que sentimos, la *materia de la conciencia y de la vida*, dura siempre, por poco que sea (en una duración que ya sabemos que no se confunde jamás, por principio, con la duración transcendente de las cualidades sensibles, que son la unidad respecto de la multiplicidad sensorial).

Aplacemos la persecución de este asunto por unos minutos.

Indudablemente, si en cualquier momento de la percepción no estuviéramos *esperando* que va a continuar, y que lo va a hacer discurriendo por tales y tales cauces aproximadamente predeterminables, no creeríamos en abso-

luto que vivimos la percepción de una cosa, sino la alucinación de un fantasma. No puede faltarle a la percepción el *horizonte de futuro*, y de un futuro cuya forma estará llena por la materia de sensaciones de índole general bien conocida.

Por otra parte, un estar percibiendo algo que hubiera, por así decir, soltado de su mano por completo los rendimientos de las fases inmediatamente anteriores —o, en general, de todas las anteriores—, no podría de ninguna manera ser una percepción de nada. La conciencia lo es aquí de continuar, movidos por el mismo interés que hace un momento, la experiencia perceptiva de la misma cosa, más o menos en la misma perspectiva y dotada de las mismas partes de sentido y las mismas cualidades sensibles. Respecto de la expectativa o protención del futuro inmediato hay, sin embargo, una gran diferencia. Mientras que las vivencias futuras aún no han existido realmente, las pasadas, sí. La retención, por consiguiente, actúa no sobre la posibilidad real, sino sobre la realidad de la vida en sus fases inmediatamente pasadas.

Las retenciones colaboran a la construcción concreta de la percepción, tienen lugar en su ahora absoluto y no están dirigidas intencionalmente a vivencia alguna. Su dirección intencional es el nóema recién sido, justamente en tanto que recién sido. Dicho con otros términos: la retención *constituye* el pasado: se dirige a lo mismo que el ahora de la impresión, sólo que ella lo mienta *como* pasado. No es que la retención esté en el pasado, ni es que la retención re-produzca la vivencia pasada y, entonces, su óntico estar en el pasado y «venir» ahora de él a título de cosa re-presentada sea la explicación *fenomenológica* de que retengamos el pasado. Lejos de todo ello, un esclarecimiento fenomenológico de la retención del inmediato pasado sólo puede recurrir a vivencias presentes que están *intencionalmente* mentándolo como tal. Hay, pues, vivencias presentes cuya función transcendental es *rendir pasado inmediato como tal*, sin que entre ellas y sus correlativas impresiones tenga que haber ninguna otra diferencia de sentido.

La percepción es una sintética unidad de fases, cada una de las cuales vuelve a ser precisamente lo mismo: sintética unidad de fases. En el final de este descenso en busca de la pura presencia del presente debemos encontrarnos con una estructura, otra vez sintética, en la que la retención, la impresión y la protención llevan a cabo su rendimiento intencional. Ellas *hacen aparecer* como un *fluir el presente*, el *presente vivo*, el *campo temporal del presente*. Ellas, por su parte, acontecen todas en cierto «ahora», no tanto sintetizadas en continuidad —esto es lo que sucede a las fases que aparecen gracias a ellas— cuanto aconteciendo en pura «simultaneidad». Pero «ahora» y «simultaneidad» —esto es esencial— tienen que ser entrecomillados, porque su sentido originario no es el que puedan tener en la pre-temporalidad de la conciencia interna del tiempo, sino el que tienen en éste mismo: en el tiempo fenomenológico, en la temporalidad inmanente.

Entre la impresión, la retención y la protención no hay diferencias que podamos llamar, en sentido estricto, noéticas; menos aún hay diferencias

materiales o sensoriales entre ellas. Lo que hacen aparecer ellas tres colaborando es el tiempo mismo de la vida a título de fundamental condición de posibilidad tanto de la multiplicidad noética y sensible como de las síntesis de ambas clases (en virtud de las cuales se exhibe en perfiles la unidad transcendente de las cosas).

En resumen, mi tesis más importante es aquí que la conciencia interna del tiempo, en lo esencial de su estructura, es una forma *absolutamente invariable*, inmóvil, intemporal: es el permanente «ahora» en el que toda nuestra vida se desarrolla (como «impresión»); es, en tanto que *fenómeno*, el *nunc stans* en el que nos mantenemos inmutables *todo el tiempo* de nuestra vida.

En esa su estructura esencial, la conciencia interna del tiempo constituye *el presente vivo* como campo temporal donde sentimos pasar la vida constantemente.

Pero esto mismo nos enseña que es imposible reducir la conciencia interna del tiempo a la estructura protención-impresión-retención. Si lo intentamos, condenamos inmediatamente a nuestra vida pasada al puro no ser, y abandonamos a una clase extraña de magia consciente todo dar fenomenológicamente cuentas de la rememoración. Pero nuestro pasado existe, y por eso actúa poderoso sobre el presente y el futuro; y porque existe podemos rescatarlo recordándolo. Y, además, las cosas que ahora nos pasan van haciendo retroceder conscientemente a todo nuestro pasado, según su orden ya fijo para siempre. Es decir: el presente vivo actúa sobre el pasado existente en muchas formas —lo cambia de sentido, le da un interés del que antes carecía...—, pero ya en principio, desde luego, en una general: va distanciándolo cada vez más de sí.

Es verdad que la retención posee una estructura mucho más compleja que la que hasta aquí hemos presentado. No hay una sola retención colaborando en la constitución del presente vivo, sino que hay, en realidad, un continuo de retenciones, cada una de las cuales, a medida que nos alejamos del punto vital de la impresión, es ya siempre la retención de otras retenciones. Pero me estoy expresando ambiguamente. Como sostengo la pretemporalidad de la conciencia interna del tiempo, su pura multiplicidad no constituida —esta conciencia es sólo constituyente—, su no estar en el tiempo, no tiene sentido que hable de un continuo de retenciones, como sí lo hizo Husserl en sus extraordinarias lecciones de 1905 sobre este problema. Cuando nos expresamos de ese modo nos dejamos llevar por el objeto constituido por la retención, porque, como éste no es otro que el tiempo de la vida que está discurriendo por el presente y sumiéndose en el pasado, él sí es siempre una continuidad que constante y continuamente va modificándose. Es clarísimo que todo lo recién pasado es, conscientemente, como fenómeno, ya un poco más pasado a cada nuevo momento que llega. Así, la retención no se refiere intencionalmente sólo a un átomo o límite del tiempo inmanente, sino a toda una fase continua del pasado, tan inmediato, que, en realidad, forma parte del campo del «presente vivo», o constituye, si no, su borde exterior

mismo, que siempre es vago. Y una fase de pasado es tal que en ella nada es simultáneo y todo va modificándose temporalmente mientras sigue el fluir continuo de la vida. Al retener nosotros toda una *fase* o *campo* de pasado, como se trata de la retención de múltiples vivencias, cada una de las cuales ya estuvo antes en la impresión pura, sucede que el objeto intencional de la retención, que es de suyo acto intencional, nos aparece refiriéndose de alguna manera a las vivencias que lo antecedieron: precisamente en la forma de retenerlas e ir las haciendo retroceder siempre más hacia el pasado. No acertamos a decir sino que, dada la naturaleza absolutamente peculiar del «objeto intencional» de la conciencia del tiempo —que no es otro que la vida transcendental en su temporalidad—, aquí ese objeto intencional se comporta como una referencia viva dirigida intencionalmente a la temporalidad de otras partes anteriores de la misma vida. En eso estriba la «razón» fenomenológica de hablar de un «continuo de retenciones». La retención propiamente dicha es un componente estructural de la conciencia originaria del tiempo; pero se refiere a toda una fase de vivencias, y esto quiere ya decir que a cada parte de esa fase se refiere *conscientemente* de una manera distinta, que sólo cabe describir diciendo que el carácter preciso de pasado que tenía la parte en cuestión un instante antes, se ha transformado por la virtud de la retención, que ahora ya no la re-tiene de la misma manera que sí está re-teniendo a otra vivencia que ocurrió un momento tan sólo después.

Las dificultades de la descripción dependen en buena medida de que cada parte de la vida ha estado siempre en la impresión pura y ha tenido *luego* que pasar a ser re-tenida. Cuando esa parte de la vida *fue* impresión pura, tenía ya su halo retencional; cuando luego pasa ella a ser parte del halo retencional de otra impresión, su antiguo propio halo retencional se convierte en, digámoslo así, halo de otro halo, y esto va multiplicándose fantástica y continuamente mientras el tiempo sigue pasando. La tentación de pensar que hay fases no ya en lo retenido, sino en la propia retención, es muy fuerte; pero esto significaría atribuir a lo pasado como tal la efectuación de un rendimiento intencional vivo y presente, impresionalmente consciente. Tal tentación, a la que sucumben las descripciones de Husserl, debe ser evitada a toda costa.

Nos mantenemos, así, en la estricta intemporalidad o pretemporalidad de la conciencia interna del tiempo. La fenomenología ha empleado en muchas ocasiones el término *subjetividad absoluta* para referirse a ella, y esta forma de hablar no debe hacer pensar sino en que, descriptiva, palpablemente, tenemos en la conciencia interna del tiempo algo más atrás de lo cual no se puede retroceder. El tiempo mismo es conciencia constituida, subjetividad objetiva; la conciencia interna de él es subjetividad inobjetiva, multiplicidad sin otra unidad que esa que tiene, gracias a ella, la temporalidad constituida. La conciencia interna del tiempo carece de toda identidad, pero constituye la identidad primaria, que es la de la continuidad de una misma vida, la continuidad *del* tiempo inmanente. Podemos describir éste precisamente no atendiendo a lo que contiene —las sensaciones, sobre todo—,

sino a su diferenciado modo de darse. Lo que además hacemos es que coordinamos luego cada uno de estos modos con una referencia intencional, que no por eso resulta objetivada. Hay, en cierta manera, como escribía Husserl, perfiles y escorzos del tiempo mismo, sin duda. Cada *clase* de estos escorzos —que son, fundamentalmente tres: futuro, presente y pasado— va ligada a una referencia, a un *hacer aparecer* que ya no puede ser, a su vez, manifestado en una conciencia originaria que consistiera en *presentarlo* como una unidad a la que cierta multiplicidad todavía más «subjettiva» se refiriera intencionalmente.

Pero, como advertí, cuanto más firmemente nos mantenemos en nuestro punto descriptivo capital de la intemporalidad de la conciencia interna del tiempo, más hemos de tener a la vista que la existencia del pasado como tal no puede ser puesta en la cuenta de los rendimientos intencionales de ese núcleo de la estructura de tal conciencia que es la multiplicidad originaria, irreductible impresión-retención-protención. Es imprescindible, en efecto, introducir algo también «absolutamente subjettivo» para iluminar de algún modo la existencia fenoménica del pasado como tal pasado. En mis propias palabras, aunque ajustándolas lo más posible a las de Husserl: los *hábitos transcendentales del yo* (o, más prudentemente: algunos entre ellos) son aquella zona de la conciencia interna del tiempo que no está dedicada a la constitución transcendental del presente vivo, sino a la del pasado no definitivamente muerto. De este modo, la lógica de las cosas nos conduce a decir que el *yo puro* posee, sobre todo, estas dos estructuras, o que consiste, sencillamente y sobre todo, en estas dos zonas «contiguas» de la conciencia del tiempo. Y por cierto que la estructura de los hábitos transcendentales se presenta ya desde aquí como extremadamente complicada, porque, limitándonos, acerca de ellos, a la pura constitución transcendental de la temporalidad, observamos cómo hay un pasado realmente ordenado en una serie, pero ése está «junto» a muchos otros tramos del pasado que no están organizados de verdad seriadamente unos respecto de otros. Todos se hallan en un espacio abierto, como en un caos de pasados que no sabemos ya ordenar adecuadamente. Y todavía parece haber, cuando menos, una tercera cueva del pasado: la del olvido, dividida en la región de lo subconsciente y en la de aquello que sólo Dios podría conseguir que volviéramos a unir a nuestra vida porque nos diéramos un día cuenta de que, en efecto, había sido también vida pasada nuestra.

Formas múltiples, pues, de esta forma general que es la conciencia del tiempo; o, con otras palabras, estructuras varias de la forma de formas, idéntica en su vacío, y, por esto mismo, «transcendencia en la inmanencia», que es el *yo puro*.

Pero esta aproximación a las cosas mismas escoge, entonces, tratar en términos relativos de materia y forma la cuestión decisiva del tiempo. El tiempo de la vida es la forma de toda ella y de cada una de sus partes: las vivencias. A su vez, la conciencia del tiempo es una forma que permite la manifestación primordial de la vida o tiempo inmanente. ¿Qué es, en todo

esto, la «materia»? Y ¿cómo se relacionan entre ellas, exactamente, materia y forma? Y ¿dónde estudiar con verdadero detalle esta cuestión?

La respuesta a la última pregunta parece clara: hay que acudir a la *impresión originaria*. En ella se diría que coinciden absolutamente materia y forma de la vida, prestas a separarse ya para siempre en el instante que sigue a su conjunto nacimiento. Un momento después, el tiempo afecta a esa materia fundida absolutamente con su presente: empieza a transcurrir, va hacia el pasado, queda enhebrada en el hilo de la vida que cambia retrocediendo, rechazada cada vez más lejos por las nuevas creaciones de la impresión originaria. Entre la nada —o la mera posibilidad real anticipada por la protención— y el ser impresional, un salto infinito, una verdadera *generatio aequivoca*; y otra apenas menos violenta de inmediato: se entra ya en el tiempo propiamente dicho; se dura y se pasa. ¿Cabe estudiar los bordes mismos de la impresión originaria, hacia el futuro y hacia el pasado? ¿Cómo se insertan las fases retenidas con la no-fase de la impresión originaria, y cómo lo hacen las fases protenidas?

En otra dirección, el análisis de la impresión originaria es también del máximo interés para dilucidar un problema que habrá parecido tajante e inverosímilmente resuelto en mis palabras de hace poco. Me refiero a que existe, indudablemente, la tendencia a decir que somos ahora conscientes del presente vivo, del ahora extendido, fugazmente, como un campo temporal ante nosotros. O sea que la misma conciencia del tiempo está de alguna manera en el tiempo, sólo que siempre *ahora*, y, por tanto, que ella es algo así como la impresión originaria de la propia impresión originaria, o la autoconciencia de la autoconciencia. Y, gracias a que está ahora, no sólo es algo del mismo yo que la vida transcendental, sino, en definitiva, un estrato más de la mónada, algo así como el alma de la vida (to autokinhton).

Pues bien, decidir si esta tendencia es o no razonable, es cosa que sólo se puede hacer analizando directamente el fenómeno de fenómenos que es la impresión originaria.



LA FENOMENOLOGÍA Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Guy Van Kerckhoven
Universidad de Brujas

Introducción

Es un honor y un placer especial estar entre Vds. y poder hablarles sobre un tema que me es muy querido —tema que, después de haber estado consagrado durante muchos años a la vez a los Archivos Husserl en Lovaina y al centro de investigaciones de Dilthey en Bochum, todavía me causa un cierto «quebranto».

En Alemania, la escuela fenomenológica y la escuela diltheiniana forman, hasta hoy, dos líneas de pensamiento filosófico bien distintas, por más que se toquen, se tanteen e, incluso, se salgan al encuentro, que es lo mismo que tanto Husserl como Dilthey les han legado: superar el neokantismo y, a la vez, renovar desde dentro la herencia filosófica alemana desde Kant y desde la aparición del idealismo clásico. Es incuestionable que del propio entrecruzamiento de estas dos líneas de descendencia ha brotado la corriente que hasta nuestros días lleva al pensamiento alemán hacia profundas transformaciones que después han sufrido las «ciencias del espíritu». Es igualmente indudable que las reflexiones filosóficas que regulan las reacciones alemanas al estructuralismo y al pensamiento deconstructivista —reacciones a las que hoy asistimos— sin ser, no obstante, reaccionarias o conservadoras son conducidas a través de las fibras de esta misma hilatura.

El hilo de urdimbre de este vasto tejido filosófico o, si se prefiere, la sustancia cortical de este sistema nervioso fibrilar, el nudo mismo de los múltiples entrecruzamientos de la investigación fenomenológica y de los análisis salidos de la obra de Dilthey, es la compleja relación que existe entre sentido y significación (*Sinn und Bedeutung*) y entre significante y expresión (*Zeichen und Ausdruck*). Lo que en el entrecruce de las influencias mutuas está fundamentalmente puesto en juego no es ninguna problemática metodológica particular, ni una sorprendente extensión del campo fenomenológico original: por ejemplo, la problemática de la demarcación formal de las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza o la definición de los límites de los conceptos operatorios de estas ciencias, o incluso la ampliación del campo del análisis fenomenológico constitutivo de la «realidad» en el «mundo del espíritu». Tanto la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) como la teoría

del objeto temático de ésta —la realidad (*Wirklichkeit*)— no son precisamente más que los reflejos de la superficie neokantiana, los cuales, ciertamente, han proyectado espejismos a detectar en el seno mismo de la obra de Dilthey y de la de Husserl. Estos reflejos no forman más que un fenómeno superficial (*Oberflächengestaltung*) que es necesario traspasar a fin de percibir la problemática que es mucho más básica.

I. Entrecruzamiento y ruptura

De hecho, es en torno a la explicación del sentido del logos, contenido en las múltiples significaciones que nosotros atribuimos a esta palabra, como se aprietan los nudos. La aproximación neokantiana, que emprende su vuelo en una teoría general del conocimiento y del objeto general del conocimiento, y que busca con aplicación esta correlación en el interior de las operaciones científicas a fin de desarrollar una teoría más elaborada de éstas del mismo modo que de sus campos temáticos respectivos en tanto que «realidad regional», es, de hecho, una aproximación «desde arriba». Es decir, una andadura que no insiste suficientemente sobre el fenómeno que se da tal como se da él mismo, que no se para en la percepción, sin prejuicios, ni en la fresca experiencia del fenómeno en el esfuerzo por estar presente en una proximidad abierta a, y que se presta a, escuchar su sentido tal como se articula a partir del fenómeno mismo. Esta andadura, de entrada, deja siempre atrás esta experiencia primera, esta donación de sí del fenómeno en vista de, y a favor del, orden discursivo e, incluso, conceptual, categorial, en el que, para ella, el fenómeno ya está siempre inscrito.

Pues bien, la experiencia primera y fresca, el fenómeno mismo tal como se da, cuando nos aproximamos al mundo espiritual (*geistige Welt*), es la de la experiencia de sentido, de la comprensión de la significación de este sentido que se expresa en el mundo «histórico», el cual no es un mundo de puros signos sino un mundo de expresión. Es, pues, el alcance universal de los fenómenos de expresión (*Ausdruck*) y de significación (*Bedeutung*) antes e, incluso, más allá del orden discursivo y categorial del conocimiento al que nosotros debemos hacer frente. Además, la expresión de una significación a partir de la experiencia de sentido se desarrolla de manera eminentemente explícita en el lenguaje, el cual es un fenómeno que forma parte del mundo espiritual. El lenguaje juega, en efecto, un papel-clave en la objetivación de la expresión de una significación —si no está ya en la estructuración interna de la experiencia de sentido—, sin poder ser tomado, no obstante —de modo impulsivo— por la única forma de expresión de significación y por la única forma de objetivación de esta expresión. No está excluido que, en el lenguaje, la expresión de significación se desarrolle sin un verdadero retorno a la experiencia de sentido, sin «vivirla». De estas consideraciones preliminares se puede deducir que nos vemos enfrentados aquí a la vez a la problemática de una experiencia de sentido posiblemente pre-discursiva —quizás incluso

a un «pensamiento pre-discursivo», puesto que esta experiencia pre-discursiva de sentido no es experiencia ciega— y a la problemática de la articulación, entiéndase, a la de la expresión de la significación de este sentido de un modo no exhaustivo en el lenguaje o, incluso, a la de la objetivación de esta expresión de significación de otra forma diferente de la que se produce en el lenguaje.

Esto, frente a lo que aquí sostenemos, es precisamente desde el punto de vista neokantiano un «impensable» por partida doble: por un lado, un orden de pensamiento pre-discursivo, de pensamiento no categorial y, a la vez, por otro lado, un orden de objetivación de este pensamiento no exhaustivo y, en términos generales, no exclusivo del lenguaje. Y, si hablamos aquí de «pre-discursivo» en el sentido de «no categorial», del mismo modo que hablamos de una objetivación no exhaustiva y no exclusiva del lenguaje, apenas queremos decir «no discursivo». La estructuración inmanente de la experiencia de sentido por el lenguaje no está, en tanto que posibilidad real, descartada de antemano. Todo lo contrario. Lo que debe evitarse a cualquier precio es la identificación precipitada de la discursividad propia del lenguaje (*Rede*) con el discursivo-puro o con el categorial puro en el sentido de los conceptos de la razón (*Verstand des begriffe*). Esto que preconizamos, al hablar de objetivación «no exhaustiva» de una expresión de significación del lenguaje, en términos generales, nos conduce al mismo punto. Se trata, desde luego, de la percepción fresca y sin prejuicio del lenguaje como un fenómeno en el interior del campo, mucho más vasto, que se designa como «espíritu objetivo» (*objektiver Geist*) —ciertamente, como un fenómeno eminentemente importante para la expresión de una significación pero, sin embargo, no como el único fenómeno. Como algo todavía más fundamental, conviene no identificar de manera perentoria la objetivación de una expresión de significación en el lenguaje con la objetivación de una «unidad de significación ideal» puramente lógica (*rein logische ideale Bedeutungsseinheit*), que se realizaría en él. Antes incumbe a la percepción sin prejuicios «de fondo» poner al descubierto el carácter de «objetivación productiva articulante» del lenguaje, la cual no siendo nada «adecuada» no deja de ser «creadora» (*schaffend*) precisamente en ese instante crucial de principal fusión de una experiencia de sentido con la expresión de una significación. He aquí, pues, las razones por las que nos sabemos de nuevo enfrentados al fenómeno del logos, después de que Kant haya emprendido el enorme esfuerzo de incluirlo en una triple crítica de la lógica teórica, práctica y estética, al confinar al logos en la triple función de juicio teórico, práctico y estético.

Pues bien, la primera ruptura fundamental con el neokantismo se produce en la fenomenología del propio Husserl, en especial al hilo de las investigaciones, llevadas a cabo por Husserl después de sus *Investigaciones lógicas* (*Logische untersuchungen*), de volver de nuevo a la idea de una lógica pura en las «vivencias» del pensamiento y del conocimiento (*Denk-und Erkenntnisserlebnisse*), de transformar desde dentro la psicología descriptiva de las vivencias, a fin de comprender cómo somos capaces de establecer una rela-

ción, en estas vivencias lógicas, en un sentido ideal-objetivo. En efecto, Husserl busca precisamente la dinámica que funciona entre una intención signitativa y un cumplimiento intuitivo (*signitive Intention, intuitive Erfüllung*) profundizando en la naturaleza de la compleja relación entre significación (*Bedeutung*), por un lado, y percepción (*Anschauung*), por otro lado. Y concluye en la visión, completamente novedosa, de que en la aparición de un objeto (*gegenständliche Erscheinung*) ya sale el sentido a la superficie, de que este sentido determina interiormente la estructuración de su percepción subjetiva. El problema crucial, que Husserl se plantea al hilo de esta investigación lógica, es, pues, el siguiente: cómo este sentido «naciente» puede abrirse paso de modo totalmente purificado, idealmente objetivo, por la significación, cómo, de hecho, el cumplimiento «intuitivo» de la intención signitativa se lleva a cabo, gracias a la percepción, en tanto que «síntesis de recubrimiento». Sabemos, gracias a los minuciosos análisis llevados a cabo por Husserl sobre este difícil punto de la relación entre sentido y significación, que se ha llegado a tomar en consideración un orden de «fundamento» entre la percepción sensitiva, por una parte, y lo vivido del pensamiento, el acto de conocimiento que es precisamente algo vivido con toda evidencia. Sabemos, además, que la síntesis de recubrimiento (*Deckungssynthese*) implica no sólo un orden de fundamento, sino también la transformación del propio sentido del objeto percibido, una formación categorial —la cual no puede efectuarse más que gracias a la significación y a su cumplimiento intuitivo, cumplimiento que el propio acto signitativo hace objeto de su intención.

Es exactamente en este punto de litigio donde se produce la ruptura con el neokantismo, por la noción, introducida por Husserl de un modo totalmente vacilante, de percepción categorial (*kategoriale Anschauung*). Es decir, que Husserl traspasa por su análisis —sin abandonar, no obstante, el orden de fundación y el de transformación, el cual rige entre el acto de percepción, por un lado, y el acto categorial por otro lado— el profundo *clivage* que después Kant se ha visto inclinado a aceptar entre lo sensible (*Sinnlichkeit*) y lo conceptual (*Verstand*). La renovación del sentido y de la significación del sentido del objeto percibido y de su concepción idealmente-objetiva gracias a los actos significativos no puede producirse más que si al primero le pertenece una idealidad de algún modo todavía pre-discursiva, y más que si a los últimos pertenece la facultad de salir al encuentro de esta idealidad misma a partir de una discursividad pura, de algún modo todavía objetivada en tanto que tal y «realizada» por anticipado. Que el sentido del objeto percibido remite más allá de sí mismo a una idealidad pre-discursiva y que el acto de conocimiento sale al encuentro de este movimiento de trascendencia no gracias a los conceptos totalmente cuajados y listos, sino gracias a lo que en los actos de significación hace objeto de una intención incluso puramente signitativa, tal es la dirección fundamental que toma la investigación husserliana. La formación categorial bajo la fundación del propio acto categorial en el perceptivo no tiene, pues, nada de la impresión de una forma totalmente preparada de la razón sobre una materia sensible informe, nada

de una aprehensión formadora (*Auffassung*) de un contenido (*Auffassungsinhalt*) él mismo desprovisto de toda formación. El cumplimiento intuitivo propio de la percepción categorial que Husserl preconiza no es la simple aplicación de conceptos discursivos puros a una materia sensible previamente formada categorialmente, no es el encuentro que la razón hace consigo misma. Es toda la dinámica entre el noema y el noeton sobre la que operan las investigaciones lógicas de la fenomenología debutante.

Si Husserl orienta en principio sus investigaciones lógicas en el sentido declarado de vivencias del pensamiento y del conocimiento objetivo en tanto que concepción de objetos (*Gegenstandserfassen*) gracias a las significaciones (*Bedeutungen*), si se dirige al logos como logos apofántico, como lógica apofántica, como proposiciones que llevan a los objetos —tales como, por ejemplo, los juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteile*)— para remontarse después a la actividad científica pura, que es primeramente de naturaleza eidética, si, pues, la fenomenología debutante opera sobre el vasto dominio de la naturaleza del espíritu humano y de los actos espirituales (*geistige Akte*) en tanto que actos del conocimiento y del saber científico, una segunda ruptura se produce en cierto modo a sus espaldas y por detrás, incluso antes de que su fenomenología no haya emprendido el camino de una teoría del conocimiento sobre la base descriptiva de un análisis de las vivencias del pensamiento. El mundo espiritual no es de ningún modo un mundo lleno exclusivamente de actos del conocimiento y del saber científico, incluso si el saber se eleva por encima de este mundo espiritual en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y si estas ciencias, que emergen de este movimiento, se esfuerzan ellas mismas en darle al campo de sus preocupaciones la transparencia y la comprensión, en arrojar luz sobre la naturaleza de sus conceptos así como sobre sus métodos —y para hacer esto se dirigen desde ellas mismas a la vez a la lógica, a la teoría del conocimiento y a la teoría del método (*Logik, Erkenntnistheorie, Methodenlehre*).

Pues bien, lo que constituye la base misma de este mundo espiritual, no está para nada inscrito en la dirección objetiva en la que la fenomenología ha hecho pié. Al decir que este mundo en toda su objetividad es eminentemente subjetivo o al tomarle prestada a Dilthey esta palabra, todos sabemos que el mundo espiritual está repleto de «contenidos psicológicos» primarios, elementales o secundarios, especialmente en los sistemas de la cultura y de la sociedad. Los contenidos psicológicos de los que se trata son precisamente, en primer lugar, las «*Erlebnisse*», las vivencias en tanto que experiencias de sentido, y su expresión (*Erlebnisausdruck*) gracias a las significaciones. Pero la experiencia de su sentido no emerge, en este vasto dominio del mundo del espíritu, del puro aparecer de una cosa, del mismo modo que la expresión de la significación de este sentido no toma el camino de un conocimiento ideal objetivo. Si por lo que se refiere a esto hay una razón válida para hablar de contenidos psicológicos o de vivencias, no se trata para nada de vivencias «psíquicas», de actos en el interior del psiquismo o de actos de una conciencia pura. A la inversa: el sentido del objeto que aparece emana de

una significatividad (*Bedeutsamkeit*) a la cual en la *Erlebnis*, en lo vivido, estoy en principio abierto, en una dirección que no tiene nada de una intencionalidad de acto —la cual está dirigida hacia el objeto—, de una dirección que es, pues, más bien —como el propio Husserl admite— del orden de una «experiencia comprensiva» (*komprehensive Erfahrung*) y que va —el mismo término lo implica— hacia un todo (*ein Ganzes*). La expresión de esta significatividad apenas es el esfuerzo de darle a la *Erlebnis* su contenido ideal objetivo, puesto que en la experiencia comprensiva de la significatividad de algo, soy remitido no a alguna «idealidad pre-discursiva» que rige en el interior del propio proceso de la percepción de la cosa que aparece, sino más bien a mi propia unidad de vivir (*Lebenszusammenhang*), la cual —ciertamente— es una unidad estructural que, sin embargo, no se me hace consciente y abierta a mí mismo —del mismo modo que no se hace accesible al otro— más que gracias a esta expresión.

La descripción psicológica tiene precisamente la función de analizar esta totalidad estructural de vida (*Strukturzusammenhang des Lebens*) en vista de esta experiencia de sentido comprensible en tanto que significatividad (*Bedeutsamkeit*) para mí mismo y para otro, que se produce en ella. Ésta es, pues, de entrada, como afirma Dilthey, «psicología estructural» (*Strukturpsychologie*) de las vivencias, de las *Erlebnisse* —y en ningún caso «reflexión inmanente de la conciencia». Además de eso, la totalidad más próxima es, ciertamente, la de mi propia vida individual, aunque ésta no sea más que una «abstracción» de la vida, mucho más englobante, de la sociedad y de la historia. De este modo, no es nada sorprendente que la psicología estructural escoja la vía de la individualidad y, tal como dice Dilthey, se convierta en «psicología individual» (*Individualpsychologie*) o, incluso, en psicología «real» (*Realpsychologie*) en cuanto análisis de una unidad que, por muy abstracta que sea y por muy aislada que esté de manera artificial, es absolutamente real. En efecto, en ella se abre paso una «unidad de vida», es decir, en la totalidad estructural de la vida misma se abre paso una unidad centrada, una unidad que tiene un centro. Las experiencias de sentido se enlazan entre sí en una unidad estructural centrada que además está marcada por una teleología propia inmanente, por una finalidad interna. Esta unidad de vida está ella misma abierta y accesible para otro en una experiencia interna (*innere Erfahrung*) y en el «*Nacherleben*», en vivencias que están constantemente persiguiendo y escuchando esta unidad de vida centrada de distinto modo, la cual, por la experiencia interna, se nos hace accesible inmediatamente.

Ahora bien, la expresión de la significatividad del sentido no se produce exclusivamente en el lenguaje. Sin embargo, halla en el universo del lenguaje la posibilidad eminente de objetivarse en significaciones explícitas. Este universo apenas es un universo neutro, disponible en todo tiempo y en principio transparente en cada momento. Las significaciones no están mezcladas de buenas a primeras en función de su articulación puramente lógica. En verdad, las palabras apenas son simples portadoras de una unidad de significación ideal; no se inscriben, pues, ellas mismas en la dirección objetiva

del «significar» en tanto que «ser signo» (*Bezeichnen*) gracias a una creencia (*Meinung*) que vive en ellas y que las lanza hacia el objeto de la intención creyente. Además, su acoplamiento y encadenamiento en las proposiciones y finalmente la articulación de su sentido en el interior del discurso (*Rede*) no es algo a reducir a la pura forma apofántica (*Aussage*) y a la discursividad puramente lógica, a la vez que a la del juicio (*Urteil*) y a la de la estructuración de los juicios de la silogística. En el lenguaje, la expresión de la significatividad de un sentido gracias a las significaciones es —ciertamente— una forma de objetivación, pero de objetivación productiva. La razón de esto está en que la significatividad de un sentido experimentado en lo vivido (*Erlebnis*) no es «ahí» en tanto que tal antes de su expresión gracias a las significaciones. Lo que en la aparición de un objeto (*gegenständliche Erscheinung*) hemos calificado de «sentido» —es decir, una idealidad preformativa y no categorial que desde el interior determina el desarrollo de la percepción como movimiento de trascendencia— no se encuentra en la *Erlebnis*. A continuación, en el movimiento de objetivación de la *Erlebnis*, de lo vivido por el *Ausdruck*, la expresión —movimiento en el que la significatividad del sentido experimentado llega a sí mismo—, la totalidad de vida, se hace perceptible, comprensible para sí misma, si bien esta perceptibilidad gracias a las significaciones de la expresión no tiene nada de una percepción categorial. Por medio de la expresión en tanto que significación (*Be-deuten*) es como la significatividad se hiciera expresable (*aussagbar*).

Se sigue de ello que las significaciones no pueden —aquí— ser separadas de la expresión (*Ausdruck*) misma como de un simple portador ocasional de una unidad de significación por ella misma ideal-objetiva. Al contrario de la percepción categorial, nos encontramos aquí ante un *kategorein* perceptivo, un modo de hablar y de expresar en el lenguaje que hace perceptible, que hace aparecer lo que antes de la expresión apenas estaba «ahí» en tanto que tal. Si la percepción categorial tiene por objetivo captar, en el orden discursivo puro, una idealidad que, en tanto que preformativa y no categorial, rige en el interior del proceso de la percepción el «sentido» principal de la cosa, y si, pues, la fenomenología husserliana se eleva consecuentemente hacia un análisis de la percepción, el movimiento de pensamiento introducido por Dilthey dificulta esta fenomenología debutante, al dejar al descubierto una matriz —previa a toda percepción en sentido estricto— de comprensión de sentido (*Sinnverstehen*), que está —ella— indisolublemente ligada a la expresión de una vivencia (*Erlebnisausdruck*).

Asistimos, con esto, a la segunda ruptura con el neokantismo, la cual esta vez no se produce del lado de la percepción sino de la razón. En efecto, la limitación de las funciones de la razón a los conceptos sólo puramente discursivos (*reine Verstandesbegriffe*) de la razón teórica no permite dar cuenta, de modo analítico y descriptivo, de la dimensión de «comprensión de sentido» que pertenece al mundo espiritual y que es ante todo un mundo de la vida que se queda en su interior y que después se objetiva en formaciones superiores y más complejas, tales como —son los propósitos sostenidos por

Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*)— los sistemas de la cultura y los de la sociedad. Si esta comprensión de sentido no es para disociar del *kategorieren* en cuanto hablar y expresarse, si, pues, la intersección entre sentido y significación tiene lugar en la expresión, puesto que en ella la significatividad del sentido se vuelve expresable, nos vemos obligados a repensar la función misma del logos, no reduciéndolo únicamente a la función discursiva pura de la *apophansis*, de la *Aussage*, sino ampliándolo a la función discursiva incluso más allá del discurso teórico. Se sigue de ello que se debe investigar no de qué modo se relacionan las significaciones con los objetos, con los «*Gegenstände*» sino que se deben investigar las vivencias, las «*Erlebnisse*».

La *Aussage* no tiene como resultado, en este caso, un juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*) que «hace posible» la cosa percibida en sus propiedades o que, gracias a la ideación, al «*Wesensschau*» y al método de variación eidética, separa sus propiedades esenciales. Desde que la experiencia de sentido en lo vivido no trasciende lo vivido sino que se mantiene inmanente a él, no es de antemano de naturaleza ideal, por más que todavía sea prediscursiva y no categorial directa, como lo es el «*gegenständliche Erscheinungssin*», el sentido que reside en las apariciones de una cosa percibida; desde que la significatividad de este sentido en tanto que tal «no existe» antes de la *apophansis* en tanto que expresión sino que pasa a ser expresable precisamente en la *apophansis* y, por eso, como tal, perceptible: está claro que, en este caso preciso, el *Aussage*, el enunciado no lleva a una cosa percibida. Éste no cabe en un juicio —juicio que da cuenta, a la vez, de un estado de cosas (*Sachverhalt*), de la relación de la cosa con sus propiedades sensibles, o que, por la variación eidética, tal como Husserl la describe, cautiva, gracias a los actos de la fantasía, la relación de la cosa con sus propiedades esenciales. Lo que en la *Apophansis*, en el *Aussage* en tanto que expresión (*Ausdruck*), se convierte en «objetivo» no surge totalmente de la dependencia del flujo de lo vivido —es decir, del movimiento de la vida que se hace interior a sí misma—, no está en la *Apophansis* «promovida» de manera cósmica (*sachlich aufgehoben*) y congelada, detenida (*fest-gestellt*) como existente en sí o perteneciendo a un existente en sí.

La objetivación de la *Erlebnis* en la expresión explícita de ésta en el lenguaje no se produce más que por el poder que tienen las significaciones de las palabras de hacer posible un *mè-on*, un *pre-siendo*, de atenerse a lo que, antes y fuera de las significaciones de las palabras, apenas era en sí antes y después siempre ahí, sino que viene por primera vez a ser, «deviene ser» (*Werden zum Sein*). Se trata, como ya lo hemos indicado antes, de la función significativa de las palabras en tanto que «*Be-deuten*», de marcar, de forjar o de dar forma a un sentido en estado naciente en la significatividad, un sentido que, gracias a esta marca, se hace expresable, tangible. Marcar un sentido no puede, en este caso, ser la aplicación de una unidad de significación toda hecha, dispuesta y concluida, que ha conducido al objeto, al cual hace referencia al designarlo (*Be-zeichnung*) en la intención signitiva.

La marca en cuestión más bien depende de la formación categorial de una impresión (*Eindruck*) por medio de su significarle, lo cual es lo opuesto a una intención signitativa que ya ha conducido al objeto al que se refiere. Se sigue de esto que, cuando nos vemos forzados a poner de nuevo en cuestión el logos mismo, lo que de entrada se pone en cuestión no es nada menos que el sentido referencial (*Verweisungssinn*) desprendido de la expresión (*Ausdruck*) como de su simple portador oral o escrito, y del que habla Husserl como de un «cuerpo», de un «*Körper*» y no de un «*Leib*».

Ahora bien, como todos sabemos, el mundo espiritual (*die geistige Welt*) es precisamente el mundo —que Husserl no descubre más que después— de la «*leib-geistige Einheit*», de la unidad comprensiva del espíritu y de una corporeidad no objetiva, sino vivida, sentida, por más que esté desligada de mi cuerpo propio en tanto que «*Empfindungs-leiblichkeit*». De una corporeidad a la vez, pues, vivida o sentida, y al mismo tiempo desligada del núcleo cinestésico, más objetivo y más general que este núcleo tan inmediato del «yo», del que Husserl no puede jamás decidir del todo si es que lo «tengo» o si es que lo «soy». El «*Geist*», el espíritu, no es —por su parte— el reino de un ideal puro, de una idealidad desligada planeando desde afuera y por encima de esta unidad comprensiva, como lo es, en fin, ese universo de significaciones puras todas preparadas y concluidas, disponibles para mí en cada instante, a la merced de este yo mismo haciéndolas objeto de sus intenciones signitativas —un yo que las tomaría de grado o por fuerza como de un amplio depósito. Si tuviéramos tiempo para hablar de mundanidad del *Geist*, de su «*Weltlichkeit*», veríamos que no se trata de alguna objetivación del puro yo secundario y después externo a él en el fondo —por ejemplo la formación de un «medio» objetivo para expresar y transmitir sus sentimientos y pensamientos internos como vivencias psíquicas que intencionan un sentido ideal. Se trata, y Dilthey lo ha repetido incesantemente, de la superación (*Aufhebung*) misma de la individualidad real del yo, a la vez en un movimiento —en el que esta individualidad pudiese retornar a sí misma— y en un exceder que constituye una dimensión de trascendencia verdadera.

La generalidad del «*Leib*» no excluye, en efecto, que ésta todavía se refiera a este cuerpo carnal íntimo, que es el mío y que yo habito; no excluye que conserve de él el calor y que, sin embargo, al mismo tiempo, lo rebase. Su generalidad consiste en lo que este «*Leib*» «es» en tanto que «*Ausdrucksleib*», en tanto que se le puede llevar a la expresión de un sentido intencionado antes por mí y del que no puedo simplemente captar el sentido volviendo a la intención incoactiva que me habría habitado. Todo el peligro de la aproximación husserliana del mundo espiritual —aproximación que emprende su vuelo en la problemática de la motivación—, definido, al encuentro de la causalidad natural, como una causalidad psíquica, reside en este punto: que se corre el riesgo de que falte esta generalidad de la *Ausdrucksleiblichkeit*, y que uno está inclinado a llevar el sentido que lo habita a la expresión de una «intención», lo cual resulta de nuevo de la presuposición silenciosa de un ego reflexivo antes incluso del movimiento de expresión y como su ins-

tigador, como causa primera de este movimiento —el cual Husserl califica consecuentemente de «intencionales *Verhalten*», de comportamiento intencional. Es preciso comprender primero cómo la propia individualidad es superada en esta *Ausdrucksleiblichkeit*, como una dimensión medial que no depende únicamente de la competencia del ego y no se ofrece enteramente a su reconquista y a su deseo de instrumentalizarlo.

A partir de una Fenomenología de la *Ausdrucksleiblichkeit*, es decir, de la incorporación no secundaria de un ego puro sino primario y más allá de las vivencias de su conciencia —que este ego puro reflexivo devuelve incesantemente a sí mismo— se puede abrir un camino que lleva a una comprensión del *kategorein* y de la discursividad del lenguaje, que no reduce la corporeidad de la expresión al «cuerpo muerto» de las «*Lautgebilde*» (de las formaciones sonoras) o de los signos de la escritura como portadores de una significación ideal. Se entreabre, entonces, una puerta sobre las sutiles interferencias entre el sonido de las palabras y la reducción de la significatividad de un sentido naciente en una significación, a la búsqueda de la cual las palabras todavía se mueven en los campos de posibilidades significativas, antes de que sean lengua muerta o asentada en una «*Idealsprache*», en un lenguaje ideal. Del mismo modo entrevemos los lazos que atan la articulación del sentido a la forma interna de una lengua (Humboldt), la manera como, gracias a esta forma, se articula el sentido a través de la disminución propia de los campos de posibilidades significativas. La generalidad de la *Ausdrucksleiblichkeit* del lenguaje nos revela de nuevo que la constitución del sentido de las significaciones y de la articulación de sus posibilidades significativas en el interior del discurso (*Rede*) no es sólo de la competencia de un «sujeto de intenciones signitivas», el cual atraviesa las palabras y los enunciados hacia lo que, por ellos, hace objeto de creencia (*das Gemeinte*). De hecho, descubrimos que la generalidad de la propia *Ausdrucksleiblichkeit* del lenguaje no es igual a la universalidad de los conceptos.

Por otra parte, sobre este mismo camino analítico estamos en situación de evitar este salto mortal de la aproximación husserliana al mundo espiritual, la cual desde el análisis de las motivaciones prácticas se remonta a las de naturaleza puramente teórica (*Vernunftmotivationen*), como una práctica desde todo punto de vista superior que sería el objeto de una ciencia del espíritu «absolutamente puro» y eidético; ciencia a la que Husserl en su obra no ha cesado de hacernos referencia. Salto de muerte éste, puesto que sobre esta trama de pensamiento se corre el riesgo fatal de encontrarse ante la matriz estable e inmutable de significaciones ideales; ante el soporte mental desde hace tiempo funcionalizado y objetivado, y cuyas particularidades no serían más que obstáculos a descartar en la institución originaria, y obstáculos a repetir hasta el infinito, por cada uno, por la ciencia eidética —tal como la geometría— y después por las ciencias lógico-matemáticas de la naturaleza; salto de muerte que pudiera hacerse —reduciendo así la historia a la reiteración (a través de los sedimentos y, en principio siempre vuelta a encontrar) de la misma intención intelectual incoactiva. Si no queremos

obstruir así el acceso a la historia real, historia en donde se juega la suerte de los hombres y en donde se vive la aventura humana, es preciso que antes aceptemos que el sentido de nuestras significaciones no es un sentido asentado que siempre haya conducido a su objeto referencial, es preciso que nuestras propias palabras todavía anden a la búsqueda de sus significaciones y que éstas no igualen en nada a nuestras intenciones signitivas.

El aspecto que queremos destacar no depende únicamente del hecho de que nosotros insistimos en la diferencia que hay entre lo que en el *Erlebnisausdruck* está puramente significado (*rein bedeutet*) y la idealidad de las significaciones puras; del hecho de que es necesario comprender como esta purificación de las significaciones se produce en esta curva señalable de la vida, en este cambio de dirección sorprendente de ponerse frente a las cosas y de concebirlas gracias a las significaciones. Lo que importa verdaderamente es ampliar el campo discursivo más allá de sólo la discursividad puramente teórica y más allá de la lógica apofántica pura, a fin de captar el alcance y la función de las expresiones evocativas (*evozierende Aussagen*) y de los auto—enunciados (*Selbstaussagen*), los cuales van hacia objetos a los que se les debe calificar de «hermenéuticos». Se trata de objetos que están ellos mismos implicados en, y comprendidos en, el movimiento de su propia auto-explicación y que, por esta razón, escapan fundamentalmente a la dualidad inicial del mundo intelectual fenomenológico que Husserl todavía nos recuerda con tanto ahínco en su famoso artículo de la revista *Logos* (1911): las «*Sachen*» e «*Ideas*», desde el momento en que no pertenecen ni al orden de las cosas ni al de las ideas, al de las esencias puras (*reine Wesenheiten*).

Es cierto que las *Investigaciones lógicas* nos enseñan que la fenomenología no se ha quedado parada en esto, que el propio Husserl ha roto con este dualismo poniendo al desnudo, en el seno de los procesos de la percepción, un sentido pre-discursivo y no estrictamente categorial, un sentido que opera en él, y desligado de él, incluso antes del orden discursivo puro de los juicios, de una percepción categorial, que recorta las significaciones de este sentido implícito, no por su simple sumisión a los conceptos generales, que es algo que se podría aplicar en los juicios, sino a través de todo el trayecto complejo de la variación eidética y de la ideación, y a la cual la fantasía auxilia fuertemente. La «idea» de la fenomenología no es la idea en tanto que concepto (*Begriff*) sino en tanto que «*Wesen*», lo cual, como sentido, pone antes en la experiencia muda que es la percepción sensible un sentido que se esfuerza por llevar a su más pura expresión en una «*Anschauung*», en una percepción de orden categorial. Sin embargo, la línea de representación que conduce del *Erlebnisausdruck* y de la comprensión del sentido —la cual lo anima—, un sentido que constituye un contenido de vida (*Lebensgehalt*), al «concepto» en tanto que «categoría» de la vida, el cual cautiva la significación de este contenido de vida y lo convierte en la más pura expresión de sí mismo, depende de una «*Gestalt*» viviente centrada en ella misma y depende de su *typus*, de una generalidad que no es la del eidos (*Wesensallgemeinheit*).

Contrariamente a una percepción categorial, aquí hacemos frente a un

kategoriein que se hace perceptible. La articulación del sentido es una objetivación productiva por medio de las significaciones en la «*Rede*» (el discurso); la «*Gestalt*» viviente se abre paso y aparece en lo que la articulación del sentido tiene de típica. La articulación del sentido es, pues, hablante, «*sprechend*» en tanto que «*sichtbar machend*», quedando a la vista. No se trata del sentido que anima la experiencia muda; sentido para el que, cuando nos damos cuenta, ya estamos de antemano abiertos. El sentido en cuestión se articula de manera hablante; es un sentido que deja ver eso a lo que se refiere; no está inscrito con anterioridad en una relación referencial, como sí lo está el sentido de la experiencia muda. No comparte en su dirección, su sentido no tiene dirección (*Richtungssinn*). No está con anterioridad (*im vorweg*) ya en presencia de (*bei*) eso a lo que se refiere. Más bien llama a este referencial a aparecer (*zum Vorschein kommen*). Esto es la esencia misma de su naturaleza evocativa. La relación referencial no está, pues, dirigida hacia el exterior, como lo está la intencionalidad de la conciencia, que ya ha llegado de antemano a eso a lo que ella se refiere (*im vorweg schon sein bei*) en la experiencia que es asumiente (*hinnehmend*). La relación referencial, la cual es llamada a aparecer, está dirigida hacia el interior (*innewendig*). Se trata de un contenido de lo vivido (*Erlebnisgehalt*) que es inmanente a la *Erlebnis*, a lo vivido, y constantemente «fugaz» en el recorrido mismo de lo vivido, en el «*Erlebnissvollzug*», el cual está constituido por un flujo expeditivo continuo (*Fortgezogenwerden*).

Lo que está en juego es hacerle surgir desde una relación referencial con esto, con lo que jamás se está ya de antemano en el curso incesante de la vida expeditiva, hacerle surgir desde una detención (*arrêt*) de la que ya está siempre escapándose en, y que ya está siempre superando por, el curso de la *Erlebnis*. La articulación del sentido lleva al *Eindruck*, a la impresión, es decir, a eso que, gracias a la aprehensión, la *Auffassung* de esta impresión saca como significatividad en el curso de lo vivido. Se trata, pues, del nacimiento de un núcleo cristalizador, alrededor del que se forman las diferentes relaciones de vida (*Lebensbezüge*) en calidad de relaciones de sentido. El núcleo naciente debe ser capaz de reunir estas relaciones de sentido de forma durable, sin que decaigan, en un unidad extremadamente densa y consistente que es una «*Gestalt*» viviente o, mejor aún, una esencia viviente (*lebendige Wesen*). La articulación de sentido, en tanto que formación categorial del *Eindruck*, en tanto que articulación hablante, debe ser, pues, capaz de hacer surgir de ella misma esta significatividad emergente en tanto que un «*Selbst*», un uno mismo, una totalidad como *Gestalt* (*gestalthaftes Ganze*), la cual es una unidad comprensible (*verständlich*). La experiencia apenas es, pues, «*hinnehmend*», recibiente, sino concibiente de modo productivo, ya que este *Selbst* no es de ningún modo predonado como tal. Esta concepción productiva está indisolublemente ligada al *Ausdruck*, a la expresión como objetivación de la *Erlebnis* en el lenguaje. La articulación hablante del sentido es articulación productiva objetivante, en la que —tales son las palabras de Dilthey— la vida se eleva a la *Besonnenheit*, a la frónesis.

En efecto, ésta hace que la dirección se oriente hacia el interior, que es el sentido directivo de las relaciones referenciales que están en consideración. Al encuentro de la percepción categorial y de la ideación, este sentido apenas es —aquí— el sentido intencional del objeto apareciendo siempre anticipado en la percepción, el cual está expuesto para sí mismo y en su esencia pura, en su eidos. Esto es lo contrario de la «*Gestalt*» viviente, la cual desde el interior abre el curso de las «*Erlebnisse*» y opera en él imperceptiblemente, la cual, gracias en primer lugar a la aprehensión del *Eindruck*, destaca por su significatividad, emerge, y después vuelve a salir el *Ausdruck* en tanto que «totalidad» de sentido de la vida comprensible, en tanto que «*Sinngehalte*» formada. La objetivación de la «*Erlebnis*» en el «*Ausdruck*», de lo vivido en la expresión, es, pues, de una naturaleza completa particular ya que se deduce de un «*Selbst*», de un Sí Mismo. No puede tratarse de una intención signitiva que de antemano ya se ha apoyado en su sentido referencial (incluso cuando todavía es intención vacía) y que con posterioridad llega a estar llena de modo intuitivo. Más bien al revés, la aprehensión intuitiva, la «*Auffassung*» del «*Eindruck*» que hace emerger la significatividad, que dirige las significaciones, las cuales, lejos de haber llevado ya al sentido —sentido al que éstas se pudiesen referir eventualmente en tanto que sentido objetivo— esta vez tienen que cumplir aquí una tarea absolutamente original y que, como tal, no tiene garantías de cumplimiento: la de «tocar» (*Treffen*) una esencia viviente de modo pregnante, la de llamar al ser. Ahora bien, las significaciones no están a la altura de esta tarea, no pueden responder a ella más que si en ellas ya se está incubando la energía, la fuerza (*Kraft*) de una tal llamada, de un «*Ruf*» que pudiese «*hervor-rufen*», llamar al aparecer, en una «*Gestalt*» durable —que en sí misma está implicada en el flujo de vivir como devenir— y, como tal, en un inefable (*unaussagbar*), en un *arrêton*. La *Aussage*, la apophansis, el enunciado, no puede ser «*Heisung*», no puede «clamar» y darle voz a esta «*Gestalt*» viviente, no puede ser «*Selbstaussage*», auto-enunciado de ésta más que si ya está previamente acordado y sintonizado con esta «*Gestalt*». El logos nos aparece aquí como dándole voz a eso de lo que habla, y para este «hacer» debe estar ya de antemano acordado lo que para él se vuelve expresable.

Recapitulación

Nos hemos esforzado en estas consideraciones por situarnos en el punto de intersección en donde se estre cruzan la fenomenología husserliana y la filosofía de Dilthey y en donde, previamente a un punto de vista puramente histórico, la inscripción del nombre de Dilthey en la obra de Husserl y recíprocamente del nombre de Husserl en la obra de Dilthey haya tenido lugar.

En efecto, en el origen de la visita que Husserl rinde a Dilthey en Berlín, fue noticia que Dilthey había tenido seminarios sobre las *Investigaciones*

lógicas. Estos seminarios de Dilthey desembocaron, poco después de la visita de Husserl, en los análisis concernientes a la «*gegenständliche Auffassung*», publicados en los estudios sobre el fundamento de las ciencias del espíritu (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*). Estos estudios forman parte del último esfuerzo, emprendido por Dilthey, por arrojar luz sobre las formaciones del mundo histórico en el seno de las ciencias del espíritu (*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), gracias al estudio del conjunto de: *Erlebnis* (lo vivido), *Ausdruck* (expresión) y *Verstehen* (comprensión).

Por su parte, Husserl ha anunciado, inmediatamente después de la visita berlinesa, los seminarios sobre la problemática de naturaleza y espíritu (*Natur und Geist*) —cuyas anotaciones de la mano de Johannes Daubet han sido preservadas hasta este día— y se ha esforzado en obtener un ejemplar de las *Ideas* (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*) de Dilthey. El contacto con Dilthey no fue reanudado hasta el momento de la publicación del artículo en la revista *Logos*, en el que Husserl hace ver el punto neurálgico del entrecruzamiento de su fenomenología y del análisis diltheiniano, reaccionando con ello al volumen que había aparecido algo antes: la *Weltanschauungslehre*. Este punto neurálgico no es otro que la diferencia que separa la eidética fenomenológica del método morfológico de Dilthey.

Ahora bien, como se sabe, no ha sido Dilthey el único que tuvo una rápida réplica rechazando la aplicación ilimitada del análisis eidético y oponiéndose a su extensión al dominio de las ciencias del espíritu, a la de la religión y a la de la poesía. El propio Husserl se metió después en un profundo estudio del análisis de Dilthey en el «*Aufbau*». En los cursos sobre naturaleza y espíritu que Husserl impartió después de la publicación del primer volumen de *Ideas* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*), y en los análisis que les han acompañado y que nos llevaban en especial al estudio de las contribuciones de G. Simmel (*Zur Theorie des historischen Verstehens*), de H. Münsterberg (*Psychologie*) y de E. Spranger (*Zur Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung*), Husserl ha abierto una vía en esta problemática tan vasta; problemática a la que, mientras tanto, acababan de contribuir Scheler y Heidegger. Si Husserl mismo no ha publicado el segundo volumen de *Ideas*, juzgando que sus análisis eran insuficientes, Edith Stein y Ludwig Landgrebe, que han asistido de cerca a este proyecto de un segundo tomo de las *Ideas*, han retomado y desarrollado con Fritz Kaufmann, en sus primeras investigaciones, la investigación husserliana. Entretanto, como da testimonio de ello en especial la reacción escrita de Husserl desde la publicación, por E. Rothacker, de su *Lógica de las ciencias del espíritu* (*Logik der Geisteswissenschaften*), la actitud de la fenomenología para con la escuela diltheiniana se ha vuelto extremadamente crítica.

Los cursos que ha tenido Husserl sobre la psicología fenomenológica, y en los que surgen los nombres de Brentano y de Dilthey como precursores

de su psicología fenomenológica, no hacen más que confirmar una vez más el juicio inicial: que a diferencia de una psicología comprensiva de las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaftliche Psychologie*), la psicología descriptiva fenomenológica es una ciencia eidética de las «*reinen Erlebnisse*», de las vivencias puras. Los tres volúmenes del *Nachlass* que Georg Misch ha publicado sobre la filosofía de la vida de Dilthey (*Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*) y, a la vez, sobre el *Aufbau* (*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), y la larga introducción a estos tres volúmenes, de los que Husserl ha recibido, por lo demás, un ejemplar separado de mano de Georg Misch, no han provocado por parte de Husserl la respuesta que merecen. Estimando que la publicación del último pensamiento de Dilthey es tardía, quizás incluso demasiado tardía para él, Husserl no ha dado el paso decisivo de comprometerse en un análisis del logos hermenéutico. Al contrario que Heidegger, y teniendo claras reservas principalmente en relación al tema del amplio análisis que Georg Misch acababa de publicar de su *Lógica formal y trascendental* (*Formale und transzendente Logik*) en *Filosofía de la vida y fenomenología* (*Lebensphilosophie und Phänomenologie*), Husserl ha continuado insistiendo firmemente en la crisis del propio logos —crisis que él había sentido y entrevisto muy pronto en la época de sus primeros contactos con Dilthey. Su postfacio a las *Ideas* y sus conferencias dictadas en la Kant-Gesellschaft no son sino una confirmación de ello bien elocuente.

En fin, si la obra última de Husserl, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) contiene en su seno el proyecto de una ontología mundana, de una ontología de la *Lebenswelt*, el análisis desemboca de hecho, a la vez, sobre el nacimiento de la ciencia eidética en Europa, sobre el fundamento de las ciencias lógico-matemáticas de la naturaleza, sobre el papel de una psicología descriptiva eidética y obra, en perspectiva, una vez más sobre el análisis del proyecto de lógica trascendental, reemprendiendo imperturbablemente el vasto proyecto de una crítica de la razón teórica de Kant. La propia hermenéutica permanece ausente en esta obra.

El encarte de la lógica hermenéutica

Lo que, en nuestros días, permite no abandonar nada este punto de la intersección sino proseguir la mutua incomprensión de la fenomenología de Husserl y del análisis de Dilthey en los mismos términos en los que se produce y, al mismo tiempo, encontrar los puntos de apoyo más sólidos y las reanudaciones más legítimas, se lo debemos a la vez a la reciente publicación de los cursos de Georg Misch acerca de *La formación de la Lógica sobre el fundamento de la filosofía de la vida* (*Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*) y al análisis de Hans Lipps de la *Lógica hermenéutica* (*Hermeneutische Logik*). Estas dos contribuciones provienen inicial-

mente de los seminarios que Misch y Lipp han dado juntos en Gotinga sobre las *Investigaciones lógicas* de Husserl y que son más tarde considerablemente profundizadas por importantes investigaciones analíticas. Debemos citar, en primer lugar, el libro ya mencionado: *Filosofía de la vida y fenomenología* de Misch y las *Investigaciones sobre la fenomenología del conocimiento* (*Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*) de Lipps. Debido a finas interferencias que les unen entre sí, estas contribuciones forman un conjunto de investigación fascinante. De hecho, este conjunto reanuda el análisis —a la vez entablado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* y por Dilthey en sus *Estudios sobre la formación del mundo histórico en las ciencias del espíritu*— de la expresión y de la significación, reemprendiendo así el propio título de la primera investigación lógica (*Ausdruck und Bedeutung*).

Como se trata de una fundación de la lógica sobre la base de una filosofía de la vida y de un análisis del logos hermenéutico, de la articulación del sentido que se produce en el discurso (*Rede*) —no en tanto que monólogo soliloquio sino como «*Mitteilung*», como enunciado comunicativo, que se dirige al otro—, los análisis no eligen como punto de partida la idea de una lógica pura, una ontología puramente formal y una gramática pura, algo que ya debemos al primer volumen de *Investigaciones lógicas* de Husserl. Se trata del logos como fenómeno de la vida, de la articulación del sentido hablante en dirección al otro, como un fenómeno eminentemente humano y, al mismo tiempo, social. Permite un análisis sin prejuicios del fenómeno de la expresión; algo que encontramos fuera e incluso antes que el fenómeno del lenguaje. Esta ampliación del *Ausdruck* a los fenómenos de la expresión pre- y extra- lingüística (*vor- und aussersprachlicher Ausdruck*) se apoya en la constatación de que estos fenómenos están impregnados de sentido (*sinnhaft*).

Lo que por esta vía se hace posible —algo que en vano lo hubiésemos buscado en Husserl hasta aquí— es una fenomenología de los movimientos corporales expresivos, una fenomenología de la expresividad en el comportamiento corporal de los seres vivos en cuanto fenómeno inmediatamente «con sentido» (*sinnhaft*) —y que no lo tiene por el lado de las vivencias psíquicas, las cuales intencionan un sentido que después imprimen en el cuerpo. En segundo lugar, un análisis de los movimientos corporales expresivos desemboca en el análisis más general del comportamiento de la vida y de su estructuración interna (*Lebensverhalten*) frente a un mundo entorno (*Umwelt*) en el que se inscriben los movimientos. En tercer lugar, la expresividad remite a un modo de relación con el mundo que no está centrado en el cogitativo puro, lo que permite, pues, religar el fenómeno de sentido al «sentir» (*pathé*) y a la situación en la que se halla el ser viviente. En cuarto lugar, es preciso ponerse ante los fenómenos de la comprensión de estos movimientos corporales expresivos en lo que tienen de significativo en y para el comportamiento de la vida. Esto conduce a la noción de «saber pre-teórico» (*vortheoretisches Wissen*) en tanto que saber de (*Wissen um*)

dentro del comportamiento de la vida, y a poner al descubierto una forma de comprensión elemental (*elementares Verstehen*). En quinto lugar, el análisis de las estructuras de comportamiento y de la comprensión elemental rompe con la prerrogativa que se le atribuye en la tradición clásica a la percepción (*Wahrnehmung*) y a la «*Anschauung*», a saber, sobre la que se asienta el acceso cognitivo al mundo y el interés puramente teórico que comporta. No sólo es necesario apoyarse en las más finas relaciones que hay entre los movimientos corporales y el actuar —el sentido directivo hacia un objetivo que caracteriza a este último—, sino también en las que andan entre la comprensión elemental y el actuar: tales como los fenómenos de la actitud anticipativa y los de la constitución de un horizonte de situación, del interés práctico y del saber efectivo (*werktätiges Wissen*). En fin, la comprensión elemental en el comportamiento de la vida no es posible más que gracias a una «alianza originaria» (*ursprüngliche Verbundenheit*) de los seres vivientes, una alianza originaria que está enmarcada por la especie.

Sin poder continuar este análisis en toda su amplitud y su riqueza —análisis que reanuda en buena medida los trabajos de H. Plessner sobre la expresión mímica, de M. Scheler sobre el actuar y de M. Heidegger sobre la «*Befundlichkeit*» y la «*Stimmung*»—, es preciso insistir en el hecho innegable de que este análisis aleja, por una parte, de la fenomenología del comportamiento corporal, de los movimientos expresivos y de las actuaciones del ser viviente a la vez que de las presuposiciones del retorno fenomenológico husserliano a la experiencia preteórica que de antemano reduce la experiencia a la percepción y, por otra parte, de las connotaciones de una psicología estructural, psicología que se halla todavía en el corazón mismo de los análisis diltheimianos, como lo testimonia, por ejemplo, el concepto de *Erlebnis*. Lo que desde luego necesitamos reconocer, tal como lo hace Georg Misch, es —y cito—: «la ligazón interna de los seres vivos con lo que encuentran en un medio dentro de una co-existencia de la que emerge la significatividad de esto con lo que se encuentran» (271). Este saber elemental existencial de la significatividad de esto con lo que uno se encuentra (*das Begegnende*) es, no obstante, limitado. Georg Misch continúa: «Está ligado a la forma de vida de la especie animal en cuestión, a su sistema vital total con el medio correspondiente de una comunidad de vida, en la co-existencia de los seres vivos; yendo aún algo más lejos, a través de los encuentros en la co-existencia está ligado a la situación particular en el medio. De ahí se deriva la carencia de determinación cualitativa de esto con lo que se encuentra, lo cual no es concebido de antemano como un existente-cómo-tal (*so-Seiendes*)».

La matriz fundamental es el comportamiento en tanto que «*Benehmen*» —el cual está dado en la actitud corporal (*Haltung*) de un ser vivo ante su medio— cuando esta actitud corporal presenta variaciones, tales como el movimiento, el acercamiento, el desvío, etc. La categoría más apropiada es la de «*Umgang*», de relación. Este comportamiento corporal se diferencia, en principio, por actuaciones y por movimientos expresivos de orden afectivo.

Este comportamiento corporal es significativo, y esto en su ser perceptivo mismo. Se trata de una dimensión todavía indiferente a la distinción psicofísica. Pues en el comportamiento corporal no se presentan datos sensitivos, a los que es preciso juntar, de manera interpretativa, vivencias psíquicas. Del mismo modo, no hay, a este nivel, oposición entre lo sensitivo y lo significativo. La significatividad perceptible del comportamiento corporal procede de las formas típicas de desarrollo del comportamiento, como «*Gestalten*» o «melodías de movimientos», las cuales son de orden instintivo y propias de una especie. Ahora bien, este desarrollo típico aún no es suficiente para percibir las en tanto que «dotadas de sentido». Es preciso ir más allá de estas «*Gestalten*», las cuales ya dan una imagen típica, hacia una totalidad de comportamiento, a fin de poder hablar de «sentido». Esta totalidad, al situarse más allá de la *Gestalt*, de imágenes típicas (*übergestalthaftes Ganze*) es la impresión, el «*Eindruck*».

La impresión no es una situación sensible (*sinnliche Empfindung*) sino que designa esto que aparece de forma inmediata como realidad. Encontramos, pues, aquí la categoría diltheiniana antes mencionada. En la impresión no existe división interna entre un sujeto que la está teniendo y un objeto, del cual tiene la impresión. Más bien la impresión está caracterizada nada menos que por una cierta tensión interna ya que en tanto que determinada impresión (*bestimmter Eindruck*), es impresión de algo determinado (*etwas Bestimmtes*). La determinación de la impresión se deriva de las relaciones de vida (*Lebensbezüge*) en las que se inscribe porque en ellas mismas las *Gestalten* de desarrollo de los movimientos corporales no son unívocas. El *Eindruck* obtiene su determinación del mismo modo que el comportamiento corporal se desenvuelve en las relaciones de vida, desenvolvimiento relativo a las situaciones. Los movimientos corporales son comprensibles en tanto que comportamiento a partir, por ejemplo, de un espacio accional. Los movimientos corporales pueden continuar en las relaciones de vida como cambios de esta relación. Es, pues, preciso, para que emerja su sentido, un «horizonte» de entorno, de medio y de co-existencia.

Ahora bien, el comportamiento comprensible en su sentido se diferencia de movimientos puramente expresivos y conductas, lo que implica una relación específica con un entorno, con una situación, en la que este comportamiento «tiene» un sentido. El sentido del actuar se desenvuelve a partir de la dirección hacia un objetivo. El movimiento corporal se hace comprensible gracias a esta relación con un objetivo, hacia el que se dirige, una dirección que es perceptible en el desenvolvimiento de los propios movimientos corporales sucesivos. Al encuentro de la acción, el sentido de los movimientos propiamente «expresivos» no se deduce de un objetivo, del «*Richtungssinn*» hacia un objetivo. Más bien estos llevan su sentido en sí mismos. La *Gestalt-image* de los movimientos corporales expresivos «simboliza» su propio sentido (*Eigenbedeutung*) de modo sensible, plástico. Como expresión afectiva, el movimiento expresivo no significa más que esto, lo cual está corporalmente presente —tal es el resultado de su análisis por H. Plessner. Cierta-

mente, algunas expresiones afectivas pueden tener un sentido general. Este sentido general es, en este caso preciso, «pragmático-típico» ya que la afección puede ser, entonces, considerada como adaptación «instintiva» de un cierto tipo a los acontecimientos que se desenvuelven de manera regular en su entorno. Sería, no obstante, imprudente querer reducir los movimientos corporales afectivos tan sólo a formas de comportamiento instintivos. Además, los movimientos corporales afectivos no están enteramente desprendidos de ciertas conductas del ser vivo. De hecho ocurre que las propias conductas están co-dirigidas por las afecciones. Por su parte, los movimientos corporales expresivos pueden, en ciertos casos, ser considerados como desarticulaciones de una acción o como su acompañante cercano (*Handlungsinittien*), lo que se deduce de su aparición en un conjunto de gestos. Sus explicaciones, tan inventivas como sean, no resuelven el problema de que el sentido de los movimientos corporales afectivos está considerado como auto-referencial (*Eigensinnigkeit*).

Si los movimientos corporales en tanto que movimientos expresivos, de orden afectivo y como conductas, constituyen fenómenos de «sentido», siquiera si están inscritos en relaciones de vida —lo que implica un espacio accional, un horizonte situacional, un medio—, se puede descubrir en ellos un modo de *saber pre-teórico*. Este saber pre-teórico en el comportamiento (*Benehmen*) como «*sinnhafter Umgang*», como relación animada llena de sentido —como apetencia, por ejemplo—, no se hace realmente tangible más que a partir de su socialidad originaria. Ahora bien, llegamos en esto a un punto importante del análisis, a en dónde nace en los movimientos corporales, en tanto que fenómenos con sentido, una cierta forma de *comprensión elemental*, lo cual implica una *relación del ser, al comportarse pre-reflexivo y no-cogitativo, para consigo mismo*. Lo que aquí es necesario recuperar es lo que Dilthey ha descrito como «*Innewerden*», como el volverse interior de la vida para consigo misma, lo cual no tiene, pues, nada de la percepción interior (*immanente/innere Wahrnehmung*) o, incluso, de la *Selbst-Empfindung* (de la autosensación) husserliana. El hecho de que esta relación del ser vivo para consigo mismo —al comportarse— de orden pre-reflexivo está originariamente ligado a una forma de alteridad, de socialidad, de reciprocidad (*Gegenseitigkeit*), es un aspecto importante a resaltar frente al punto de partida de la fenomenología de las vivencias de Husserl.

Los tres conceptos alrededor de los que pivota el análisis de la comprensión elemental y que Georg Misch aprovecha son los de: «*Fortgezogenwerden*», de estar implicado, de «*Mitgehen mit*», de acompañamiento y de «*Eindruck*» en tanto que ser afectado e impresionado (*Berührtwerden*). Encontramos, pues, una vez más esta noción de «*Eindruck*», de impresión, que ya habíamos encontrado como lo que, más allá de la *Gestalt-imagen* de los movimientos corporales sucesivos, se deduce de una totalidad de comportamiento, y cuya determinación depende de la inscripción de estos movimientos en una relación de vida. Ahora bien, las categorías de implicación pasiva, de acompañamiento activo y de impresión en tanto que afección giran en torno a este

proceso de inscripción. La implicación concierne al nexo interno de las relaciones de vida. Lo que Dilthey considera inicialmente no es más que la forma de «*Besinnung*», de estrechamiento de sentido, en el que nace un «saber» de la totalidad del *Erlebnis* que pudiera volverse objeto de reflexión —el cual no se trata de un querer-saber abstracto o incluso de un querer. Cito con Georg Misch las palabras de Dilthey: «Las relaciones de lo vivido con el pasado y con el futuro implican lo vivido hacia atrás y hacia adelante. La implicación en esta alineación reposa sobre la exigencia de miembros siempre nuevos; relación que emana del «*vivre à travers*» (*Durchleben*). Es posible que pueda ofrecer eventualmente su ayuda un interés que proviene de la fuerza de lo vivido de sentirse. Se trata de una implicación. En la alineación que resulta de ella, el pasado y el futuro, lo posible, trascienden el momento cumplido por la «*Erlebnis*». Pero se relacionan con él en una alineación que por sus relaciones se articula en un todo» (196). La implicación en la relación de vida presupone una forma de ser-vuelta-consciente.

Por su parte, el acompañamiento activo presupone un «significar» (*Bedeutung*). Se trata del acompañamiento activo de los movimientos corporales de otros seres vivos, en particular de la misma especie, sobre la que reposa su comportamiento comprensivo recíproco en un espacio de acción de su mundo común. Este acompañamiento activo es un «*Ausehen*», una «mirada percibiente» que inmediatamente capta la significación del comportamiento del otro ser. Lo que sucede es un «realizarse» (*realize*) que implica una espera (yo espero a) que corresponde a la situación de encuentro. Estamos muy lejos de la experiencia receptiva (*hinnehmende Erfahrung*) de Husserl. En fin, la implicación pasiva y el acompañamiento activo se renuevan entre ellos en lo que está descrito, a modo de intento, como «*unidad de fuerza y de significación*» (*Kraft und Bedeutung*), y que concierne a la impresión. Se trata del modo particular de la *Auffassung* del *Eindruck*, de la concepción de la impresión —cuando ella se inscribe en las relaciones de vida, tales como el nexo interno de la implicación pasiva y el acompañamiento activo— que se relaciona con una alteridad. Esta unidad de fuerza y de significación es el «*Eindruck*» en tanto que «*Berührung*», la impresión tocante, la impresión que afecta. En la aprehensión de la impresión, la significatividad sube a la superficie, emerge «de esto que, en la impresión —cito del análisis de G. Misch— no está simplemente examinado, escrutado o entresacado (*gesichtet*) sino que ejerce conscientemente su fuerza, me hace parte de su fuerza» (196). El proceso, descrito en estos términos, es éste en el que nace «una punta» de la impresión tocando (*Berührungspunkt*) que puede reunir los diferentes aspectos, y a través de la cual fluye en este caso la fuerza. De estas descripciones —a modo de intento— se puede deducir que el *Eindruck*, la impresión en tanto que impresión tocando, como «*Berührung*» se relaciona con un ser vivo. La unidad de significación y de fuerza provienen de lo que la impresión tocadora tenga de intensidad. La determinación de la impresión en el proceso de su inscripción en las relaciones de vida es la aprehensión de lo que, en cierto modo, «*influye sobre*» e «*impresiona*» vigorosamente (*so wirken*).

Ahora bien, la comprensión de los movimientos afectivos y de las conductas depende de una alianza previa de los seres vivos en una unidad de especie, del entorno, que pertenece a esta especie en la que se perfilan situaciones típicas que regulan el horizonte de lo que puede esperarse. Esta alianza al mismo tiempo es una limitación. En la co-existencia en un medio específico se dibuja al mismo tiempo un esquematismo de modos de comportamiento. El comportamiento se articula en una situación de vida típica que traza el horizonte de lo que puede esperarse. Así, la comprensión de un comportamiento capta de manera anticipativa (*vorgreifend*), apoyándose en una familiaridad, una alianza previa. Es dirigida a la vez por un empeño interesado y por un apego afectivo. Este acoplamiento del interés que la dirige y del apego afectivo subrepticio en la comprensión elemental es expresado por la noción, tomada de Schelling, de «saber ardiente-afectivo» (*werktätiges Wissen*).

Si la fenomenología de la *Ausdrucksleiblichkeit* responde a lo que esperamos, es decir, a poner al descubierto toda la capa de significatividad y de la comprensión elemental que domina en las relaciones de la vida, sin embargo nos deja provisionalmente desguarnecidos ante los fenómenos del lenguaje. Ciertamente, en los movimientos corporales expresivos de naturaleza afectiva y en las conductas ya se abren camino fenómenos que se aproximan al fenómeno del lenguaje —destacando en la expresión del lenguaje o acompañando e incluso despuntando el sentido articulado o sugiriendo toda una situación. Los gestos indicativos (*hinweisende Gebärde*), los gestos presentativos (*darstellende Gebärde*) como la pantomima y las interjecciones son de estos fenómenos, los cuales permiten una tal aproximación y abren sobre el fenómeno del lenguaje una perspectiva genética. Sin embargo, entre la comprensión de la significatividad de un comportamiento vital y afectivo y la expresión de una significación en el lenguaje existe un hiatus insuperable, marcado por un salto cualitativo, que es preciso sondear en su profundidad y en su distancia respectiva, si es que el hecho de fundar la lógica a partir de los fenómenos de la vida y del comportamiento vital no yerra su golpe.

Aceptamos que ya no se puede, como lo ha hecho Husserl en las *Investigaciones lógicas*, continuar observando los fenómenos de la expresión y de la significación «desde arriba» a partir de la esfera puramente lógica de la idealidad de la significación puramente lógica como la significación general de la palabra (*allgemeine Wortbedeutung*), desprendida de la expresión de esta palabra como de su «signo» (*Zeichen*), y por medio de la cual la significación designa (*be-zeichnen*) su objeto referencial, siempre ya fijado en lo que es, en la naturaleza de lo anterior, del orden de la generalidad de lo «específico». El signo, en esta óptica fenomenológica de Husserl, es —el propio Husserl lo indica— «significativo», «bedeutsam», pero esta significatividad del signo es la de designar más allá de sí mismo, lo que hace de la expresión una «*Bezeichnung*» a comparar con un croquis sobre una hoja. El signo debe hacer «pasar» la intención signitiva, ser «su soporte», soportar este acto

puramente espiritual. La significatividad del signo no puede extenderse a lo que por él ha sido designado gracias al acto de intención signitativa que la atraviesa. No puede interferir con el objeto mismo de la intención signitativa, el cual es creencia (*Meinung*) del sentido, incluso vacío. Su significatividad se detiene en este caso en la designación más allá de sí mismo, y todo el poder que en sí alberga de ir él mismo más allá de la designación está separado del contenido puro, el cual —él— genera el objeto de la intención signitativa en tanto que «sentido» creído o entendido (*Meinung*). La apropiación por una intención subjetiva, por una intención que emana de la subjetividad, de la significatividad del signo en la de-signación rehusa mostrar la significatividad del signo más allá de su superación por la intención signitativa. El signo se encuentra en este caso en el purgatorio, es purificado de su significatividad misma, reduciéndola a simplemente la designación más allá de sí mismo.

La comprensión, en la misma óptica de Husserl, de la significación (*Bedeutung*) de una expresión y, a título de ejemplo en Husserl, de una palabra, de la significación nominal (*nominal Bedeutung*) de los nombres universales (*allgemeine Namen*), va hacia una idealidad, hacia lo que —de manera ideal— ya ha sido incorporado en el universo de un logos puramente teórico, incluso cuando el sentido de la significación en cuestión queda provisionalmente vacío en la intención puramente signitativa, cuando ya lo entendemos espiritualmente en una mirada, pero que queda en estado de investigación en busca del objeto referencial en tanto correlato de la creencia. La intención signitativa en tanto que «*Meinung*» se apropia de la designación al entender, más allá de ella, el objeto referencial como correlato de creencia. Significar es, pues, «acto de creencia» (*Meinen*). Es la esencia misma de la teoría de la intencionalidad de acto. Creencia en un objeto referencial como su objeto creído (*Gemeinte*), en la famosa correlación intencional. El acto de significar (*Bedeuten*) es un acto tallado sobre el propio funcionamiento de la razón pura. El objeto creído, el correlato del acto de creencia, el objeto referencial, es un objeto en estado de idea, incluso si está sin cumplimiento por la percepción intuitiva. La dinámica que se desarrolla entre sentido y significación en el proceso de intención signitativa y de cumplimiento intuitivo por la percepción es la réplica de la que funciona entre el concepto y sus representaciones. Comprender el sentido de la significación es saber lo que ésta significa, estar en presencia misma del objeto referencial, del objeto de su acto creyente, de lo que es entendido por la intención signitativa. Este sentido es un sentido ideal —Husserl no deja de repetirlo. La irrealidad o idealidad de la significación se apoya en la naturaleza ideal del sentido. La percepción sensible, en este caso, de ninguna manera puede estar en situación de realizarlo si éste no es una experiencia, la cual ella misma remite más allá de sí a este sentido ideal (*aus-weisende Erfahrung*). Y no está a la altura de una tal trascendencia más que en calidad de «intuición».

La síntesis de recubrimiento entre la intención signitativa y el cumplimiento intuitivo por la percepción es, pues, una dinámica compleja de fusión de

significación y de sentido. Ahora bien, es preciso estar atentos a la función reguladora que juega aquí la razón. Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl considera que la idealidad de la significación, que es la de su sentido ideal, está incorporada en el lenguaje, como lo demuestra el desarrollo de la idea de una gramática pura. Se trata de la significación general de la palabra. Por otra parte, la idealidad de la significación general de la palabra dirige, del lado de su objeto referencial, a lo específico. Lo que del sentido de la significación corresponde al objeto, al cual hace referencia la significación como a su objeto, es del orden de la generalidad específica (*gattungsmässig*). La percepción, en calidad de cumplimiento de la intención signitativa, no es intuición más que «seleccionando» los datos sensibles en vista de esta generalidad específica, que ella, pues, anticipa —incluso de modo todavía titubeante. Comprender a título de saber, de conocer, el sentido de la significación, no es algo «realizado» en el puro empleo operativo de las significaciones generales que nos procura el lenguaje, ni en el tanteo ciego en la fundición misma de los datos sensitivos. Es el acontecimiento del encuentro entre la significación general de la palabra —que dirige la anticipación intuitiva de la percepción en tanto que aprehensión— y la intuición de la percepción —que más allá del simple cumplimiento por los datos sensitivos los reorganiza constantemente en calidad de representación— lo que responde, pues, a la aprehensión anticipativa, emanando del sentido general de la significación por la presencia de lo que, en el objeto referencial mismo, le pudiese corresponder en su «naturaleza». Y esta correspondencia en la naturaleza del objeto referencial es lo que su aparición, en el flujo de las percepciones, revela como saliendo de él mismo en el orden de la «*Selbstgegebenheit*», de la auto-donación.

Todo el notable análisis que Husserl nos ha legado adolece de una forma de aproximación que modela la relación entre expresión y significación a partir del estadio final en el desarrollo del lenguaje humano, en donde éste administra exclusivamente los intereses de la razón. Husserl mismo no deja planear ninguna duda en este tema cuando afirma que toda la dimensión de la *Erlebnis*, a la cual vuelve de nuevo, es la *Erlebnis* del pensamiento y del conocimiento, lo que para él implica una doble reducción, en la propia vivacidad de la *Erlebnis*, y de lo que pudiese contener lo vivido. En primer lugar, una reducción eidética, que hace abstracción, como él afirma en las *Ideas*, de todo lo que la *Erlebnis* pudiese contener de individual, de todo lo que es competencia de la individualidad viva. Después, una reducción trascendental, conduciendo las «*Erlebnisse*» puras, ya purificadas de toda forma de autopercepción mundanizante, al ego puro trascendental, el cual es un sujeto de reflexión pura, un sujeto puramente cogitativo, en situación de referirse a las vivencias a la vez como a sus cogitaciones y de las que él mismo puede apropiarse en calidad de *cogitata*. La fenomenología es fenomenología de la conciencia pura, de las vivencias de la conciencia pura en calidad de actos intencionales, las cogitaciones, las cuales son de la competencia de un ego trascendental, quien a la vez «vive» en los actos intencio-

nales y los lleva a su consciencia. Los actos intencionales están dirigidos hacia el *cogitatum qua cogitatum*, en la vida del sujeto de las vivencias puras de la conciencia en tanto que siendo sus cogitationes —un sujeto que se esfuerza por elevarse incluso por encima de esta vida, a fin de hacerla concluir en la consciencia de sí misma.

Si no se reduce la expresión a la designación, al empleo funcional de signos significativos, a los signos que deben eclipsar la huella misma de su significatividad para ser transparente a lo que estos designan, si no pueden interferir en él y deben dejarle abandonado únicamente al poder de la intención signitiva y de sus recursos, es posible que estos signos significativos puedan comenzar una vida en ellos mismos, que el orden del significante domine todo el reino de las significaciones y descomponga las intenciones signitivas. Si, por otro lado, la significación no puede ser reducida a la creencia, al referirse a un objeto como «sentido» cuya significación ofrece ella misma la idea en tanto que significación general de la palabra —y que la experiencia viene a confirmar o a informar en tanto que intuición de la naturaleza específica de la cosa en cuestión— en la dinámica de sentido y significación, de concepto y de representación, si la significación de nuestras significaciones no consiste en este modo de uso reaccional, no es impensable que también ellas encuentren una vida nueva, que el orden del significado se extienda por el universo de los objetos referenciales y desarregle nuestras intuiciones de la naturaleza misma de las cosas que se presentan ante nosotros. Importa, pues, preservar a la vez la significatividad de nuestras expresiones y el sentido de nuestras significaciones sin reducirlos a las designaciones (*Bezeichnung*) y a las creencias (*Meinung*).

Si nuestras expresiones pueden ser significativas más allá de la designación es que pueden jugar un papel para nuestras significaciones, las cuales por su parte pueden ser más que creencias de orden general. En este caso, nuestras expresiones son *revelación* de las significaciones; las significaciones mismas superan lo que nosotros generalmente creemos. Las expresiones son productivas en tanto que revelación de una significación (*offenbar machen*), una significación que, en las creencias de orden general, ha sido eclipsada. Nuestras significaciones son objetivantes si hacen perceptible (*sichtbar machen*) un imperceptible, el cual en la naturaleza «específica» o genérica de las cosas ha sido profundamente eclipsado. Esta objetivación productiva lleva, pues, a la articulación de un sentido que no es del orden de la idea —lo que nosotros ya sabemos siempre cuando nos servimos de una palabra—, ni del orden de la naturaleza específica de las cosas que encontramos, lo que constituye en el fondo el objeto de nuestras intuiciones perceptivas. Es, pues, necesario que por nuestras expresiones seamos conducidos a las significaciones que no teníamos antes en idea pero que se nos revelan; que nuestras significaciones hagan perceptibles sentidos que, en la naturaleza específica de las cosas, en su género, son imperceptibles. Nuestras expresiones nos conducen, en este caso, a concebir lo que en la concepción misma se nos revela; las significaciones hacen ver un sentido genéricamente imperceptible

en el verdadero fondo de las cosas. Las palabras están a la escucha de lo que dicen no sabiendo ya antes de su sujeto, de esto a lo que conducen; al ponerle voz, este sujeto se vuelve perceptible, se revela.

Todo esto no es posible más que si las significaciones no son idealmente superadas en el lenguaje y si el sentido de las significaciones no son agotadas por la naturaleza genérica de las cosas que nosotros intuimos en las percepciones, más que si el logos no está, pues, únicamente tallado sobre la racionalidad y su obra, sino que subsisten en él todavía las fuerzas de revelación y de volverse perceptible. La investigación de estos recursos nos obliga a volver de nuevo a la *Erlebnis*, pero sin la doble reducción, a la vez eidética y trascendental, que Husserl le infligía —la *Erlebnis*, pues, en tanto que *Ausfassung* de un *Eindruck*, aprehensión de una impresión en la fundición misma y el recorrido apresurado de la vida. Lo que yo vi inmediatamente —lo hemos visto en nuestro análisis del *Ausdrucksleiblichkeit*, de los movimientos corporales afectivos y de las conductas corporales, respecto a la *Berührung* en tanto que unidad de fuerza y de significación—, es un ser vivo (*ein Lebendiges*) en tanto que impresionándome e influyéndome (*so wirkend*). Me lleva al borde de la significatividad y siento su fuerza. En la implicación de mi vida hacia atrás y hacia adelante, se ha cumplido un momento en torno al cual se alinea lo que ha sido y ha de venir. Me sitúo. En el acompañamiento a partir de mi situación alargo mi espera, preveo. Se establece el consuelo, o la inquietud aumenta. Estoy intrigado, arrastrado con curiosidad por un interés; siento que él está deseoso, vejado, impaciente, aburrido. Lo sé, lo comprendo. Entonces, alguien está ahí, es necesario que yo le muestre lo que él busca, que yo lo tranquilice, que lo reconforte, que lo conduzca. No sé por qué me quiere mal así, no sé lo que busca. Alguien está ahí, es preciso que le hable, que él me dirija la voz.

Henos aquí, pues, ante el difícil paso de la *Erlebnis* al *Ausdruck*, de lo vivido a la expresión en el registro del lenguaje, del logos como «*Mitteilung*», como modo de co- y como modo de escoger. El paso a franquear aquí —Dilthey lo señaló muy bien— es el de la «*gegenständliche Auffassung*» (concepción objetiva). Por «*gegenständliche Auffassung*» no ha designado el nacimiento de la conciencia de objeto, de la conciencia que tengo de una cosa en tanto que tal o tal otra cosa. Nada de eso. Se trata de la objetivación de la vida misma (*Lebensobjektivierung*), la cual precisamente se produce en la dimensión del *Erlebnisausdruck*, de la expresión de lo vivido. Se trata, pues, de lo que antes hemos definido como «formación categorial» del «*Eindruck*» en lo que éste presentifica como fuerza y significación. ¿Cómo concebimos lo que nos impresiona e influye sobre nosotros en su significatividad y en su vigor de manera objetiva?

Lo que está ante nosotros es la pendiente ascendente que conduce de la corporeidad expresiva, como «*Leib*» general, a la dimensión del espíritu objetivo (*objektiver Geist*). Es en este punto preciso en donde se sitúa la articulación productiva objetivante del sentido en el logos. Para esto es preciso que la vida se eleve por encima de ella misma y gane consciencia de sí. Es

preciso que se abra paso, en la formación del *Eindruck*, una esencia viviente, que vuelva objetiva la significatividad y el vigor de lo que nosotros encontramos; una esencia viviente que desarrolle, pues, una relación de objeto, una «*gegenständliche Beziehung*»; una esencia viviente que esté en situación de referir la significatividad y la fuerza de lo que encontramos en el «*Eindruck*» a un mundo. Ahora bien, para alcanzar este objetivo es preciso que esta esencia viviente pase por el logos en la dinámica de la «*Selbstaussage*», del auto-enunciado, en el que se expresa ella misma y, lo que pudiese hacer subir a la superficie, hacerlo manifiesto como sentido del mundo —un sentido dado al olvido en el verdadero fondo de las propias significaciones, las cuales, mucho después de su parto, han subsistido en el lenguaje— a comparar ante estos restos, a cuya sombra nuestras almas de recién nacidos, e imperfectas para siempre, juegan sus juegos de infancia.



DE LA FENOMENOLOGÍA COMUNICATIVA A LA FILOSOFÍA DE LA PAZ*

Vicent Martínez Guzmán
Universitat Jaume I (Castellón)

En este trabajo me propongo utilizar elementos de reflexión fenomenológica para expresar cuáles son los fenómenos originarios de los seres humanos que aprendemos a partir de lo que nos decimos unos a otros sobre la realidad (lo que asumiendo a Austin podemos llamar *fenomenología lingüística*), y cómo llegamos a la «comprensión de algo en el mundo» (*Verständigung über etwas in der Welt*) en situaciones de comunicación (lo que asumiendo el diálogo con Apel y Habermas podemos llamar *fenomenología comunicativa*). Para ello partiré de la interpretación de la fenomenología como la tarea de los *funcionarios de la humanidad* comprometidos con la reivindicación (*Anspruch*) del uso de la racionalidad para todos los seres humanos. A continuación estudiaré cómo los fenómenos que manifiestan esta racionalidad se expresan en el lenguaje y propondré un fenómeno originario básico de esta racionalidad expresada en la práctica de nuestras relaciones de comunicación lingüística: el *vollziehender Character* (carácter ejecutivo) de la conciencia trascendental y de toda conciencia, expresado lingüísticamente en las emisiones realizativas o ejecutivas (*performative utterances, performative Äußerungen*) y, en definitiva, en la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla y de toda acción humana. A partir de este carácter ejecutivo como el fenómeno originario que muestra la característica peculiar de la racionalidad humana (*die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*), se establece la red conceptual que expresa fenómenos como la «solidaridad», el «compromiso de unos seres humanos con otros», la «responsabilidad», la «reivindicación de derechos y deberes de unos con otros»; en definitiva una reconceptualización del concepto de «persona». Finalmente propondré la relación entre esa red conceptual-discursiva y el compromiso de la reflexión fenomenológica con la refundación (*Nachstiftung*) del *telos* de la racionalidad europea que apunte hacia las condiciones que, como ideas regulativas, harían posible una convivencia *en paz* entre los seres humanos.

* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación «El discurso de la paz y la democracia después de la Guerra Fría, desde una perspectiva filosófico-política» que ha recibido una ayuda de la Generalitat Valencia (GV- 2417/94).

1. La fenomenología como compromiso con la racionalidad para todos los seres humanos

Parto de la propuesta de San Martín¹ de que la fenomenología de Husserl tiene como intención fundamental la recuperación de la racionalidad para todos los seres humanos en contra de su relativización como «meros hombres de hechos» (*blo e tatsache Menschen*). En este sentido se puede considerar como una «utopía de la razón» o una «teoría de una racionalidad fuerte». El marco de esta interpretación, aunque se puede rastrear en muchas de las obras de Husserl² cobra especial relevancia si interpretamos toda la obra husserliana a la luz de la *Krisis*³. Desde este libro interpretamos la alternativa al psicologismo de las primeras obras de nuestro autor en el marco de la necesidad de una refundación (*Nachstiftung*) realizada por el fenomenólogo, que recupere el *telos* de la racionalidad que tuvo su fundación originaria (*Urstiftung*) en los griegos y que nos permitirá comprendernos mejor y transformar la humanidad hundida (*zusammengebrochenen*) y la situación de hundimiento (*Zusammenbruch*) de nuestro tiempo y la ciencia moderna (§ 6, 15). Ésta es la tarea del filósofo entendida como profesión (*Beruf*) y como vocación (*Berufung*) porque en la medida que desde la reflexión filosófica comprendemos el *telos* de la racionalidad universal, tenemos un criterio, un patrón, una norma, desde la cual analizar y luchar con la razón despierta o despabilada (*erwachte Vernunft*) contra los hechos aceptados por la razón perezosa (*faule Vernunft*) que dejan a tantos seres humanos sin posibilidad de hacer uso de su capacidad de dar razones. «La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad... si es que somos seria y rigurosamente filósofos» (VI, 15, 18)

Todo este trasfondo de reflexión muestra que, contrariamente a interpretaciones tópicas de la fenomenología, por las que yo mismo me he dejado influir en algunos momentos de mi propia reflexión⁴, la concepción filosófica de la fenomenología tiene un compromiso con la reconstrucción de la racionalidad *teórica*, pero también y, como intención última, con la racionalidad *práctica* expresada en el derecho a hacer uso autónomo de la propia razón y en el deber de dar razones de porqué se ha actuado como se ha actuado, pues siempre se nos puede exigir que actuemos de otra manera. La publicación de la *VI Cartesianische Meditation* de E. Fink⁵ completa el esfuerzo interpretativo de J. San Martín que aquí venimos tomando como referencia.

¹ (1987; 1994).

² Véase por ejemplo Hart (1992) y Sepp (1993).

³ Husserl (1976) versión española (1991). El segundo número de página referirá a esta traducción.

⁴ Martínez Guzmán (1993b).

⁵ Fink (1988).

Así, por ejemplo, interpretamos la crítica al *psicologismo*⁶ como expresión de ese compromiso teórico-práctico con la reivindicación de la racionalidad autónoma y universal para todos los seres humanos. Desde la modernidad, la razón se ha unilateralizado y ha olvidado su genuino sentido para los seres humanos. La psicología que podría haber sido un signo de esperanza en la medida en que no abandonara al sujeto —al ser humano— racional, ha oscurecido el enigma de la subjetividad en lugar de aclararlo. Entendemos por psicologismo la pretensión de la psicología de hacer depender la razón de algo que no es ella misma, sean los mecanismos de asociación de la psicología del empirismo moderno, el substrato fisiológico de nuestro comportamiento, o las «representaciones» de la actual psicología cognitiva⁷. Consiste en quitarle autonomía a la razón, convertir su estudio en ciencia de hechos y, como sabemos, meras ciencias de hechos hacen simples hombres de hechos. No es por prurito simplemente *teórico* —epistemológico— que hay que presentar una alternativa al psicologismo y hay que estudiar los mecanismos que constituyen la autonomía de la racionalidad, sino por compromiso práctico con la reivindicación de esa racionalidad autónoma para todos los seres humanos, que servirá para recuperar «la idea histórico-filosófica (o el sentido teleológico) de la humanidad europea». Con la crítica al psicologismo nos va la propia concepción del ser humano y en este sentido tendrá una especial relación con una antropología filosófica, una concepción del ser humano que no se reduzca a hechos, que no unilateralice la racionalidad, sino que nos ayude a comprender y a su vez se ayude de la fenomenología trascendental para comprender el sujeto que da y exige razones.

La reivindicación de la racionalidad teórica y práctica para todos los seres humanos como tarea del filósofo, lleva también a la recuperación del sentido de Europa⁸ desde las ciencias humanas o del espíritu de manera que ya no se refiere a su sentido geográfico. «Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de la vida espiritual, de un hacer y de un crear; con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones» (VI, 318 f. 328). Esta figura espiritual de Europa consiste en «la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad... que a partir de este momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas» (319, 328). Este es el presentimiento vivo (*lebendige Vorahnung*) que Husserl nos ofrece, no la mera interpretación especulativa de nuestra historicidad. Desde Grecia, la humanidad adopta una actitud de

⁶ Para la relación entre el psicologismo y el solipsismo véase Montero Moliner (1987), el «logicismo» como alternativa al psicologismo puede verse en Ricoeur (1967). Nuevas interpretaciones de la relación entre fenomenología y psicologismo en Notturmo (1989) especialmente el capítulo de J. N. Mohanty de quien también se puede ver el párrafo 1.7 en (1989).

⁷ San Martín (1992).

⁸ Martínez Guzmán (1993a) y San Martín (1991).

nuevo cuño (321, 331), basada en un interés por la vida, cosmológico y universal, por la racionalidad teórico-práctica que se extiende comunicativamente a todos los seres humanos, configurando una nueva humanidad, desde las pequeñas comunidades de filósofos y científicos que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros (*nicht vereinzelt sondern miteinander und füreinander*) (322, 332).

Asimismo esta refundación del sentido de la racionalidad europea como tarea de la comunidad de filósofos a extender a todos los seres humanos, tiene que compatibilizar la contingencia contextual de la historia con la universalidad reclamada por esta racionalidad. Si con la alternativa al psicologismo, denunciábamos la naturalización de la psicología que perdía su carácter de ciencia humana, tampoco otra ciencia humana, la historia, tiene que reducirse a simple ciencia de hechos, como advierte Husserl con sus famosas polémicas con Dilthey. Obviamente la historia, como ciencia empírica, no tiene capacidad de decidir sobre la validez o no de la racionalidad absoluta, intemporal, apodíctica. Es la ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*) desarrollada por la *comunidad de investigadores*, la que tendrá esta responsabilidad. Pero si ahora reivindicamos el papel de la historia ¿debemos decir que «la filosofía como ciencia, como ciencia sería, rigurosa, incluso apodícticamente rigurosa; este sueño ha terminado?»⁹. Este problema nos hace recuperar un nuevo sentido de historia, no sólo ligado a la contingencia de un momento, sino comprometida con la recuperación del *telos* de la racionalidad que venimos defendiendo. La historia nos ayudará a comprendernos comprendiendo el desarrollo de la racionalidad, nos ayudará a denunciar sus unilateralizaciones, dándonos la responsabilidad de empujar hacia el futuro, mientras exista un sólo ser humano privado del uso autónomo de su racionalidad. Ya no queda relativizada por la costra de los hechos históricos externos, sino que, desde nuestra responsabilidad como filósofos haciendo, por ejemplo, historia de la filosofía, intentamos atravesar esos hechos relativos para encontrar su sentido interno, su oculta teleología (VI, § 7).

En el estudio histórico del impacto de Galileo para la objetivación de la ciencia, se ve esta forma de hacer historia: hay que desconstruir (*Abbauen*) el mundo científico galileano, como en *Erfahrung und Urteil*¹⁰ (§ 11) había que desconstruir los depósitos de sentido (*Sinnesniederchläge*) de nuestra experiencia más a la mano, para reconstruir o reejecutar (*nachvollziehen*) la subjetividad de los seres humanos convertida en enigma por las ciencias de hechos, la psicología o la historia que relativiza la racionalidad universal. Nuestra responsabilidad como filósofos es el retroceso o retorno (*Rückgang*) al mundo de la vida originario, de manera que revivamos (*nacherleben*) en nosotros mismos las realizaciones de los personajes históricos a partir del

⁹ La polémica interpretación de esta frase del *Beilage XXVIII* de la *Krisis* en Rockmore (1985), D. Carr en su introducción a Husserl (1970), San Martín (1987), pp. 108-130, y Montero Moliner (1987), § 4.

¹⁰ Husserl (1985). Véase Carr (1974) y (1987).

mundo de la vida cubierto por sus ideas o, como en el caso de Galileo, por el mundo de la experiencia científica. Pero este mundo de la vida originario reconstruido después de la desconstrucción de un mundo histórico concreto, no es un mundo de la vida lejano a nuestra subjetividad, sino íntimamente unido a los seres humanos, por eso su comprensión es autocomprensión de los seres humanos, reconocimiento de nuestra historicidad (*Geschichtlichkeit*).

Este reconocimiento de nuestra historicidad, nos responsabiliza como coejecutores (*Mitvollzieher*) (VI, § 15) del sentido teleológico de la racionalidad para todos los seres humanos. Responsabilidad y compromiso que podemos no asumir, por ello necesitamos la decisión voluntaria de nuestra voluntad personal (*persönliche Willentlichkeit*). Sólo desde la asunción de esta responsabilidad surge la ciencia, que mantiene el viejo sueño de ser universal y apodíctica, como la función humana más elevada. Esta función es, precisamente, permitir que toda la humanidad desarrolle su autonomía personal, a pesar de que sabemos continuamente de la insuficiencia de la misma racionalidad, de sus relativizaciones y unilateralizaciones. El compromiso con nuestra responsabilidad nos hace asumir la comprensión más profunda y universal de nosotros mismos, de todos los seres humanos, su racionalidad absoluta, apodíctica, implicando el máximo de cosujetos y filósofos posibles. Absoluta y apodíctica significa ahora intersubjetivamente apodíctica, como una nueva objetividad que no olvida la subjetividad, ni individual ni comunitaria (§ 73). Así los seres humanos nos descubrimos como seres llamados a una vida situada en el signo de la apodicticidad, de una libertad apodíctica.

Desgraciadamente, podemos «no querer», tenemos dolorosas experiencias, la Primera Guerra Mundial para Husserl, la limpieza étnica en los Balcanes para nosotros, de no tener voluntad personal de comprometernos con la refundación del *telos* de la racionalidad para todos los seres humanos. Pero una vez tomamos la decisión de «querer» y coejecutamos y refundamos el sentido teleológico-histórico instaurado por los griegos (*Beilage XXVIII*), una vez saboreados (*genossen*) los frutos de la filosofía, entendida de esta manera, no podemos dejar de filosofar.

Tenemos, pues, el compromiso de recuperación de un nuevo sujeto comprometido con los otros sujetos, sujeto *transcendental*, intersubjetividad transcendental, que se muestra en su actividad ejecutiva como ejecutor de todo lo que vale (*der Vollzieher aller seiner Geltungen*), recuperando para las humanidades, otra psicología, otra historia, desde la fenomenología transcendental. Esta es la actitud (*Einstellung*) transcendental que tengo que adoptar como filósofo, si *quiero* asumir mi responsabilidad. «Actitud significa... un estilo habitual fijo de la vida de la voluntad en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado» (VI, 326, 335 y ss.). Actitud transcendental que en su ejecución que es reejecución y coejecución (*Volzug, Nachvolzug y Mitvolzug*) me liga apodíctica-

mente, solidariamente, con los otros seres humanos, superando la contingencia de los hechos, tan desesperantes para tantos seres humanos. De manera que «el yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para otros» (346, 356 y ss.). Cuando no tengo la voluntad personal de adoptar la actitud trascendental que me compromete y responsabiliza al reconocimiento del otro, surge la *violencia*. Entonces es cuando los dolorosos hechos contradicen la reflexión trascendental y, según Husserl (XV, 412), necesitamos resolver nuestros conflictos por la mediación del Estado policial que hace uso «legitimado» de la violencia¹¹. Pero no quedamos reducidos a simples hombres de hechos porque sabemos que, si tenemos la voluntad personal de hacerlo, podemos adoptar la reflexión trascendental que señale la orientación, *el telos*, hacia el que tender para regular nuestros conflictos minimizando la violencia y construyendo una convivencia en paz, como coejecutores de nuestra propia historia.

2. La expresión lingüística del carácter ejecutivo (*volziehender Character*) de la intersubjetividad trascendental

Hemos aprendido sobre el papel del filósofo comprometido con la reivindicación de la racionalidad para todos los seres humanos y la apodíctica interrelación entre unos seres humanos y otros, superadora del mundo de los simples hechos, si tenemos voluntad de adoptar la actitud trascendental. Veamos ahora cómo se puede realizar esta reflexión de la fenomenología trascendental desde la perspectiva de lo que nos decimos unos seres humanos a otros o de *How to do Things with Words*.

Es sabido que J. L. Austin propuso el nombre de fenomenología lingüística para expresar que «cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones, no estamos tampoco *meramente* considerando las palabras..., sino también las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos»¹². Sin embargo, más que esta formulación programática, mi propuesta será utilizar elementos de la fenomenología lingüística de Austin, para profundizar en los mismos problemas de la fenomenología trascendental estudiados en el apartado anterior. Así, voy a proponer el fenómeno

¹¹ Citado en Hart (1992), pp. 236, 395-396. Para una fenomenología de la violencia desde Merleau-Ponty, véase Whiteside (1988).

¹² Austin (1979a), p. 182, traducción alemana (1986), p. 238, y española (1975), p. 174 y ss. Desde ahora citaré el original como *PP*, seguido de la traducción alemana como *Aufsätze* y la española como *EF*, con sus correspondientes páginas por ese orden.

lingüístico de la *performance* como un instrumento lingüístico para aprender sobre el carácter ejecutivo de la actividad humana que caracteriza la intersubjetividad trascendental e interrelaciona a unos seres humanos con otros. Hay, al menos, dos precedentes en la historia de la fenomenología: por una parte la distinción de Reinach, ya alrededor de 1914, entre la característica ejecutividad (*Volzug*) de actos de habla en los que se «promete» y la característica constatativa (*Konstatierung*) de los actos de habla en los que se hacen enunciados (*Aussagen* o *Feststellungen* [statements])¹³. Por otra parte la propuesta de Ortega y Gasset por los mismos años del concepto español de *ejecutividad* del yo ligado también a la noción de ejecutividad y que he estudiado en otro lugar¹⁴.

La consideración fenomenológico-lingüística del carácter ejecutivo de la acción humana comienza por cambiar la unidad lingüística a estudiar. Ya no nos interesa solamente el funcionamiento de las oraciones (*sentences*, *Sätze*) como a los gramáticos, ni exclusivamente el uso de estas oraciones para referir estados de cosas u objetos (*State of affairs*, *Sachverhalten* o *Gestände*), como en una larga tradición de filosofía del lenguaje que se centraba en el carácter referencial de los enunciados. Más bien nos interesa lo que *hacemos* con las palabras. El término usado por Austin es emisión, *Utterance*, traducido al alemán como «*Äu erung*». Propongo interpretar la emisión como la esencial externalización o presencia del «yo» que dice algo, que hace algo con las palabras: «El 'yo' que está haciendo la acción entra así esencialmente en escena»¹⁵. Pero este yo que se muestra esencialmente en escena no está aislado, como veíamos en la fenomenología trascendental. En inglés, de acuerdo con *The Oxford Dictionary of English Etymology*, «*Utterance*» está relacionado con «*out*» como manifiesta su parentesco con el alemán «*Äu erung*», pero también con *trade*, con un intercambio comercial entre personas que se comprometen entre ellas a cumplir sus compromisos. Austin, aunque cree que «una palabra nunca —bien casi nunca— se libera de su etimología y formación»¹⁶, no estudia la etimología de *Utterance* pero sí que expresa esta relación de compromiso y responsabilidad de unos seres humanos con otros, asumida por el emisor (*utterer*): «La precisión y la moral están igualmente en favor de la expresión común según la cual *la palabra empeñada nos obliga*» (*our word is our bond / ein Man, ein Wort*)¹⁷.

Pero además, entre las emisiones, las que principalmente expresan el carácter ejecutivo de la interrelación solidaria entre los seres humanos, son las emisiones performativas, estudiadas por Austin como alternativa a la

¹³ Reinach (1989). Véase García Baró (1983) y Mulligan (1987).

¹⁴ Martínez Guzmán (1992).

¹⁵ Austin (1976), p. 61. Traducción alemana (1979b), p. 81. y española (1971), p. 104. En las citas que siguen de Austin la primera referirá siempre al original inglés que citaremos como *Words*, la que seguirá al punto y seguido a la traducción alemana que citaremos como *Wörter*, y la última a la española que citaremos como *Palabras*.

¹⁶ *PP*, p. 201. *Aufsätze*, p. 264. *EF*, p. 190.

¹⁷ *Words*, p. 10. *Wörter*, p. 32. *Palabras*, p. 51.

falacia descriptiva que reducía las funciones del lenguaje a su función referencial, descriptiva, enunciativa o constatativa (emisiones constatativas). Alternativa que interpreto en la mencionada tradición de Reinach y Ortega. Las emisiones constatativas solamente podían ser evaluadas como verdaderas o falsas. Mientras que en las performativas la emisión de una oración es ya la realización o ejecución de una acción. Lo cual es difícil de evaluar simplemente diciendo si son verdaderas o falsas. Hay muchas maneras en que podemos evaluar lo afortunado o desafortunado de nuestras acciones en nuestra relación con los otros seres humanos. El modelo es bien conocido: «yo prometo estar ahí» será un *realizativo* o *performativo explícito*. «Estaré ahí» será un performativo implícito, porque no dice si es una promesa, una orden, ni cuál es la fuerza ilocucionaria de la emisión.

La dicotomía constatativo-performativo no se puede sostener porque todo decir es hacer, e incluso enunciar hechos también es realizar o ejecutar acciones. Por tanto, además de describir con verdad o falsedad objetos o estados de cosas, también nos comprometemos unos con otros por lo que hacemos y nuestros enunciados pueden ser igualmente afortunados o desafortunados. De ahí que la ejecutividad, la *performance*, el *volzhiender Charakter* de las acciones humanas expresada por lo que decimos se convierte, como dice Apel, en la característica distintiva peculiar de la racionalidad del lenguaje humano (*die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache*)¹⁸. Por tanto, toda emisión puede ser evaluada como acción humana por su carácter performativo, por la fuerza ilocucionaria con que se dice lo que se dice, que es la que liga a unos seres humanos con otros, bien para ejecutar actos afortunados que nos lleven a la comprensión, bien para ejecutar actos desafortunados que legitiman a nuestros interlocutores en una situación de comunicación a que nos exijan (*ansprechen*) que cumplamos nuestras promesas, que digamos la verdad o que hablemos con corrección, denunciando el tipo de infortunio que hemos cometido. De esta manera, como todo decir es hacer, la unidad mínima del lenguaje que nos interesará en la fenomenología lingüística, que ahora se convierte en *fenomenología comunicativa*, es el acto de habla (*speech act*, *Sprechakt*).

Tenemos bastantes indicadores lingüísticos que, en situaciones de comunicación, enfatizan lo que antes llamamos la apodíctica intersubjetividad que se muestra originariamente en el carácter ejecutivo de las interacciones de los seres humanos. La famosa distinción de Austin de lo que hacemos al hablar surge para explicar lo que una emisión hace, las diferentes acciones que hacemos o ejecutamos (*volziehen*). Así, Austin llama a la acción plena y normal *de decir algo*, acto locucionario (*gesamte Handlung*, «*etwas zu sagen*», *den Volzug eines lokutionären Aktes*), a lo que hacemos *al decir algo*, (*indem wir etwas sagen / in saying something*), la realización de un acto ilocucionario (*den Volzug eines illokutionären Aktes*), y a lo que hacemos *porque* decimos

¹⁸ Apel (1986) y (1982).

algo (*wo wir etwas tun, dadurch da wir etwas sagen / by saying something*), acto perlocucionario (Conferencia VIII). Lo importante desde el punto de vista de la intersubjetividad es que «realizar un acto locucionario es, en general, y *eo ipso*, realizar un acto ilocucionario»¹⁹. La ejecutividad o realizatividad, *performance* o *Volzug*, como expresión originaria de las relaciones entre los seres humanos se muestra por la fuerza ilocucionaria indicando *cómo lo que hacemos al hablar debe ser tomado o entendido por los otros*: «Hacer o decir estas cosas es poner en claro cómo ha de tomarse o comprenderse la acción, esto es, de qué acción se trata»²⁰. De ahí que uno de los más importantes efectos ilocucionarios, diferentes de las meras consecuencias perlocucionarias, sea el efecto ilocucionario²¹ de *uptake*: «Realizar un acto ilocucionario supone asegurar la *aprehensión* (o comprensión, *Verstanden*) del mismo». Puedo hacer una emisión con la fuerza ilocucionaria de una promesa usando, por ejemplo, el verbo performativo explícito «prometo que...» para manifestar mi pretensión (*Anspruch*) de que estoy haciendo una promesa y no, por ejemplo, haciendo una advertencia. Pero a la vez, el efecto ilocucionario de *uptake* me compromete con la *comprensión* (*Verständigung*) de la fuerza de mi emisión, por parte de mis interlocutores. Estos convierten mi pretensión en exigencia (*Anspruch*) por su parte, expresada en el doble sentido del término alemán «*Anspruch*»²². Los otros quedan legitimados a exigirme que cumpla mis promesas y, en general, que asuma mis compromisos y responsabilidades por lo que hago cuando digo algo. De manera que la *fenomenología lingüística* se transforma en *fenomenología comunicativa* en la medida que expresa los fenómenos del mundo sobre los que nos comprendemos unos a otros cuando nos comunicamos.

Es cierto como dijimos, que en todo acto de habla hay una recuperación de la subjetividad: «El 'yo' que ejecuta la acción entra esencialmente en escena», decíamos. Esta subjetividad se presenta en situaciones de comunicación por el uso de los verbos performativos explícitos en primera persona del singular del «presente de indicativo activo». El que los verbos performativos explícitos se usen en primera persona, muestra que la noción de emisión realizativa exigía que la expresión consistiera en la realización de una acción (o fuera parte de dicha realización). Las acciones sólo pueden ser llevadas a cabo por personas, y en nuestros casos es obvio que quien usa la expresión debe ser el que realiza la acción. De aquí nuestro justificable sentimiento —que en forma equivocada presentamos en términos puramente gramaticales— en favor de la «primera persona», que debe aparecer, ser mencionada o ser referida. Además, si el que formula la emisión está actuando, tiene que estar haciendo algo; de allí nuestra preferencia, quizá mal expresada, por el

¹⁹ *Words*, p. 98. *Wörter*, p. 116. *Palabras*, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, pp. 70, 91, 114.

²¹ *Ibid.*, pp. 117, 133.

²² Este es el núcleo de mi interpretación de la «pragmática trascendental y/o universal» de Apel y/o Habermas.

presente gramatical y la voz activa gramatical del verbo. Hay algo que, *en el momento en que se profiere la emisión, está haciendo la persona que la emite*.

Cuando el «yo» no está presente, queda de igual modo expresada la relación de lo que hacemos cuando hablamos con ese «yo» bien porque en las emisiones orales esa primera persona es el punto de origen de las coordenadas verbales, bien porque en las escritas, dicha persona coloca su firma²³.

Pero esta esencial presencia del yo persona ejecutor de las acciones, no muestra un yo aislado como se hacía según un viejo prejuicio, «el pecado original por el que el filósofo se arroja a sí mismo del jardín del mundo en que vivimos»²⁴. Más bien se muestra como la persona *causa* de sus acciones ligada a sus interlocutores que siempre le pueden exigir responsabilidades. «Emitir las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, sino *el* episodio principal, en la realización del acto... Pero dista de ser comúnmente, si lo es alguna vez, la *única* cosa necesaria para considerar que el acto se ha llevado acabo. Hablando en términos generales, siempre es necesario que las *circunstancias* en que las palabras se expresan sean *apropiadas*... Además, de ordinario, es menester que el que habla, o bien otras personas, deban *también* llevar a cabo *otras* acciones determinadas 'físicas' o 'mentales', o aun actos que consisten en expresar otras palabras»²⁵.

Este yo se muestra tan ligado por la fuerza y el efecto ilocucionarios a sus interlocutores, que sus excusas siempre pueden ser puestas en tela de juicio por los otros. No tenemos excusa, tenemos responsabilidad. Somos *causa* de nuestras propias acciones por una parte, porque no podemos reducir nuestras acciones a movimientos físicos con el cuerpo como no podemos reducir nuestro decir algo a movimientos con nuestra lengua²⁶. Por otra parte somos *causa* de nuestras acciones porque tampoco debemos suponer que para la emisión de las palabras, lo que se necesita es la realización de un acto espiritual interno, del cual las palabras serán un registro externo. No sirve el viejo dicho del Hipólito de Eurípidos que dijo «mi lengua lo juró, pero mi corazón no»²⁷. Al hacer algo con las palabras, al decir por ejemplo «prometo», no estoy *describiendo* el acto espiritual interno de mi promesa, sino haciendo la promesa, prometiendo, comprometiéndome a cumplirla. Este compromiso legitima a los otros a que me exijan su cumplimiento y me hace asumir la responsabilidad de lo que digo. Esta asunción de responsabilidad por parte del yo persona comprometida con los otros por lo que dice, a diferencia de la interpretación de lo que decimos como expresión externa de

²³ *Words*, p. 60. *Wörter*, p. 80 f. *Palabras*, p. 104.

²⁴ *PP*, p. 90. *Aufsätze*, p. 119 f. *EF*, p. 98.

²⁵ *Words*, p. 8. *Wörter*, p. 31. *Palabras*, p. 49.

²⁶ *PP*, p. 178. *Aufsätze*, p. 233. *EF*, p. 171.

²⁷ *Ibid.*, pp. 236, 308 f, 220. *Words*, p. 9. *Wörter*, p. 31 f. *Palabras*, p. 50. Véase Martínez Guzmán (1986).

actos espirituales internos, se muestra gramaticalmente por medio de una *asimetría* entre la primera persona del singular del presente de indicativo activo y otras personas y tiempos. Mientras que si digo «apuesto» estoy haciendo la apuesta y comprometiéndome con los otros, si digo «aposté» o «él apuesta», estoy describiendo mi apuesta anterior o su apuesta, no estoy haciéndola²⁸. También, porque no tengo excusa de mis acciones, podemos afirmar que, originariamente, todas mis acciones tienen una intención de manera que muchas veces, resulta redundante preguntar si hice algo intencionadamente o no. En cualquier caso los otros siempre pueden pedirme cuentas de porqué hice lo que hice y cuáles eran mis intenciones²⁹.

Además este yo-persona ligado intersubjetivamente a las otras personas muestra, desde la fenomenología comunicativa, lo que llamamos desde la fenomenología trascendental la libertad apodíctica, precisamente por la responsabilidad que asume al decir algo. Mi libertad está ligada a la libertad de todos de manera que podemos entenderla al igual que la verdad como un *minimum*: neto o un ideal ilusorio «la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad». Sin embargo, «así como 'verdad' no es el hombre de una característica de las aserciones, así 'libertad' no es el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en que se evalúan las acciones». En este sentido lo que demanda el estudio de la libertad es la explicitación de la responsabilidad que asumimos cuando nos relacionamos unos con otros³⁰.

Así pues, nuestra intención de realizar la intención última de la fenomenología, en su compromiso con la reivindicación de la racionalidad para todos los seres humanos, nos ha llevado a utilizar como instrumento de reflexión lo que hemos denominado la fenomenología comunicativa. Desde ésta se nos muestra de nuevo el sujeto trascendental, ligado con los otros sujetos, con libertad apodíctica, ejecutor de todas sus valideces. Decimos «trascendental» porque la reflexión lingüística está realizada desde la actitud filosófica, de manera que hemos realizado una reconstrucción filosófica de las condiciones de posibilidad de toda comunicación, tratando de explicitar las características de las relaciones intrínsecas —solidaridad intrínseca— entre los seres humanos, con una redefinición de la noción de persona interpretada como ejecutor (*Vollzieher*) reconocido intersubjetivamente. Reconstrucción trascendental que aprovecha las reconstrucciones empíricas de la pragmática lingüística, para hacer sus propias propuestas filosóficas relativas a la naturaleza intrínseca de las relaciones humanas, trascendiendo la misma experiencia. Reflexión trascendental que expresando a través de la ejecutividad la solidaridad originaria entre los seres humanos, nos proporciona instrumentos mediante razones expresadas lingüísticamente para denunciar los desvíos, lo desafortunado de nuestras acciones, de los hechos y las expe-

²⁸ *Ibid.*, pp. 63, 83, 106 y ss.

²⁹ Martínez Guzmán, (1991).

³⁰ *PP*, pp. 130, 180 y ss. *Aufsätze*, pp. 170, 236. *EF*, pp. 130, 172.

riencias, cuando lejos de mostrar esa solidaridad intrínseca como racionalidad universal para todos, unilateralizamos nuestras razones y nuestro comportamiento. Lo que nos proporciona la reflexión filosófica, es la orientación ética de cómo habríamos de actuar unos con otros. De ahí que el sujeto que se nos muestra sea el sujeto trascendental. Si esta reflexión es posible, tenemos al *telos* al que tender y no tenemos excusa. Los que sufren los efectos de nuestras acciones expresadas en nuestros discursos están legitimados para esgrimir razones, en contra de nuestras acciones, porque desde la reflexión filosófica sabemos que las cosas podrían ser de otra manera.

Aprendimos de Husserl que la adopción de la actitud trascendental ha de ser un acto de voluntad. Podemos no querer ser solidarios, pero estos hechos, la experiencia, no contradicen la lógica trascendental que nos muestra ligados solidariamente unos con otros, si queremos usar nuestra libertad apodíctica. Por el contrario, es desde la lógica de la reflexión trascendental que tenemos una guía, un criterio, para denunciar el dolor y la miseria de los hechos tal como *queremos* realizarlos. Pero sabemos que *podríamos querer* que fueran de otra manera. Especialmente los que sufren las desgracias de nuestra voluntad de que los hechos sean de una manera, no sólo nos producen lástima —solidaridad emotiva— como si su situación fuera fruto de simples consecuencias perlocucionarias de nuestras acciones. Desde la tesis de los efectos ilocucionarios, estamos tan ligados unos a otros —solidaridad racional, pragmática—, que los que sufren los efectos directos de la ejecutividad de nuestras acciones, están perfectamente legitimados a exigir (*Ansprechen*) que cumplamos lo que decimos.

Tan fuerte es la teoría de la racionalidad que propone la intención última de la fenomenología que, especialmente los que sufren, pueden demandarnos por las cosas que hacemos con nuestras palabras, con nuestros gestos, con nuestras acciones en general. Tienen razones para exigirnos razones de porqué hacemos lo que hacemos, porque las cosas siempre podrían ser de otra manera. La fenomenología, entendida de acuerdo con San Martín, como «utopía de la razón», no nos sitúa en «ningún lugar», ni nos aleja ingenuamente de los desgraciados hechos y de la dura realidad, sino que nos proporciona criterios que nos dejan sin excusa y nos comprometen con la reconstrucción trascendental de las razones que harían que las relaciones humanas fueran de otra manera. De ahí que la situación actual de mi investigación se centre en una Filosofía de la Paz, entendida como la reconstrucción trascendental de las razones que orientarían la práctica de una convivencia en paz. Para ello estamos realizando un profundo estudio de la ya tradicional *Peace Research*, o *Peace Studies*, que nos ayudará a situar *more down to earth* nuestra reflexión filosófico-trascendental. Así por ejemplo, consideramos la propuesta de «paz positiva» de Galtung³¹, ligada al análisis de la «violencia estructural» y al establecimiento de la «justicia

³¹ Galtung (1975), (1990b), (1980; 1990a; 1993; 1995).

social» como una reconstrucción empírico conceptual, según la metodología de las ciencias sociales. Nuestra tarea³² es establecer un diálogo entre nuestra reconstrucción trascendental de toda la red conceptual que iría ligada al concepto de persona, relaciones entre seres humanos, solidaridad racional, libertad apodíctica, etc. que acabamos de realizar, y esta reconstrucción empírico conceptual. También estamos comprometidos con la fundamentación de una Educación para la Paz desde este trasfondo filosófico, puesto que es fundamental saber que podemos «no querer» actuar de acuerdo con la racionalidad fuerte y tenemos que educar nuestra voluntad. En ello estamos y a ello nos ha llevado la profundización en la fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte para todos los seres humanos, donde los haya, y que no ha de parar mientras quede un sólo ser humano o colectividad que no tenga reconocido por los otros, su derecho a hacer uso autónomo de su propia racionalidad.

Referencias

- Apel, Karl-Otto, «Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart», en *Überlieferung und Aufgabe, Festschr. f. E. Heintel z. 70. Geburtstag*, editado por H. Nagl-Docekal, Wien, 1982.
- «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechaktheorie», en *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, editado por H.-G. Bosshardt, Berlín/New York, Walter de Gruyter, 1986.
- Austin, J. L., *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, traducido por Genaro Carrió i Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- *Ensayos Filosóficos*, traducido por A. García Suárez, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- *How to do things with words*, J. O. Urmson y M. Sbisa, 2ª ed., Oxford/London/New York, Oxford University Press, 1976.
- *Philosophical Papers*, J. O. Urmson y G. J. Warnock, 3ª ed. London/Oxford/New York, Oxford University Press, 1979a.
- *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, Reclam, 1979b.
- *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart, Reclam, 1986.
- Carr, David, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Northwestern University Publishers, 1974.
- *Interpreting Husserl*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Fink, Eugen, *VI. cartesianische Meditation, Teil I, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl y G. v. Kerckhoven, *Husserliana, Dokumente, Band II/1*, Dordrecht, Kluwer Akademik Publisher, 1988.

³² Martínez Guzmán, (1995a; 1995b; 1996).

- Galtung, Johan, «Violence, Peace and Peace Research», en *Peace: Research, Education, Action. Essays in Peace Research*, Copenhague, Christian Ejlers, 1975.
- «Towards a Theory of Freedom and Identity: A New Frontier in Peace Research», en *Peace Problems: Some Case Studies. Essays in Peace Research*, Copenhague, Christian Ejlers, 1980.
- «Cultural Violence», *Journal of Peace Research* XXVII (3), (1990a), 291-305.
- «Theory Formation in Social Research: A Plea for Pluralism», en *Comparative Methodology*, editado por E. Øyen, Londres, Sage, 1990b.
- «Paz», en *Presupuesto teóricos y éticos sobre la Paz*, editado por A. Rubio, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, traducido por Víctor Pina, Madrid, Tecnos, 1995.
- García Baró, Miguel, «Adolfo Reinach o la plenitud de la Fenomenología», *El Olivo* VII (18), (1983), 217-231.
- Hart, J. G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, traducido por David Carr, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, 2, Haag, Nijhoff, 1976.
- *Erfahrung und Urteil*, 6ª ed., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.
- *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, traducido por J. Muñoz y S. Mas, Clásicos, Barcelona, Crítica, 1991.
- Martínez Guzmán, Vicent, «Reflexions sobre l'home des de la Fenomenologia Lingüística de J. L. Austin», *Millars* XI (1-2), (1986), 19-30.
- «On a Linguistic Phenomenology of 'Intention'», *Analecta Husserliana* XXXVI, (1991), 73-81.
- «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en *Ortega y la Fenomenología*, editado por J. San Martín, Madrid, UNED, 1992.
- «Explicitación de la Racionalidad Europea», en *Teoría de Europa*, editado por V. D. García Marzá y V. Martínez Guzmán, València, Nau Llibres, 1993a.
- «Lebenswelt, Lenguaje y Ciencias Humanas en J. Wild», en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, editado por J. S. Martín, Madrid, UNED, 1993b.
- «Garantías y responsabilidades: La ONU y la protección de los valores ciudadanos universales», *Papeles: Cuestiones Internacionales de Paz, Ecología y Desarrollo* (53), (1995a), 25-37.
- Martínez Guzmán, Vicent (ed.), *Teoría de la Paz*, traducido por Translator, València, Nau Llibres, 1995b.
- «L'Educació per a la pau, la tolerància i la convivència (Una perspectiva des de la filosofia del discurs i la comunicació)», en *VII Jornadas Municipales de Psicopedagogía. Las Transversales*, editado por Gabinete Psicopedagógico de Torrent, Torrent (València), 1996.

- Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology. An Analytic Account*, Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1989.
- Montero Moliner, Fernando, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Mulligan, Kevin (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, traducido por Translator, *Primary sources in phenomenology, 1*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Notturmo, Mark A (ed.), *Perspectives on Psychologism*, traducido por Translator, Leiden, E. J. Brill, 1989.
- Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke*, 2 Vols., München, Philosophia Verlag, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Husserl. An analysis of his phenomenology*, traducido por Ballard, Edward G. and Embree Lester E., Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- Rockmore, T., «The concept of crisis and the unity of Husserl's position», en *Phenomenology and Human Sciences*, editado por J. N. Mohanty, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- San Martín, Javier, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- «El sentido de Europa», en *Teoría de Europa*, editado por V. D. G. Marzá y V. M. Guzmán, València, Nau Llibres, 1991.
- «Psicología cognitiva y fenomenología», *Quaderns de Filosofia i Ciència* (20), 1992.
- *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.
- Sepp, Hans Rainer, «Mundo de la vida y ética en Husserl», en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, editado por J. S. Martín, Madrid, UNED, 1993.
- Whiteside, Kerry H., *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.



EL OTRO Y LA MUERTE

César Moreno Márquez
Universidad de Sevilla

Que intimide hablar sobre la muerte es tal vez algo fácilmente comprensible, pero no sólo (lo que cabría esperar) por la tan *imposible* «cosa misma» que bajo esa simple designación nos infunde una inquietud inmemorial, sino también porque seguramente siempre ya se habrá hablado demasiado sobre la muerte, y sobre una muerte que evidentemente, a pesar de todos los discursos y meditaciones que han intentado iluminar su *secreto* impenetrable, desmiente —y me refiero a ella, no a su idea más o menos adecuada— cualquier *posibilidad de discurso* (siendo, por tanto, el límite más infranqueable de toda Ilustración) y acerca de la cual quizás lo mejor fuese callar o, por qué no, dejarse llevar por un liberal y desesperado *laissez faire, laissez passer* consciente de toda la inutilidad del Discurso si acaso a éste se le encomendase conjurar el desafío absoluto que constituye ese Presente al borde de un No-Futuro (*parto del desnacer*, decía Unamuno) por el que, al fin, la muerte dejará de ser una posibilidad para pasar a ser un *hecho radical* a través del cual se deslizará (o irrumpirá) nuestra Ausencia de este Mundo y de entre los vivos¹. Sin embargo, y aunque sólo fuese por retraer la muerte a la memoria, nos permitiremos romper ese silencio que parece ser muchas veces —incluso a pesar de la conocida locuacidad filosófica— la opción más aconsejable a falta de un diálogo suficientemente razonable, cara a cara, entre rostro y calavera, entre pensamiento y osamenta, reflexión y pertenencia fáctica, trascendentalidad y facticidad.

De aquella *ausencia* a la que nos referíamos, una Ausencia con mayúsculas, si se quiere —de *mi*, o *nuestra*, ausencia de este mundo y de entre los vivos— se trata, y de su posible y tal vez *temerario* lugar en el proyecto de una fenomenología en la que parece que *propiamente* y en principio, y por principio, ante todo la *Presencia* y todas las modalidades del hacer o traer a la Presencia (*Vergegewärtigung*) tendrían suficiente eminencia ontológica, *derecho* experiencial... y un *logos suficiente* (no en vano, tal sería uno de los débitos y logros fundamentales de la reducción fenomenológico-trascendental), y en la que un *Yo vinculado espaciotemporalmente* (vivo) debería seguir detentando, al parecer, la última palabra. Arriesgado intento, así pues, el de hacer penetrar en el proyecto fenomenológico la Ausencia que deja entrever

¹ ¿Acaso la muerte, desde una perspectiva existencial-fenomenológica, no es un modo privilegiado de manifestarse la ausencia del Otro y la mía propia a través de mi superviviente?

(jamás patentizar *evidentemente*) la muerte, máxime cuando, como ha observado Jacques Derrida² —lo acabamos de indicar—, el elemento propio de la fenomenología husserliana sería la *vitalidad* (*Lebendigkeit*) de la *vida-que-experiencia-mundo* (*welterfahrendes Leben*) (entiéndase trascendentalmente) y, por supuesto, la laboriosa exploración de las tramas experienciales que configuran la *Erlebnis*, el *Lebendige Gegenwart* y, obviamente, el *Lebenswelt*, de modo que el posible encuentro entre Fenomenología (¡pero no sólo ella!) y Tanatología estaría de antemano condenado a la confrontación, cuando no al fracaso. Se trataría, en consecuencia, de aquella Ausencia que se deja *entrever* en lo que llamamos muerte y, conjuntamente con ella, del Entre intersubjetivo, considerando que entre muerte e Intersubjetividad se da una conexión decisiva para la objetividad³ erigida en foco atractor de la apertura intencional y, en última instancia, decisiva para la superación del *psicologismo* que constituye una de las más constantes preocupaciones del proyecto fenomenológico (afectado tanto por la *egología* como por la *intersubjetividad*).

Que la muerte, en este sentido, lejos de ser meramente un posible tema para la reflexión fenomenológico-trascendental, constituya todo un reto y, lo que nos parece más interesante, un recurso excepcional para el esclarecimiento del (re(con)ducido) ámbito fenomenológico-trascendental *desde su eficacia y sus límites* en una, por así llamarla, *perifemenología*, es lo que se pretende querer decir en este ensayo, cuyo objetivo sería vincular *el Otro como estructura de la experiencia*⁴ y la muerte en tres rasgos que parecen presidir su *noticia* y que la proveen de una intensidad difícilmente igualable por algún otro tema filosófico: a) su *inquebrantable certidumbre empírica*, fuente de un vínculo interhumano capaz de hacer sucumbir todas las diferencias mundanas y, en último término, también de la conciencia de nuestra *finitud*; b) la *radical incertidumbre* que implica esa inquebrantable certidumbre, en tanto indica un Vacío más allá de la experiencia; y c) la presencia latente o explícita del Otro en nuestra noticia de la muerte o, si preferimos

² J. Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl* (Trad. P. Peñalver), Valencia, Pre-textos, p. 47.

³ En una muy conocida fotografía de Paul Nougé titulada *El nacimiento del objeto* (perteneciente a la serie *Subversión de las imágenes*, 1929-1930), cinco sujetos miran algo —no sabemos qué— en una pared. Que ya esa confluencia de y entre sujetos dirigidos a algo indeterminado hace visible o ejemplifica el «nacimiento del objeto», es cierto, y en ello hay no poca provocación. Si pudiera representarse visualmente el vínculo intersubjetividad-muerte-objetividad, tal vez podría hacerse representando a varios sujetos que miran un objeto, al lado del cual yace un cadáver. Dejo tan sólo apuntada o sugerida esta imagen. Como se deja comprender, bastaría representar en esa hipotética fotografía tan sólo el objeto (un vaso, por ejemplo) y el cadáver, pues la mera representación de esta escena ya presupone un testigo —en nuestro caso, el fotógrafo. Al igual que desde una perspectiva fenomenológico-trascendental husserliana presupone un *testigo* trascendental, por ejemplo, el mundo sin hombres (la *ausencia de hombre*) de la Era Terciaria que fascinaba a Giorgio de Chirico, o incluso la «rosa que no quiere ser vista» de Angelus Silesius.

⁴ La expresión, como tal, es de Deleuze, pero la idea original lo es, sin duda, de Husserl. Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 306. Cfr. también *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 22 y ss.

decirlo heideggerianamente, en nuestro *sein-zum-Tode*. Si a la intesubjetividad yo-otro se le añade la dualidad vida-muerte, la intersubjetividad y toda su operatividad trascendental se complican enormemente, al tiempo que emerge, con toda probabilidad, la posibilidad de despliegues fructíferos. Husserl siempre quiso encontrar un camino hacia el Otro a través del *Mundo-en-que-vivimos* (*Lebenswelt*), y al revés, un camino hacia ese mundo en que vivimos a través del Otro. Pero también se puede pretender encontrar un camino hacia el Otro a través, como diría Bataille, del *Mundo-en-que-morimos*⁵ (*Todeswelt*), en el que el Mundo dejará en algún momento de ser compartido (por Otro o por mí: el Nosotros se rehace y deshace continuamente) y que sin duda nos *excede*, señalándonos la posibilidad de un *exotismo radical* capaz de tornar superflua e incluso ya aburrida (pienso en Baudelaire) cualquier Ex-per-iencia. Tal excedencia del Mundo-en-que-morimos frente al Mundo-en-que-vivimos, esta especie de inquietante diferencia y relación entre dos submundos dentro del Mundo (tales diferencia-y-relación abren/hacen el Tiempo de la Historia), se podría intentar comprender desde una fenomenología trascendental, pues probablemente esta fenomenología y, lo que es más decisivo, nuestra vida, no podría «funcionar» a pleno rendimiento sin esa *diferencia*. A fin de cuentas, si una de las principales enseñanzas de la reducción fenomenológica es la de que *la reducción fenomenológica completa no es posible*⁶ (como se muestra perfectamente en el caso de la muerte) una de las principales enseñanzas de la reducción trascendental es la de que *en el propio ejercicio de esa reducción siempre sabemos-ya-más de lo que ella nos permite saber por su rigurosa práctica*.

* * *

En cualquier caso, se diría que en principio, y al presuponer (al menos «conceptualmente») mi ausencia, la muerte no parece encontrar su lugar en el proyecto de la reducción fenomenológico-trascendental. No en vano, en un importante anexo de 1922 Husserl sostiene que, en cierto modo, el Yo es eterno e incluso, si pudiera decirse así, inmortal. Husserl parte de la constatación de la *necesidad de la existencia del yo*.

«Yo soy y tengo la evidencia —nos dice— no sólo de que soy, sino que soy necesariamente. Es para mí impensable que yo no sea. Es también impensable, por tanto, que no sea ningún Yo en general. También tengo la evidencia general de que para ningún Yo es pensable que ningún Yo sea»⁷.

Proseguía Husserl diciendo que es perfectamente concebible que yo fuese

⁵ G. Bataille, «Ce monde où nous mourons», en *Oeuvres complètes* XII, París, Gallimard, 1988, pp. 457-466.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Trad. J. Cabanes), Barcelona, Península, 1974, pp. 13-14.

⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Iso Kern hrsg.), Martinus Nijhoff (Husserliana XIV), Den Haag, 1973, p. 155 (Beilage XX).

de otro modo y que el universo de las posibilidades de mi ser de otro modo se «recubre» con el universo de las posibilidades de un *Yo en general*. A partir de esta concentración intersubjetiva en (el *horizonte implicativo* de) la apodíctica autoposición del Yo trascendental, Husserl considera que un Yo puede pensar que ningún otro yo fuese —lo que no cuestionaremos en este lugar—, pero no que su Yo no sea⁸. Resulta, pues, que en mi *Sosein* (ser así) soy contingente, pero no en mi *Sein* simplemente. «Yo soy —añade Husserl— un *factum* absoluto, intachable [*undurchstreichbares*]⁹, con lo que podría preguntarse, una vez aceptada esa apodicticidad, hasta dónde alcanza. La reflexión husserliana se orienta hacia la falta de límites para la corriente del *tiempo inmanente*, hasta que en una nota a pie de página se pregunta Husserl si no sería una posible objeción a la exigencia de futuro en la corriente inmanente del tiempo el *aufhören* (acabarse) de la vida ajena¹⁰, sin penetrar a fondo en semejante «posible objeción». Es así como, de inmediato, Husserl sostiene que

«Por tanto, el Yo no puede nacer [*entstehen*] ni perecer [*vergehen*], siempre vivencia («piensa siempre»), el Yo; la subjetividad monádica pura que nos ofrece, en su pureza, la reducción fenomenológica es «eterna», en cierto sentido inmortal. Pero nacer [*geborenwerden*] y morir [*sterben*] en sentido natural puede sólo lo natural, el hombre como miembro de la Naturaleza. Es impensable que un Yo puramente comprendido o, más concretamente, una subjetividad monádica, no sea»¹¹.

Pensamiento éste, lógico después de todo, acerca de la *irrepresentabilidad* de nuestra ausencia, no empírica, sino trascendental —mucho más profunda, por tanto, que la de lo irrepresentable que tan sólo se encuentra allende lo perceptible o imperceptible. Por lo demás, ya anteriormente Miguel de Unamuno había reconocido con meridiana claridad que no podemos concebirnos como no existentes:

«Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconsciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo»¹².

⁸ En *Zufall und Fremderfahrung. Entwurf für eine erweiterte Intersubjektivität* (en vías de publicación) intenté mostrar la presencia y relevancia de la *contingencia* en el contexto intersubjetivo. Podía decirse, a partir de aquel ensayo, que la Contingencia dejaba paso al Otro a través del «*poder-ser-de-otro-modo*» del Yo. Ahora, a partir de este ensayo sobre *La muerte y el Otro* se trata de pensar no solamente la apodicticidad del Yo como clave que deja-paso (en franquea) al Otro como otro-Yo, sino también, y en especial, el paso que deja al Otro el pensamiento liminal de mi Muerte —o de mi Ausencia—, bajo la forma de un Otro futuro (mi superviviente).

⁹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 155 (Beilage XX).

¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹¹ *Ibid.*, p. 157.

¹² M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral, 13), 1976, p. 54.

Orientada angustiosamente por la certidumbre de la muerte desde la irrepresentabilidad radical que pende sobre ella, en realidad esa misma tensión podría orientarse no sólo hacia la *ultratumba*, sino también hacia la irrepresentabilidad de, por decirlo con una expresión del propio Unamuno, la *ultracuna*, de nuestro *nacimiento*. Para Michael Bakhtine, en efecto —le cito por convocar aquí otra voz—,

«... el hombre, la vida, el destino tienen un principio y un fin, un nacimiento y una muerte; pero no la conciencia, que es infinita por su propia naturaleza, puesto que no puede revelarse sino desde el interior, es decir, por la conciencia misma. El principio y el fin se sitúan en un universo objetivo (...) para los otros, pero no para el que toma conciencia. No es que no se pueda ver la muerte desde el interior en el mismo sentido en que no se puede ver la nuca sin la ayuda de un espejo. La nuca existe objetivamente y los otros pueden verla. Pero no existe muerte desde el interior, no existe para nadie, ni para el que muere ni para los otros, ella, la muerte, no existe en absoluto (...). La ausencia de una muerte consciente (la muerte para sí) es un hecho tan objetivo como la ausencia de un nacimiento consciente. En ello radica la especificidad de la conciencia»¹³.

De este modo, la conciencia reflexiva no sólo escapa siempre a sí misma —en el orden de la objetivación—, sino que también se encuentra casi *desuartizada* entre dos circunstancias radicales que actúan a modo de *abismos* para la vida trascendental: el *azar* profundo del nacimiento, como falta de suelo mundano para la autoposición de la subjetividad (inolvidable desde una perspectiva trascendental en que no se consintiese, *more cartesiano*, relajar la atención) y la *necesidad* (como creencia al menos) de la muerte —ambas, nuestras dos ignorancias esenciales, constituyentes, apuntalando una *identidad* y un *ser-así*, o incluso un *destino*, demasiado acaparadores, por celosos, de ese Yo indeclinable del que en alguna ocasión dice Husserl que se enuncia *impropiamente* como «yo».

Se trata —decía Bakhtine, recordémoslo— de la *rara especificidad de la conciencia*. Partiendo de la tesis según la cual «ser sujeto es ser en la forma de ser consciente de sí mismo»¹⁴, la afirmación de que el yo es inmortal y eterno constituiría uno de esos escándalos de los que no se puede decir que esté escasa la fenomenología husserliana (tan aparentemente sobria y recatada), provocado, en esta ocasión, por esta en apariencia aberrante herejía trascendentalista de la inmortalidad del yo-soy, prueba renovada no solamente del desprecio del orgulloso Logos (aliado, en esta ocasión, con un raro y riguroso positivismo) por el Acabamiento y, como quien dijese, el cadáver o el sonoro golpe del ataúd en tierra, sino también de una carencia de sensibilidad «existencial» para con las realidades humanas, que a la postre habría de dificultar o entorpecer la fluencia entre Antropología y Fenomenología: no en vano, ni la subjetividad ni la intersubjetividad trascendentales son antro-po-empíricamente reductibles ni podría la fenomenología, por tanto,

¹³ Cit. en M. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, París, Seuil, 1981, p. 151.

¹⁴ E. Husserl, *op. cit.*, p. 151 (Beilage XIX).

en buena lógica, dejar infiltrarse una muerte-«natural» cuya pseudocomprensión fuese resultado de una tesis biológico-natural o de una inferencia silogística —odiada por el Ivan Illich de *La muerte de Ivan Illich*, de Leon Tolstoi (todos los hombres son mortales/yo soy hombre-humano/luego yo soy mortal, como si el paso desde «todos los hombres» al «yo» fuese evidente)—, o incluso siquiera, aunque de esto hablaremos con más detalle inmediatamente, de una verdad «lingüística». La fenomenología trascendental no descubre, pero sí justifica que tras la obviada de la muerte-natural se oculta un *enigma* allende-todo-fenómeno y que toda muerte no sólo es natural, sino brutal, implacable, oscuramente *natural*... hasta el punto de obligar a desplazar su sentido más allá del Término que representa (en dirección hacia su aún-no o hacia su más-allá). En efecto, es porque una fenomenología trascendental no puede dejar de tomar radicalmente en serio la muerte por lo que ésta, lejos de poder ser perfectamente integrada en una dialéctica reflexionante que la tomase por aquello a lo que se refiere (la vida), penetra con dificultad, al menos en principio, en la trama del «verdadero positivismo fenomenológico»: no porque remita a alguna ausencia cualquiera, una ausencia *objetiva*, sino porque remite a Mi ausencia, y a través de Mi Ausencia a la ausencia de Todo-Otro: la muerte no entra en los dominios del verdadero positivismo fenomenológico porque es este mismo positivismo el primero en respetar y proclamar el «*reservado el derecho de admisión*» que hace ser muerte a la muerte, sin fenómeno ni sentido. La muerte lo es —sólo puede serlo— en su absoluta alteridad, sin cabida en ninguna dialéctica ni en ninguna reflexión. Pero, atención: aunque situada más allá del ámbito fenomenológico, la muerte —mejor, su presentimiento, su inminencia (estructural)— sitúa a la reducción trascendental ante un límite que, en el momento de expectativa del No-futuro (entre los vivos, en este mundo) que constituye el instante del «parto del desnacer», en ese instante la muerte en la misma medida fortalece la reducción trascendental (Yo es inmortal, aunque otro o yo no lo seamos) como la desmiente, que tanto confirma la egología como la desacredita, que tanto legitima la intersubjetividad trascendental como la torna superflua. Este Tanto-Como muestra el carácter doble de la muerte y su apelación no tanto al Todo-O-Nada de nuestra Experiencia, cuanto al Todo-y-Nada de ella.

El reto no es, sin duda, sólo existencial, sino teórico, y teórico hasta la saciedad, hasta la fascinación: prueba definitiva de nuestra finitud cognoscitiva, en general, en homenaje a la cual a Giovanni Papini se le ocurrió que debería fundarse una especie de imaginaria cátedra de Ignorática, por ejemplo, encargada de indagar el ámbito y el por qué de todo lo que no sabemos —y no podremos saber, para desarrollo moral, pensaba Papini, de la humildad, en este caso, pero también del orgullo por todo lo que el hombre ha sabido arrancar al desconocimiento¹⁵: aunque no aquello que sólo la Muerte podría dar a conocer, una Muerte que nos sitúa cara a cara con la *oscura*

¹⁵ G. Papini, «La Ignorática», en *El libro negro* (Trad. C. J. Vega), Buenos Aires, Mundo Moderno, 1954, pp. 72-75.

posibilidad de la no-experiencia, con el límite de nuestra autoconciencia.

Es ese límite el que, a su modo —que no deja de ser genial— busca solventar, no anulándolo, pero sí integrándolo, la analítica heideggeriana del *sein-zum-Tode*, orientada por el rendimiento de la cura (*Sorge*) respecto a la muerte, que en realidad puede resolverse en el rendimiento (también trascendental) de la muerte-respecto-a-la-cura. Esta cura exige una *seriedad* diferente de la exigida por el *inmortal Yo-soy* husserliano. A cuenta del pre-ser-se implícito en el *sein-zum-Tode*, la cura pretende *atar cabos, redondear*, por así decirlo, la *ineludible linealidad* de la vida del viviente, esquivando de tal modo la irrepresentabilidad de la muerte y concibiéndola como condición de posibilidad para flexionar sobre sí, circularmente, la línea de la vida. Pasando como sobre ascuas sobre nuestra profunda Ignorancia-respecto-a-la-muerte precisamente en la práctica (como a Heidegger se le alcanza) de la reducción fenomenológico-trascendental, cuando tal Ignorancia-en-sí es relevante trascendental y existencialmente, y por otra parte dejando que se infiltre en la descripción fenomenológica la (*pseudo*)representación de la muerte que permite aquella pretendida flexión de la existencia sobre su abierta linealidad, la analítica del *sein-zum-Tode* debilita la alteridad de la muerte (se trata siempre de una muerte referida, diferida) y del inconmensurable enigma que deja al descubierto, así como también, en otro orden, la herida que el *Otro verdadero* (presente en mi vida) provoca en cualquier pretensión de redondear la existencia (*El tiempo y el Otro* de Emmanuel Lévinas¹⁶ insistía en ello). A diferencia de la *Sorge*, la intencionalidad husserliana sí puede toparse con el irreductible misterio de la muerte, con su exotismo absoluto, con su irreparable transcendencia. Si la reducción fenomenológica enseña que la reducción completa es imposible, realmente la muerte es la primera lección de esa enseñanza... o tal vez la última. Para comprender cómo la muerte indica un más-allá absoluto es preciso haber reducido Todo a correlato posible, amplísimo y flexibilísimo de una intersubjetividad, o mejor, de una intersubjetividad *monadológica* en la que tanto la universalidad intersubjetiva como la *Jemeinigkeit* de la existencia y la subjetividad, por decirlo con una expresión heideggeriana, tuviesen su lugar. No pudiendo asumir, sin más, la extinción del Yo reflexionante —más allá del ente natural mundano que es el hombre— y, por otra parte, sin acceso cognitivo a las posibilidades que pudiese abrir el «parto de desnacer», el así llamado «verdadero positivismo fenomenológico» *permite al menos pensar* la infinitud trascendental del Yo, que tal vez podría sugerir la posibilidad de un *eterno retorno* del Yo, pero no el retorno del *círculo* de la vida, sino de su *linealidad*. *Eterno retorno del Inacabamiento*, eterno retorno de la *imposibilidad de atar cabos*, eterno retorno de una ignorancia esencial, apodíctica: retorno continuado, generación tras generación, de la *más evidente-Ignorancia*. A este

¹⁶ Cfr. C. Moreno Márquez, «Trascendencia temporal y fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de Emmanuel Lévinas», en AA. VV. (Graciano G. Arnáiz, ed.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 125-147.

respecto, es ilustrativo como anécdota el que, en una noche de angustia, Georges Bataille recordase que el filósofo por antonomasia de los recomienzos, Husserl, poco antes de morir, confesase a la hermana Adelgundis —cito por Bataille—:

«Yo no sabía que fuese tan duro morir. A lo largo de mi vida me he esforzado por eliminar toda futilidad...! Justo en el momento en que estoy totalmente penetrado por el sentimiento de ser responsable de una tarea... justamente ahora que llego al fin y que todo ha acabado para mí, sé que me es necesario retomarlo todo desde el comienzo»¹⁷.

En todo caso, nos quedaría el (dudoso) consuelo de la *evidente-ignorancia* acerca del ámbito o de la experiencia que el *parto de desnacer* pudiera reservarnos en lo que podría ser una existencia, o una segunda vida, de ultratumba a la que propiamente sólo la Ficción nos conduce, pues no tenemos experiencia *intuitivo-perceptiva* de esa no-imposible segunda vida. Verdad radical, por tanto, ésta de que no tenemos experiencia de la muerte y que, en consecuencia, no niega la posibilidad de otra conciencia-de en la que se pudiera seguir diciendo un valdemariano «estoy-muerto»¹⁸ o tal vez dudar de si se vive o se ha muerto, como es el caso de numerosos relatos literarios y, en concreto, de una «pose» que abre nuestra modernidad filosófica y que no deja de tener ciertas similitudes con la hipotética «corriente de conciencia» de un *enterrado en vida* (Cfr. el comienzo de la cartesiana tercera *meditación metafísica*). En realidad, y con respecto a aquella expresión unamuniana (*parto de desnacer*), no sería fácil responder a la pregunta acerca del tipo de tránsito que tiene lugar en ese «parto»: si el nacimiento es paso de lo posible a lo real, ¿a qué pasamos con la muerte? La inmensa interrogación acerca de la «vida después de la muerte» desemboca tarde o temprano en la posibilidad —respecto a la cual religiones diversas, filosofías y parapsicologías quisieran aportarnos clarividencia y certidumbre empíricas— no de la permanencia del *factum* de «esta vida» o de «este mundo», sea manteniendo nuestra identidad o en metamorfosis sucesivas, sino de la *Super-vivencia de la Conciencia* (*Bewusst-sein*), que permitiese sospechar la posibilidad de un «de otro modo que la vida fáctica», en otro horizonte que el del «mundo fáctico», o hacia un ser-de-otro-modo-que-existir en una especie de *vitalismo trascendental* (que otorga su verdad al *cogito ergo sum*), uno de cuyos principales lemas, por provocativo que fuese, sería el de que *no tengo conciencia porque esté vivo, sino que estoy vivo porque tengo conciencia*, de modo que si estando «empírica y culturalmente» muerto (es decir, habiendo efectuado el tránsito que los mortales occidentales llamamos, aquí y por ahora, muerte) seguimos teniendo conciencia-de, podemos entonces seguir diciendo, como el

¹⁷ G. Bataille, «Le non-savoir», en *op. cit.*, pp. 279-280. Este testimonio procede de Adelgundis Jaegerschmid, *Gespräche mit Husserl 1931-1938* (inédito). A Bataille la futilidad a segundo grado de Husserl no le parecía «descorazonadora».

¹⁸ E. Allan Poe, «Los hechos en el caso del señor Valdemar», en *Relatos* (ed. de F. Martín), Madrid, Cátedra (Letras Universales, 99), 1991², pp. 364-375.

Valdemar de Poe, estoy-muerto, pero no más que «estoy-vivo», de modo que esta vida, en la que la intencionalidad se pertrecha de contenidos fácticos concretos, pasaría a ser contingente (un modo de ser/estar), o bien necesaria, pero transitoria.

«Yo soy y tengo la evidencia —recordemos las palabras de Husserl— no sólo de que soy, sino que soy necesariamente. Es para mí impensable que yo no sea. Es también impensable, por tanto, que no sea ningún Yo en general. También tengo la evidencia general de que para ningún Yo es pensable que ningún Yo sea»¹⁹.

Cuando este Yo cuya apodicticidad se proclama se enfrenta a la posibilidad de su ausencia (y no puede hacerlo de otro modo, sino por medio de lo Posible o del Otro —vid. infra—), en realidad ese enfrentamiento siempre ya ha tenido lugar, pues ese Yo apodíctico, que no *existe* tal como solemos entender naturalmente que debe existir lo que existe (y que es tan dudoso —en Descartes— como mortal), ese Yo apodíctico, inmortal, eterno, lleva consigo una *potencial concentración intersubjetiva* que permite la movilidad y la metamorfosis en virtud de las cuales la subjetividad puede recorrer mundos, vidas y otros posibles y diversos. Lo único que podría importar realmente a la actitud natural es que ese Yo soy que no-existe fuese una especie de *fantasma* en un mundo que no fuese suficientemente mundo, en medio de y en trato con entes que no fuesen suficientemente entes, en relación con Otros que parecieran no ser suficientemente otros, viviendo una vida que sólo pareciese vida a medias, entre el sueño y la vigilia. «Yo soy» no remite a un Yo-existo del que pudiera decirse que es mortal, sino que simplemente es más allá de la existencia o la inexistencia. Reflexionado, alterado al ser auto-objetivado y objetivado por Otro —no sólo mi doble virtual-reflexivo, sino por Otro «allí fuera», realmente Otro—, «Yo soy» me pone en este mundo y entre los otros, y me torna mortal. Al afirmar la inmortalidad y eternidad del Yo-soy Husserl no ha decretado la inutilidad de la muerte, sino que ha descubierto, en su irrepresentabilidad, la *co-presencia del Otro* indisolublemente como Otro-Yo y No-Yo y, lo que sería más atrevido, la comprensión del tiempo inmanente, biográfico, de la subjetividad en el horizonte presuntivo del tiempo histórico, *intergeneracional* (*entre vivos y supervivientes*). Propiamente, sólo la apodicticidad del Yo-soy deja pensar la contingencia de lo que podría ser de otro modo... y de lo que podría no haber sido... y de lo que podría dejar de ser. En esa contingencia se encuentran (en ella encuentro) el Otro y la Historia.

Con su proyecto general de reivindicación del signo y de la escritura (y sus ausencias y diferencias, frente a la voz y la vitalidad del escucharse-hablar), Jacques Derrida ha buscado desestabilizar la vitalidad trascendental a que se encomienda la filosofía fenomenológico-husserliana de la Presencia mostrando hasta qué punto la significación de la enunciación del «yo-soy» exige, más allá de la experiencia que reivindica la fenomenología, mi ausen-

¹⁹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 155 (Beilage XX).

cia, de modo que «yo soy» sólo lo dice el que de alguna manera sabe que es mortal²⁰. En el análisis de Derrida, el saberse-mortal no depende de un silogismo en el que la subjetividad quedase aprisionada en la naturalidad de la pertenencia biológica a un Género, ni desde una habladería, sino ¡desde la propia íntima significación del «yo-soy»!, con lo que, bien visto, pretendiendo deconstruir el proyecto husserliano, Derrida le habría prestado un favor. Por lo demás, esta crítica sólo tiene validez si se desconecta la *intersubjetividad trascendental* implícita en el Yo soy reflexionante, más allá del yo soy reflexionado-mortal. No habría contradicción entre la apodicticidad del Yo-soy y esta exigencia de implícita mortalidad que deja escapar ese Yo-soy que dice «yo soy», porque la enunciación justamente ha diferido el Yo-soy provocando la diferencia entre apodicticidad y contingencia, trascendentalidad y facticidad, universalidad y particularidad. «Yo soy» podrá significar mi ausencia fáctica, pero no la ausencia de *todo-Otro* (es decir, de *todo-Otro-Yo*) capaz de descifrar lo que «Yo soy» entraña, obviamente, y en el fondo es ese Todo-Otro, la comunidad intersubjetiva intermonádica, la que articula interiormente ese Yo-soy que no es uno u otro, ni tú ni yo, pero que forzosamente me tiene a mí como —podríamos llamarlo así— el *primer reflexionado* que instaura al Yo soy como *reflexionante*. Yo-soy no remite tan sólo a mi mortalidad —Yo soy significa, entonces, en mi ausencia—, sino que remite al Otro, a la Intersubjetividad. «Yo soy mortal» debe también *significar*, y jamás podrá *significar* no ya sin la vitalidad desde donde emerge semejante posible significado, sino desde el *entre-uno-y-otro*, con todas sus posibilidades y modalizaciones, que es condición trascendental de posibilidad de un discurso con sentido sobre la mortalidad.

Y es que, en el caso de la muerte, más que en ningún otro, el Yo depende de ese Otro-Yo/No-Yo que remite una «expresión» (cuando asistimos a su muerte) sin parangón posible con todas las expresiones conocidas o cuya clave pudiera encontrarse en mí. No en vano, es el Otro, no Yo, el primer hombre²¹ (es él, entonces, el que nos muestra la muerte), de modo que, desde un punto de vista antropológico, *no puedo dejar de parecerme a Otro*, por lo que ya desde el principio me encuentro autoobjetivado, lo que no deja de revestir gran relevancia cuando dicha autoobjetivación remite a la (mi) muerte.

Lejos de ser reductible al *Mitsubjekt* contemporáneo, la figura del Otro incluye, sin duda, la del *muerto-y-el-superviviente*. Usualmente, y es lógico que así sea, se atiende a que tenemos noticia de la muerte porque «vemos-muriendo» a otros, descuidándose la atracción que ejerce sobre la muerte nuestro superviviente, pues éste es el que puede notificarme inmanente-trascendentalmente que el yo-soy (contingente) que soy no agota toda la apodicticidad del Yo-soy (que comparto y comparto). Y que ya para tener alguna

²⁰ J. Derrida, *op. cit.*, p. 104.

²¹ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos y M. G³-Baró, traductores), Madrid, F.C.E., p. 190 (párrafo 55).

idea de mi condición mortal contando, sin embargo, con mi inmortalidad trascendental, es preciso que yo —este hombre— aparezca no sólo como mortal, sino como *muerto*, a o para un Otro superviviente que pueda decir: «César Moreno ha muerto». Morir significaría, en este sentido, no mi ausencia en general, sino mi ausencia vinculada a Otro, mi ausencia-para-Otro, ausencia ésta de la que tenemos experiencia *aproximativamente analógica* cuando el Otro «se nos va» o «lo perdemos», de modo que si bien nada garantizase que yo deje de ser Yo/yo por morir, sí puedo suponer que cuando muera dejaré de ser «Tú» para mis contemporáneos y pasaré, para siempre, a ser nombrado, entre-los-vivos, en *tercera persona*.

A lo que llamamos muerte de Otro vinculamos nuestra muerte futura. El Otro que muere o el Otro-muerto se tornan nuestros posibles ser-de-otro-modo, pero en tal caso siempre es el Otro la víctima de la muerte y yo, aquí y ahora, su testigo. Es preciso, antes bien, que mi posible ser-de-otro-modo no sea sólo el Otro que muere, sino el Otro que sea *testigo de mi muerte*. Sólo de este modo —cuyo análisis minucioso seguramente requeriría más espacio del que disponemos— se evita que la muerte afecte únicamente a Otro y no a mí. Sólo por ese ponerme en lugar de mi superviviente amplío mi *Fremderfahrung* hasta dar cabida a mi condición mortal. Mi autoobjetivación no se cumplirá hasta que no muera-para-Otro. Trascendentalmente se cierra mi vida en Otro, mi superviviente, que podría «reclamar mi vida», reclamarme como viviente, lamentando mi ausencia o congratulándose, quién sabe, por ella. Esa autoobjetivación que se realiza a través del rodeo no del Otro contemporáneo, sino del Otro superviviente, indica, por otra parte, mi *pertenencia y la del Otro a la historia*. En el contexto de la intersubjetividad trascendental, el Otro debe poder ser no sólo *contemporáneo* en el contexto del Mundo en-que-vivimos, sino también *mi Superviviente trascendental* en el Mundo en-que-morimos, que es el mismo que aquel en que vivimos, pero que nos recuerda la posibilidad —de segura realización— de mi y/o nuestra Ausencia y, entonces, de un tiempo fuera de mi temporalidad inmanente, más allá de «mi» tiempo²².

Más allá, en suma, de «mi» tiempo, al que la muerte compromete obligándole a ser «plazo» y, como quien dice, «a tener los días contados», y que es aquel Tiempo que pasa conmigo, pero también fuera de mí, *entre-otros*, y que al final «pasa de mí», en el Tiempo de los Otros que me precedieron y

²² «Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando; / y se quedará mi huerto, con su verde árbol, / y con su pozo blanco. / Todas las tardes, el cielo será azul y pálido; / y tocarán, como esta tarde están tocando, / las campanas del campanario. / Se morirán aquellos que me amaron; / y el pueblo se hará nuevo cada año; / y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado, / mi espíritu errará, nostálgico... / Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol / verde, sin pozo blanco, / sin cielo azul y pálido... Y se quedarán los pájaros cantando» (J. R. Jiménez, «El viaje definitivo», en *Segunda antología poética (1898-1918)*, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral, 6), 1981, pp. 112-113). Cfr. R. M. Rilke, «Primera elegía a Duino», en *Antología poética* (Trad. J. Ferreira Alemparte), Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 1446), 1976²: «Ciertamente es extraño no poder habitar más la tierra...».

que me sobrevivirán: una *discontinuidad*, la que abre nuestra mortalidad, en una *continuidad* que ya no solamente será la de las generaciones en el curso de la historia, sino, más estructuralmente, la de la apodicticidad del Yo-soy (quizás ya no nos resulte tan fría y abstracta), más profunda que cualquier tradición, más vinculante que cualquier *prejuicio* y que funda, en el humanamente necesario encuentro con la humanidad histórica, las posibilidades de «familiaridad» y «extrañamiento» que nos aproximan y distancian en el curso del tiempo. Entre nosotros, los vivos, pero también en la comunidad que constituimos los vivos y los muertos, el mundo en que vivimos reclama al mundo en que morimos, el Yo reclama al Otro... y viceversa, en un vaivén de cuyo término jamás obtendremos información evidente alguna. Por ello, y termino, no sería extraño, después de todo, que siempre hubiese motivos —y no sólo ilusiones— para los sueños de inmortalidad.



LA IDEA DE UNA GRAMÁTICA PURA: HUSSERL Y CHOMSKY

Ashraf Noor
Universidad Hebrea de Jerusalén

I

A pesar de las fuertes diferencias en la concepción de la filosofía de las tradiciones filosóficas que se centran en Heidegger, por un lado, y en el último Wittgenstein por el otro, resulta evidente que uno de los temas comunes a estas dos tendencias es una oposición abierta a las nociones de representación mental y a una concepción de la investigación filosófica que se basa en la introspección y que se expresa en el lenguaje mentalista. Típicamente el centro de atención histórico de esta oposición ha sido Descartes y la tradición cartesiana. La práctica real de esta oposición en el Heidegger de *Sein und Zeit* y en el último Wittgenstein no es, sin embargo, como se hubiera creído, tanto la no ambigüedad como el deseo de categorías claras y una historia de la filosofía metódica. Una indicación de esto es tanto la insuficiencia de la caracterización real de Heidegger del ego sin mundo en *Sein und Zeit* como su desarrollo más allá de *Sein und Zeit* en donde la cuestión del sujeto —podría decirse— fue dejada de lado más que realmente trabajada de principio a fin. La estructura irónica y dialógica de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein es una representación concreta de la complejidad del asunto. En ambos, *Sein und Zeit* y *Philosophische Untersuchungen*, la relación de las respectivas investigaciones filosóficas nacientes con la influencia de la actitud cartesiana se proyecta como resistencia al *Verfallensein* o como la búsqueda de una salida de la *Fliegenglas*, tanto si esto está en la actitud preteórica o como en la formulación filosófica explícita de la posición de un sujeto cartesiano.

En el caso de Husserl y de Chomsky, las posibilidades inherentes a la tradición cartesiana se exploran desde puntos de vista que, aunque también son críticos, no están ellos mismos reñidos con ella en su totalidad. Tanto para Husserl como para Chomsky, la tradición cartesiana es, no obstante ciertas reservas importantes, un punto positivo de orientación con respecto al cual cada uno de estos pensadores orienta sus temas teóricos específicos. El grado de adhesión a doctrinas cartesianas específicas es, sin embargo, variable y una discusión detallada de este asunto requeriría diferenciar el grado de compromiso con posiciones cartesianas específicas en cada caso.

Podría decirse, sin embargo, que ambos pensadores adoptan un estilo de investigación filosófica que puede denominarse cartesiano en su intento de identificar, clasificar y describir las estructuras puras, a priori, de la mente o que determinan la mente, las cuales gobiernan el modo en el que el sujeto es consciente del mundo. Podría sugerirse también que las nociones de investigación filosófica que Husserl y Chomsky desarrollan no sólo atestiguan su orientación cartesiana en relación a la cuestión de la estructura apriori, sino también con respecto a las cuestiones de la génesis y del desarrollo cognitivo. En mis observaciones sobre Husserl y Chomsky me concentraré en el asunto de una gramática pura porque éste es el tema que suministra la base más detallada para una comparación y porque, a la vez, está relacionada en cada caso con la fuente común de la tradición cartesiana.

II

Arnauld y Nicole indican en el subtítulo de su obra *La logique ou l'art de penser* el objetivo fundamental de su tratado «contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement». Este trabajo es, como ha señalado Louis Marin, una entidad compuesta cuyo carácter experimenta un proceso de determinación posterior por los añadidos hechos a las ediciones siguientes al texto original de 1662. La significación general de este texto para las ciencias humanas trasciende el de un mero manual de lógica. El aumento de las reflexiones sobre Ética y Retórica, sobre Teoría de la Ciencia y la Semiótica atestiguan este alcance más amplio del tratado. Sin embargo —completamente al margen de la significación cultural híbrida a la que los autores se refieren repetidamente como una «*melange*»¹ que busca mantener una proximidad entre la Lógica y las Ciencias individuales «afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, et que l'on retînt la Logique par le moyen de ces sciences»²—, el centrarse en la formación del juicio, declarado ya en la primera edición, indica la dimensión más amplia de sus investigaciones. La cuestión última es «la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux»³. Mientras el proyecto del tratado se presenta en términos de la utilidad cultural general y la utilidad científica específica de la Lógica como un arte (y es este aspecto, asociado con la mezcla de Psicología que haría *prima facie* el Husserl de los *Prolegomena*, a quien más tarde él mismo considera que había estado demasiado orientado hacia las «vérités de raison» sospechosas de tal empresa), lo que realmente se lleva a cabo es un análisis de la posibilidad de las operaciones de la mente en relación con el mundo: concepción (representación), juicio,

¹ Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París, 1970 (Segundo Discurso), p. 48f.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.* (Primer Discurso), p. 36.

razonamiento (inferencia) y ordenación, o método. La Lógica es en este sentido lo que ya está gobernado y ordenado por naturaleza, no obstante lo cual es inadecuadamente conocida de un modo temático:

«Tout cela se fait naturellment, et quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune règle de Logique, que par ceux qui les ont apprises.(...) Ainsi cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ses operations, puisque la nature seule nous le fournit en nous donnant la raison: mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire (...)»⁴.

Estas reflexiones sobre las operaciones de la mente están subordinadas a las siguientes finalidades: 1) asegurarse de que se está utilizando la razón correctamente al considerar las reglas según las cuales la razón actúa correctamente, 2) descubrir y afirmar explícitamente las razones del error en las operaciones mentales como opuestas al mero registro del error de hecho, 3) aumentar el propio conocimiento de «la nature de notre esprit» al reflexionar sobre sus acciones. El tema general de la relación de la lógica con la gramática se aborda por medio de una consideración sobre lo que realmente se reflexiona cuando se tematizan las operaciones de la mente. Lo que aquí es central es la cuestión de la relación entre las ideas —como los componentes principales de la mente sobre los que se reflexiona— y el lenguaje. Las determinaciones de la introducción a las cuatro secciones del texto propio siguiendo el primero y el segundo discurso se extraen en etapas variadas y en diferentes contextos del trabajo en su totalidad. La relación de las palabras con las ideas se deriva aquí de la necesidad de hacer que los propios pensamientos sean conocidos por otros a través de signos externos. Si no tuviese este encorsetamiento sería suficiente considerar estos pensamientos en sí mismos, sin «vestirlos» con palabras u otros signos. El encorsetamiento factual (de los pensamientos) es tan fuerte que forma la costumbre que tiene el ser humano de utilizar palabras incluso en su pensamiento solitario: «les choses no se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres»⁵. De esto, Arnauld y Nicole derivan la necesidad: «de considérer les idées jointes aux mots, et les mots joints aux idées»⁶.

La Lógica de Port Royal se concibió como una extensión de la Gramática y en un sentido amplio Arnauld y Nicole los consideran fenómenos paralelos, tal y como señalan en su discusión de los nombres, los pronombres y los verbos en los dos primeros capítulos de la sección sobre el juicio. Sin embargo, como se recalca de modo reiterado, la naturaleza arbitraria de los signos y la arbitrariedad concomitante de las definiciones verbales, requiere fenómenos lingüísticos para compararse con, y remontarse a, las ideas en la mente que tienen sus propios grados de evidencia, cuyos criterios son la claridad y distinción con que se conciben. Mientras la concatenación de un signo y

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

de una idea es arbitraria, las ideas mismas y las relaciones en las que entran no lo son. El énfasis principal se sitúa en la teoría de las ideas y del juicio puesto que, como los autores afirman al principio de la sección sobre el razonamiento, «la plupart des erreurs des hommes (...) viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes»⁷. Aparte de la considerable importancia de la discusión de la naturaleza de la idea, su relación con los signos y con sus objetos —incluyendo la discusión de la comprensión y de la extensión de las ideas—, los aspectos de la lógica que han resultado de mayor interés para el pensamiento de Chomsky tienen que ver con los términos complejos y las ideas y con sus contrapartes en la teoría del juicio. Así, el tratamiento de los pronombres relativos es básico para la consideración de las transformaciones que gobiernan la relación entre la estructura profunda y superficial.

III

Husserl caracteriza su aproximación a la cuestión de la gramática en la IVª *Logical Investigation* distinguiéndola del intento de fundar la gramática en la Psicología o en otras ciencias empíricas. Busca revivir la idea de una gramática general y más específicamente la de una gramática apriori revelando e investigando las leyes a priori que gobiernan las formas posibles de significado. El alcance de su investigación se limita a la esfera de las leyes gramaticales puramente lógicas. Al delimitar esta esfera no afirma, sin embargo, que esto excluya la posibilidad de que existan otras esferas de la gramática apriori. Husserl aísla aquí una zona dentro de la lógica pura que designa como la esfera lógica «más baja». Ésta consiste en las leyes que se abstraen a partir de los objetos y de la validez de los juicios y las inferencias que tienen que ver con estos objetos. En consecuencia, Husserl distingue esta esfera de las leyes lógicas en sentido estricto y determina una relación de fundamentación entre la doctrina pura de los significados y la doctrina pura de la validez.

La discusión detallada de esta cuestión está precedida en las *Logische Untersuchungen*, como en la *Vorlesung zur Bedeutungslehre* de 1908 y la *Formale und Transzendente Logik* por una reflexión sobre la relación entre la lógica y el lenguaje y entre la lógica y la gramática. Husserl determina en la IVª *Logical Investigation* que el campo de su investigación, el de los significados y las formas puras que los gobiernan, se oculta detrás de los fenómenos gramaticales de todos los días. Esta determinación de la relación entre la gramática y los significados se considera en un contexto más amplio en la introducción al segundo volumen de las *Logische Untersuchungen*,

⁷ *Ibid.*, p. 231.

donde un tema central es delinear el alcance de una lógica pura con referencia a los fenómenos del lenguaje en general y a la gramática en particular. Aquí Husserl mantiene que la investigación del significado de las proposiciones es decisiva para la lógica pura *qua* disciplina filosófica. La consideración del lenguaje conforma el punto inicial de orientación de la lógica pura porque sin el lenguaje no se tendría acceso a los significados puesto que estos están anclados en el lenguaje. Es el lenguaje el que proporciona el acceso a los objetos con los que la lógica está relacionada. La reflexión sobre estos objetos no tiene lugar como análisis gramatical en el sentido de una reflexión empírica sobre un lenguaje histórico dado, sino como parte de las investigaciones correlativas en una teoría objetiva del conocimiento y una fenomenología pura de la experiencia vivida en general. La Fenomenología pura está relacionada con la experiencia vivida en tanto en cuanto ésta es intuita en la generalidad esencial pura y consiguientemente expresada en los conceptos esenciales descriptivos y en las leyes que se refieren a juicios de la esencia. Mientras se deja abierta la cuestión de la conexión entre el pensar y el hablar o de si la apariencia de los juicios bajo la forma de una afirmación es necesaria por razones esenciales, Husserl se declara a favor del punto de vista de que los juicios científicos en particular y los juicios intelectuales de un orden superior en general apenas pueden realizarse sin expresión lingüística. Por lo tanto, los objetos con los que la lógica pura trata se dan inicialmente en las vestiduras del lenguaje. Se presentan en dos clases de experiencias psíquicas vividas, intenciones de significado o realizaciones de significado que forman unidades con ciertas expresiones lingüísticas. La lógica pura se ocupa del juicio lógico, del significado idéntico que se supone en experiencias concretas de juicio. Considera las formas en las que se expresan estos significados idénticos y sus relaciones de inferencia. La fenomenología suministra el trabajo preliminar para la lógica pura investigando el contexto concreto del juicio del que se abstrae la lógica pura. Analizando los tipos de actos en los se realiza la representación lógica, el juicio y la cognición lógica, el análisis fenomenológico proporciona la clarificación crítica y epistemológica de la intuición en la que están fundados los conceptos lógicos, y fuera de la cual emergen. El punto central de esta clarificación está compuesto por las relaciones esenciales entre las intenciones de significado y las realizaciones de significado.

Para llevar a cabo este trabajo preliminar la fenomenología analítica tiene en cuenta inicialmente las representaciones en tanto en cuanto están expresadas. Las experiencias de las intenciones de significado y de las intenciones de realización están conectadas con, incrustadas en, las expresiones. El análisis fenomenológico es, por tanto, necesario para tematizar: 1) el aspecto de las expresiones que se presenta a los sentidos como lenguaje, 2) el modo en que esto está unido a la donación del significado que da vida a las expresiones. El hecho de que el aspecto lingüístico de las expresiones esté comprendido bajo el ámbito del trabajo preliminar fenomenológico requiere una reflexión sobre la relación entre el análisis gramatical y el análisis del

significado. Husserl considera esta reflexión importante debido a la tendencia del primero a dirigir mal el segundo. Reconoce que es *prima facie* tentador considerar la relación entre el pensar y el hablar como una relación paralela debido al hecho de que las palabras tienen significados y de que es frecuente el caso de que palabras diferentes expresen significados diferentes. El análisis fenomenológico de las formas lingüísticas y el análisis fenomenológico de las experiencias de significado formarían una relación en la que el último se subsumiría bajo el primero si se dieran las siguientes condiciones: 1) que la correspondencia entre palabra y significado fuera completa y dada apriori; 2) que se suministrase una equivalencia completa entre las categorías esenciales de significado y las categorías gramaticales. Husserl argumenta sin embargo que tal paralelismo no se consigue ni de facto ni por razones de esencia.

Husserl procede en la IV^a *Logical Investigation* a una serie de pasos que están fundados en la distinción en el campo de los significados entre significados independientes y dependientes. Esta distinción es en sí misma una aplicación al campo de los significados de la diferenciación de Husserl, efectuada en la III^a *Logical Investigation*, entre objetos independientes y dependientes. La distinción entre significados independientes y dependientes que Husserl propone para el establecimiento de las categorías esenciales del significado es la «notwendige Fundament». Estas categorías, a su vez, suministran la base para una pluralidad de leyes que son apriori y que se abstraen de la validez objetiva de los significados. Validez objetiva que, según Husserl, es el equivalente de la verdad real o formal. Estas leyes, como indiqué anteriormente en mis observaciones, no componen leyes lógicas en sentido estricto, sino que gobiernan la complejidad del significado en tanto que discriminan entre sentido y no sentido. Proporcionan la base para la lógica pura dando las formas posibles de significado. Éstas se relacionan con unidades compuestas. Son las formas apriori que gobiernan los significados complejos que son significativos de modo uniforme. Las leyes lógicas en un sentido estricto determinan la verdad formal o la objetividad de estas unidades complejas. Husserl expone esto sucintamente: las formas posibles de significado tienen que ver con la exclusión del no sentido, mientras que las leyes de la lógica pura tienen que ver con la exclusión de la absurdidad formal. Los objetos en cuestión están determinados con respecto a su posible unidad. En el caso de las formas posibles de significado es la unidad de significado lo que está en cuestión; en el de las leyes de la lógica pura es la posible unidad del objeto sobre la base de la forma pura.

Mientras Husserl reconoce la importancia de la idea de una gramática universal que se concibió y desarrolló en las teorías racionalistas del lenguaje de los siglos XVII y XVIII considerándola como la precursora que esbozó el dominio en el que se sitúa una gramática pura, dirige dos críticas al modo como se llevó a cabo este proyecto. La primera es que las teorías no articularon la esfera de las leyes de una gramática pura con claridad conceptual; la segunda es que estas doctrinas mezclaron elementos apriori y elementos

empíricos y, en consecuencia, no lograron el estatus de una disciplina pura. Un punto adicional está también implícito en la calificación que Husserl expresa con el término de una «gramática lógica pura», que reemplaza al término «gramática Pura» utilizado en la primera edición de las *Logische Untersuchungen*. Esto se refiere al alcance de la gramática general apriori, que va más allá de la doctrina formal pura de los significados. Aquí, la abstracción, efectuada ya en la Iª *Logical Investigation*, del aspecto comunicativo del lenguaje se encuentra entre los objetivos de Husserl. Hay también un apriori que gobierna el discurso comunicativo entre los sujetos psíquicos, y esto es un ejemplo de lo que está subsumido en la noción más amplia de un apriori gramatical. Como se señaló anteriormente en estas notas, la reflexión sobre el lenguaje contenida en la noción de gramática y de lógica de Port Royal procede precisamente de la asunción del discurso comunicativo incorporando desde ahora un aspecto en la teoría que la desvirtúa de ser una doctrina pura de los significados.

La discusión de Husserl en la IVª *Logical Investigation* procede de, y elabora, la diferencia de significados independientes y dependientes que subyace a la distinción entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas. Los significados están gobernados por reglas apriori que determinan si, y cómo, pueden estar conectados para formar nuevos significados. La posibilidad o imposibilidad de conectar significados depende de los géneros esenciales bajo los que están subsumidos. Husserl se refiere a ellos como categorías del significado. La posibilidad o la imposibilidad de conectar significados apunta a una ley subyacente que gobierna (1) las categorías de significado que pueden conectarse y (2) las formas en las que esto puede realizarse. La restricción se refiere a la conexión intercategorial pero no a la variación intracategorial. La doctrina de las formas de los significados se refiere a (1) las leyes que determinan la formación de significados uniformes a partir de la materia sintáctica que pertenece a las categorías apriori del significado y (2) las formas sintácticas que también están determinadas apriori y comprenden un sistema de formas. La transformación de los significados en nuevos significados también está gobernada por leyes apriori. La ciencia de los significados tiene la tarea de (1) establecer la composición esencial de los significados, sus conexiones y sus modificaciones; (2) establecer las leyes que rigen esto; (3) reducir estas leyes a un número mínimo de leyes elementales. Esto supone (1) revelar y clarificar las formas primitivas del significado y sus estructuras y (2) identificar las categorías puras del significado que delimitan en estas leyes los dominios respectivos de las variables. Por lo que se refiere a las formas primitivas, la tarea es establecer (1) aquéllas de los significados independientes, de las oraciones completas en su articulación interna, (2) aquéllas de complicación y modificación; y (3) proporcionar una visión general sistemática de las posibilidades ilimitadas de complicación y modificación posterior. A cada forma primitiva está asignada una ley de existencia apriori que determina que cualquier conexión de significados que se ajusta a esta forma, dados los componentes del significado

que caen bajo las categorías pertinentes y precisas, es realmente un significado uniforme. Las formas derivadas que tienen su fuente en las formas primitivas están también sujetas a las leyes de existencia apriori. La doctrina pura de los significados suministra por lo tanto una estructura ideal que subyace a cualquier lenguaje empírico e histórico.

En una nota a pié de página añadida al parágrafo 13 de la *Logical Investigation* en la segunda edición de las *Logische Untersuchungen* Husserl señala que la doctrina de las formas de los significados que él anunció fue posteriormente desarrollada en sus Cursos en Göttingen de 1901 en adelante y que pronto serían publicados en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Esto no ocurrió. La serie de Cursos de Husserl sobre la «*Bedeutungslehre*» que pronunció en Göttingen en el Semestre de verano de 1908 es realmente instructiva con respecto a su punto de vista sobre la relación del análisis fenomenológico con la gramática y sobre la relación de la lógica con la gramática. Husserl reafirma la posición de las *Logical Investigations* según la cual la lógica del pensamiento analítico, la lógica formal, está relacionada con los significados. El pensamiento lógico formal se lleva a cabo sobre la base de los significados. Ya que el pensamiento sólo puede referirse a los objetos a través de los significados, las leyes pertenecientes a la esencia de los significados, a sus especies y a sus formas, se aplicarán necesariamente también a los objetos que están determinados de modos diferentes. El hecho de que Husserl esté desarrollando al mismo tiempo que los Cursos sobre la «*Bedeutungslehre*» el antipsicologismo de las *Logical Investigations* en su teoría de la reducción trascendental se reflejó en el énfasis que puso en que «la Fenomenología pura» estudie el conocimiento (*Erkenntnis*) «en inmanencia pura como un dato absoluto» (*in reiner Immanenz als absolute Gegebenheit*). El análisis fenomenológico puro ni considera el conocimiento en su relación con un mundo real, dado, ni considera el conocimiento como un hecho dentro de este mundo sino que tematiza la relación correlativa entre inmanencia absoluta y el mundo en el que el mundo real aparece como percibido, como un objeto de presentación intuitiva o de pensamiento. La tarea es analizar la esencia inmanente de esta correlación en la que tiene lugar la constitución del mundo. El método fenomenológico tiene por lo tanto que evitar la presuposición existencial (*existenziale Voraussetzung*) del mundo real y la *metabasis* de la explicación esencial y de la explicación natural. Los términos en los que Husserl afirma estos requisitos del método son aquellos en los que son presentados los cambios que él efectúa en la segunda edición de las *Logical Investigations*.

El lenguaje constituye una vez más el punto inicial del análisis de Husserl, en donde se reenfatisa la distinción en el reino de los signos entre expresiones e índices, y donde los últimos están excluidos, tal como lo está la situación pragmática en la comunicación intersubjetiva. La función esencial de las expresiones es significar algo, y es éste el caso con independencia de si ocurren en el discurso intersubjetivo o en el pensar y hablar inmanente al sujeto. Este punto que adquiere aquí un aspecto particularmente signifi-

cativo para Husserl, tiene que ver, en su reflexión inicial sobre el lenguaje, con la apariencia de la expresión (*die Ausdruck-Erscheinung*) en su relación con la expresión misma (*Ausdruck selbst*), sin embargo el estatus fenomenológico de la relación es irrelevante para la función esencial de significar algo. Los sonidos-palabras imaginados, inmediatamente percibidos o recordados son igualmente calificados como la base de los actos en los que se da el significado. Es indiferente para la función del significado si a los sonidos-palabras se les asigna un lugar en el mundo real o no.

IV

La formulación de Chomsky de su proyecto de gramática generativa transformacional encarna una perspectiva de interrelación entre Lingüística, Filosofía y Psicología. Considera la separación de estas disciplinas como un desarrollo específicamente moderno en el que cada una de estas formas de investigación busca evitar la contaminación de las otras. La concepción integrada que guía la propia investigación de Chomsky en Lingüística tiene una contrapartida en el fenómeno que él caracteriza como Lingüística Cartesiana y explícitamente señala su relación con un punto de vista premoderno. La Lingüística Cartesiana abarca, para Chomsky, tres aspectos principales: (1) las ideas y los temas presentes en la tradición de «la gramática filosófica» o «universal» que se desarrolla a partir de los tratados de Port Royal sobre gramática y lógica; (2) las teorías del lenguaje del período romántico y del período inmediatamente posterior; (3) la filosofía racionalista de la mente que subyace a ambas. Tematiza estas posiciones principalmente con respecto a la significación de su contenido para las posibilidades contemporáneas de investigación en Lingüística y no con respecto a los modos en los que la doctrina cartesiana fue no sólo apropiada sino también opuesta al pensamiento del Romanticismo —notablemente en la concepción del organicismo.

Chomsky atribuye a Descartes la consideración del «aspecto creativo» del uso del lenguaje que adquiere una importancia central en la idea de una gramática generativa. La capacidad de utilizar el lenguaje es específica del ser humano, independientemente de las condiciones fisiológicas o los criterios de la inteligencia general, y esto se refleja en el uso creativo del lenguaje. La caracterización de Chomsky de esto último constituye un tema constante de su pensamiento sobre el lenguaje. El ser humano (1) es capaz de producir y de entender el lenguaje de modos ilimitados en respuesta apropiada a nuevos contextos, (2) no está limitado por estímulos externos o internos —en el sentido de que la producción de un lenguaje concreto vendría determinado por asociación. Estos aspectos distinguen al lenguaje humano de la comunicación animal, la cual es completamente funcional y está limitada por los estímulos. La distinción que Chomsky localiza en Descartes y de la que se adueña para la formulación de su propia concepción del lenguaje también

sirve para distinguir este punto de vista del uso creativo del lenguaje de posiciones que como el funcionalismo o el conductismo reducen el lenguaje humano a un instrumento para la comunicación. Chomsky rechaza el intento de observar el lenguaje desde el punto de vista de la comunicación viendo, considerándolo más bien, un «instrumento general del pensamiento y de la autoexpresión» o un «instrumento para la libre expresión del pensamiento». La importancia de esto para Chomsky va más allá del ámbito de la Lingüística en sentido estricto, como puede verse en sus comentarios sobre A. W. Schlegel y sobre la relación entre el uso creativo del lenguaje y la creatividad en el arte, y particularmente en la poesía. La poesía en su propio ámbito no tiene fronteras porque participa de la capacidad innovadora sin límite del lenguaje para expresar ideas. Chomsky extrae consecuencias de esta concepción del lenguaje también para su punto de vista de la autonomía, la autorrealización y la autoexpresión del sujeto en el ámbito de la política⁸. Tanto en sus primeros como en sus últimos trabajos, Chomsky enfatiza que, mientras la concepción de hipótesis que proporcionan consideraciones explicativas y descriptivas de la gramática concuerda con la teoría metodológica y la práctica de las ciencias naturales, la posibilidad del uso creativo del lenguaje es tan inexplicable como la posibilidad de elección y de acción en general, característica de la autonomía. Mientras la primera pertenece al reino de los problemas, la segunda pertenece al reino de los misterios.

Otro aspecto central de la apropiación chomskiana de la Lingüística Cartesiana tiene que ver con su distinción entre la estructura profunda y la estructura superficial de una oración. Localiza el descubrimiento de esta distinción en el contexto de la asunción típica de la Lingüística Cartesiana de que hay dos aspectos del lenguaje humano dependiendo de cómo se considera el signo lingüístico. Esta concepción está a su vez unida a la distinción cartesiana entre cuerpo y mente. Por un lado, puede entenderse el signo, desde el punto de vista de su aspecto externo, de sus propiedades físicas que consisten en los sonidos que lo constituyen o las señales escritas que lo representan. Por otro lado, puede considerarse el aspecto interior, esto es, la significación del signo. La interpretación semántica de una oración tiene que ver con cómo expresa un pensamiento, mientras que la interpretación fonética pertenece a su aspecto físico. En los términos del propio Chomsky, «la estructura profunda» es una «estructura abstracta subyacente» por medio de la cual se determina la interpretación semántica de una oración, mientras que la «estructura superficial» es una «organización superficial de unidades» por medio de la cual se determina la interpretación fonética de la oración. Esta organización superficial pertenece a «la forma física de la emisión real», atendiendo tanto a cómo la emisión es percibida como a lo que se quiere decir con ella.

Con respecto a esta distinción, Chomsky formula la segunda distinción

⁸ Ver las observaciones de Chomsky en "Linguistics and Politics", en *The New Left Review*, nº 47, (1969).

principal de la Lingüística Cartesiana: estas dos estructuras no necesitan ser idénticas sino que la ordenación externa y la formulación de una oración puede ser diferente de la interpretación base que determina la interpretación semántica. Atendiendo a la Gramática de Port Royal, en la que principalmente los juicios, como forma básica del lenguaje y del pensamiento pero también como expresiones de deseos, mandatos y preguntas, son considerados a la luz de esta diferencia, Chomsky identifica la estructura profunda como «no expresada sino (...) sólo representada en la mente», como «una realidad mental subyacente» o como «un acompañamiento mental de la emisión». Una oración tal como «Dieu invisible a créé le monde visible» que en la superficie exhibe la estructura sujeto-predicado se construye a partir de proposiciones abstractas que son juicios simples y que componen la estructura profunda: 1 «Dieu est invisible». 2 «Il a créé le monde». 3 «Le monde est visible». Mientras que el contenido semántico de una oración se constituye sobre este nivel abstracto, en el que se producen las relaciones de significado que la estructura superficial normalmente no transmite, excepto en casos muy sencillos, cada una de las proposiciones abstractas subyacentes puede ser expresada como un juicio proposicional simple y concreto. La relación de este nivel básico abstracto con la realización de la superficie concreta implica reglas que Chomsky denomina reglas de transformación. Éstas difieren en los lenguajes individuales, mientras que la estructura profunda es universal, siendo un reflejo directo de formas universales del pensamiento.

Chomsky no sólo se ocupa de los aspectos de la Lingüística Cartesiana que se refieren a la gramática descriptiva sino que también se interesa por el intento de formular los principios universales de la estructura del lenguaje en una «grammaire générale». En este marco critica la realización de este proyecto en la Lingüística Cartesiana, aunque esta crítica también está dirigida contra el modo como la Lingüística moderna evalúa estos intentos en una gramática filosófica. El problema, según Chomsky, no es que estos intentos sean demasiado racionalistas y demasiado orientados hacia las estructuras apriori sin tener en cuenta los hechos lingüísticos, sino más bien que el trabajo sea exclusivamente descriptivo, demasiado fáctico. Aunque se presenta una multitud de casos individuales de relaciones entre la estructura profunda y la estructura superficial, sin embargo no se dan los criterios para la selección de las estructuras superficiales concretas. Chomsky critica la falta de una teoría de la estructura lingüística, suficientemente detallada y articulada de modo preciso, que justificaría la selección particular.

Chomsky se refiere a Husserl en su formulación de las restricciones que rigen la concepción del lenguaje y de la mente que provienen de sus investigaciones. Adopta el término del «estilo galileano», que Husserl discutió en la Iª parte de *Die Krisis* con respecto a las ideas matemáticas apriori que rigen la concepción de la Física de Galileo. La noción de la idealización allí contenida constituye la base del interés de Chomsky. Lo expresa de esta manera: «Hasta qué punto y de qué manera puede la investigación sobre

algo al «estilo galileano» producir una visión penetrante y la comprensión de las raíces de la naturaleza humana en el dominio cognitivo»⁹. Él concibe la posibilidad de construir modelos abstractos de los principios y de las estructuras que rigen la cognición humana, concentrándose específicamente en el dominio del lenguaje. A estos modelos se les daría más importancia epistémica que a los fenómenos de la sensación. Serían incluso conservados a pesar *prima facie* de los fenómenos empíricos que los contradicen, siempre que su poder explicativo para un dominio dado resulte ser significativo. El punto central aquí es el grado de poder explicativo de un conjunto postulado de principios con respecto a hechos cruciales. Qué hechos son cruciales depende, a su vez, de una teoría explicativa. Al concebir el estatus metodológico de la idealización, Chomsky, sin embargo, no desea proyectar las investigaciones que él realiza sobre el lenguaje y la mente como análisis conceptual. No se trata de establecer lo que pertenece al concepto del lenguaje sino más bien de utilizar la idealización para proporcionar una visión del lenguaje como un dominio de la Psicología y, por lo tanto, una visión del lenguaje como un dominio de la mente humana. La Psicología tal como la concibe Chomsky pertenece a los fenómenos de primero y segundo orden. El primero consiste en (1) las capacidades que gobiernan la acción humana y la interpretación de la experiencia; (2) las estructuras mentales en las que estas capacidades están basadas. El segundo consiste en (1) la capacidad de construir esas estructuras mentales, (2) las estructuras mentales en las que esa capacidad se fundamenta. El lenguaje, según este punto de vista, no es equivalente a la mente sino que forma un dominio dentro de ella. La mente es considerada por Chomsky como «una estructura altamente diferenciada, con subsistemas bastante distintos»¹⁰. Este punto de vista implica que es bastante posible que los subsistemas concretos exhiban formas muy diferentes de organización, a pesar del hecho de que puedan funcionar conjuntamente y tener algunas propiedades en común. Los principios que se derivan de la investigación del lenguaje juntamente con los que se derivan de otros dominios de la mente no son *per se* generalmente aplicables. Chomsky es aquí prudente, al afirmar únicamente que el conocimiento obtenido con respecto a un dominio concreto, visto en términos de resultados y éxito metodológico, «puede resultar sugestivo en otra parte»¹¹.

La investigación sobre el lenguaje que concibe Chomsky está relacionada con el conocimiento que los seres humanos tienen de los principios del lenguaje. Conocer un lenguaje es un estado mental. Este conocimiento no es explícito, en efecto Chomsky mantiene que sus aspectos más significantes son inaccesibles a la conciencia. La clase de cognición que es operativa en esta clase de conocimiento implícito tácito es caracterizada por Chomsky como «cognosciente» (*cognising*). Con respecto al lenguaje, el ser humano

⁹ Noam Chomsky, *Rules and Representations*, New York, Columbia Univ. Press, 1980, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*

conoce a tres niveles: (1) dada una expresión lingüística, el receptor puede reconocer intuitivamente si está bien formada, esto es, si es conforme a las leyes que rigen el lenguaje particular o no; ésta es una cuestión de hecho; (2) él o ella conoce el sistema de reglas mentalmente representadas de las que se obtienen los hechos. Esto supone conocer (2a) «la gramática que constituye el estado normal de nuestra facultad del lenguaje», (2b) «las reglas de este sistema», (2c) «los principios que gobiernan sus operaciones»¹². (3) En el nivel fundamental se conocen las reglas, principios y condiciones del «esquematismo innato».

Una gramática es un sistema de reglas que genera representaciones de sonido y significado. Esta gramática particular se deriva de una gramática universal que forma la base del desarrollo de estas representaciones. La gramática universal, en cambio, es un elemento del genotipo, de la prefiguración genética que pertenece a una especie. Esta gramática universal es un esquematismo que, como el «programa genético»¹³, rige el campo de posibilidades de realización de lenguajes humanos particulares. El esquematismo determina esto de dos modos. En primer lugar, delimita el contenido de la experiencia lingüística, proporcionando restricciones sobre lo que puede contar como experiencia en el dominio del lenguaje. En segundo lugar prescribe el lenguaje específico que se desenvuelve en los límites o «condiciones límites» de esta experiencia.

La gramática universal constituye el «estado inicial» del niño. Las posibilidades de lenguajes particulares se llevan a cabo por la especificación, articulación y refinamiento de la gramática universal, genéticamente determinada de este estado inicial por la experiencia que actúa imponiendo restricciones claramente definidas. Esto produce las gramáticas particulares que se representan en el estado final de los sistemas. El «estado definitivo» de la gramática de un lenguaje particular es una realización de una de las posibilidades presentadas en el «estado inicial». La evaluación de Chomsky de la significación de la relación entre el «estado inicial» y el «estado definitivo» está determinada en gran medida por el fenómeno de la disparidad que puede observarse en la adquisición del lenguaje entre la pobreza del estímulo y la riqueza y complejidad de los sistemas gramaticales representados en el lenguaje desarrollado. Cita así esta riqueza y complejidad asociadas con la uniformidad de la adquisición de los sistemas gramaticales como la razón para postular la presencia de «principios altamente restrictivos» dentro de cuyos límites están determinados (1) el marco general y —conjetura— quizás (2) la estructura específica de un lenguaje humano concreto. Esto le lleva a la conclusión de que «determinar estos principios es el problema más profundo del estudio lingüístico contemporáneo»¹⁴.

El tipo de investigación que Chomsky esboza se ve a sí misma, en parte,

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 232.

como una investigación en la naturaleza humana que sigue el proyecto bosquejado por Hume en la introducción a su *Treatise on Human Nature*, en donde éste busca introducir el método de las ciencias naturales en la «ciencia moral», esto es, las ciencias humanas.

Sin embargo, Chomsky rechaza tanto (1) las estipulaciones empiristas contenidas en el libro primero del *Treatise* sobre las fuentes y las estructuras del conocimiento, como (2) el método de introspección que está igualmente presente en las versiones notablemente empiristas y racionalistas del cartesianismo en los siglos XVII y XVIII. Acepta el intento de Hume de concebir la investigación de la mente en analogía con el método de la Física. Esto implica, sin embargo, para Chomsky, la adopción del «estilo galileano» de la construcción de modelos no sólo en aquellos aspectos de la naturaleza humana que podrían considerarse *per se* cercanos a la naturaleza física, esto es, Fisiología y Psicología, sino también en el contexto de los seres humanos en la sociedad y en las relaciones en las que toman parte. El aspecto de la postulación de estructuras apriori de la mente y el énfasis en el aspecto creativo de la cognición proporciona la base para la orientación de Chomsky hacia la filosofía de Descartes. No está sin embargo dispuesto a seguir la radical distinción de Descartes entre mente y cuerpo, y del mismo modo rechaza la noción de introspección que Descartes propone.

V

Al considerar el pensamiento de Husserl y de Chomsky acerca de la idea de una gramática pura, la tentación de discernir semejanzas en su tratamiento de las leyes que rigen la posibilidad de las unidades uniformes de significado es tan fuerte como lo es la conciencia de la incompatibilidad de sus puntos de vista en el contexto en el que sus investigaciones son llevadas a cabo. Aun cuando Husserl se refiere con regularidad al proyecto de Hume, por lo general indicando en su última obra —principalmente en algunos lugares de *Formale und transzendente Logik*¹⁵— que el significado profundo de las ideas de Hume sobre una filosofía de la experiencia radical se le escapó tanto al mismo Hume como a sus modernos intérpretes, Husserl no se habría adherido a la versión de Chomsky de una ciencia de la naturaleza humana. Ciertamente no habría suscrito al punto de vista de que el contexto fundamental del análisis de la mente sería el de un programa genético. La defensa de Chomsky del «método galileano» también habría sido rechazada como una mala interpretación de aquello que los análisis en los textos de *Die Krisis* estaban intentando revelar. La discusión de Husserl de la *Ideen-kleid* con respecto al desarrollo de la idealización matemática de la naturaleza desde Galileo en adelante forma parte del proyecto de desvelar las fuentes de la experiencia vivida que han sido ocultas por los procesos paralelos

¹⁵ Véanse párrafos 62 y 66.

de idealización y de simbolización por un lado y de objetivación por el otro. Como tratan de mostrar los escritos de Husserl en el contexto de los textos de *Die Krisis* y como afirma la introducción a *Erfahrung und Urteil*, uno de los rasgos sobresalientes de la época moderna consiste en que estos procesos no sólo han consolidado su posición dominante en las ciencias naturales sino que también han invadido las ciencias humanas. Este fenómeno no está además limitado a las esferas de la ciencia sino que también es perceptible según Husserl en el nivel de la vida diaria, no teórica. Los procesos de homogeneización y cuantificación están presentes en la vida perceptual del sujeto humano en la Modernidad. Un desacuerdo más con la apropiación chomskiana del «estilo galileano», como un método para las ciencias humanas que precisamente las acomoda a las ciencias naturales, es que la introducción a *Erfahrung und Urteil* afirma específicamente que la primera idealización es el lenguaje. Puesto que el proyecto de Husserl en este período es el de revelar las fuentes de la idealización, esto significaría también el no construir un modelo ideal para explicar el lenguaje sino explorar la experiencia a partir de la cual el lenguaje emerge como una idealización. Esto forma parte de las implicaciones de la segunda parte de *Formale und transzendente Logik*. Puesto que este último trabajo investiga la dimensión trascendental de la lógica siguiendo el *Leitfaden* de la evidencia y las relaciones de realización intencional en *Selbstgebung* en el contexto de los fenómenos de la expresión y del significado, esto sigue en consonancia con la perspectiva más amplia de la primera época de Husserl sobre la lógica y la gramática, mientras que sin embargo desarrolla sus cuestiones guía en la segunda parte a partir de las cuestiones que surgen de la problemática *Die Krisis*.

A pesar de estas salvedades sustanciales con relación al contexto más amplio del pensamiento de Chomsky a partir del punto de vista de la reflexión de Husserl sobre la dimensión pura en la que se constituyen el significado de las regiones de la naturaleza y del espíritu, puede presentarse un caso para mostrar la relevancia de las cuestiones suscitadas por la gramática generativa y transformacional en las discusiones entre Husserl y Fink con respecto a la posibilidad de un lenguaje trascendental y a su relación con la esfera mundana. El *locus* sistemático del desarrollo futuro de una reflexión sobre la idea de una gramática ideal en Husserl y en Chomsky sería, según mi parecer, los análisis de la VIª *Cartesian Meditation*.



LA ESTRUCTURA DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Javier San Martín
UNED (Madrid)

En julio de 1935 escribía Ortega algo impresionante. Él había estudiado detenidamente la caída del Imperio Romano por falta de técnica. El Imperio se había hecho demasiado grande para sus disponibilidades técnicas; dice Ortega «Nuestra Civilización corre un riesgo parecido al que volatilizó a la antigua —parecido y opuesto. Puede morir por falta de técnicas morales. Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades». (VI, 356). En este marco se inscribe mi conferencia de hoy. Pero antes de entrar en materia quisiera exponer una aclaración previa respecto al título.

¿Por qué ese tema tan trillado, la reducción fenomenológica, y por qué ese título, «La estructura» de la reducción? Quien haya seguido algunas de mis intervenciones o publicaciones se extrañará o le parecerá que abuso un poco de la palabra estructura. También en el otro Congreso de Santiago hablé de la estructura de la fenomenología; y en mi primer libro hablo de «La estructura del método fenomenológico», y un capítulo de mi último libro sobre fenomenología, que publica una conferencia que expuse primero en Alemania y luego Argentina, se titula «Estructura y función en la fenomenología». Quiero aclarar, pues, por qué este tema y por qué lo abordo estructuralmente. Me vienen a la mente dos razones fundamentales; la primera es que sigue siendo un concepto más bien desconocido, a pesar de la seguridad con la que de él se habla, desconocido en España y fuera de España; frecuentemente malinterpretado y, finalmente, en todo caso incompleto. Personalmente puse las bases de una comprensión más amplia y completa del concepto hace ya veinticinco años, en mi tesis doctoral del año 1972, redactada en el verano de 1971, de la que el primer adelanto se publicó para tomar posesión de la plaza de Agregado interino, aquí en la Universidad de Santiago, el curso 1972/73. Sigo creyendo que los logros de aquel trabajo juvenil se mantienen y por eso no me ha parecido mal volver a ellos, sobretodo por la poca eficacia que hasta ahora han tenido para aclarar un concepto.

Pero he dicho que aquello no fue más que el comienzo, pues tuvieron que pasar muchos años, más de quince, hasta que me aclaré en el sentido filosófico/fenomenológico que Husserl daba a la reducción, solamente en mi año de trabajo en Freiburg el curso 88/89, por tanto justo después de mi intervención en el Congreso de Santiago. Sólo entonces, por tanto, creo que com-

pleté, por un lado, la totalidad —naturalmente relativa a mi comprensión— del concepto de reducción en sus diversas etapas; y en segundo lugar, comprendí los límites de la propia reducción, que no eran sólo de la reducción, sino de la propia filosofía, a los que aludiré al final. Porque mi interés no está en la historia de la filosofía sino en la filosofía en sentido estricto. A mí me gustaría ofrecer o tratar de formular una filosofía fenomenológica. Y eso es lo que yo pretendo hoy estudiando este concepto husserliano.

En mi opinión es un concepto o un procedimiento ineludible para entrar en el campo de la fenomenología, es decir, para hacer filosofía como fenomenología. Y porque estoy convencido de ello, hoy quiero presentar ante ustedes cómo veo yo actualmente la reducción. Tengo que decir también que en el libro que estoy preparando como editor para la colección alemana *Orbis Phänomenologicus* irá esta ponencia en sus líneas fundamentales. Pero no quiero dejar pasar la oportunidad de aludir a que mi comprensión de la reducción ha tenido como eficaz auxiliar la mano de la filosofía orteguiana. Precisamente de la interpretación que he emprendido de los primeros textos de Ortega he obtenido cierta claridad para comprender que lo que hace unos años —1989— creía que eran problemas de la reducción, en realidad no eran problemas de la reducción sino problemas de la filosofía. La peculiar relación de la filosofía con la vida es lo que se trasluce en el problema de la reducción. Y esto es lo que debo a Ortega.

Pero aún me queda responder a la razón del título. ¿Por qué «estructura»? Es que, efectivamente, los diversos pasos de la reducción forman un todo estructural. Eso quiere decir que no deben ser abordados por separado; que de cada uno de ellos surgen líneas de significación que *sobredeterminan* a los otros. De la reducción hay una comprensión no estructural, en la que cada paso aparece por sí mismo; entonces diseña un campo de significado; pero hay otra comprensión que reasume ese primer paso en una visión segunda que *sobredetermina* la primera, alterando la perspectiva; esa alteración puede llegar a declarar inadecuada la primera, al menos inadecuadas las palabras en que se deposita la comprensión primera. Por eso, prefiero hablar de «estructura de la reducción». Las etapas de la reducción fenomenológica constituyen una *estructura de sobredeterminación*. Todo esto me impone un esquema de desarrollo. Por un lado me esforzaré en mostrar que el procedimiento reductivo es necesario a la filosofía y en qué sentido lo es. En segundo lugar, expondré las etapas de ese procedimiento; en tercer lugar, aludiré a los problemas de ese procedimiento, que yo veo como problemas de la filosofía en general.

1. Filosofía y *epojé*

Generalmente se ha pensado en el proyecto fenomenológico de Husserl como algo radicalmente alejado de la vida ordinaria; precisamente la ruptura con la vida ordinaria, el *desinterés*, el «espectador desinteresado», son con-

ceptos usuales al describir la fenomenología, precisamente para descalificarla. Y más en estos tiempos postmodernos en los que una pésima comprensión del desarrollo de la fenomenología ha llevado a ver en el Husserl que convierte al mundo de la vida en uno de sus conceptos básicos, un filósofo que se habría olvidado, como de repente, sacudido por los vaivenes de la política, de lo más nuclear de su proyecto científico. Y nada más lejos de la realidad. Basta leer sus cartas para ver hasta qué punto su proyecto global permanece y que es, por tanto, imprescindible tener en cuenta ese proyecto global.

Precisamente una carta me dio una clave muy importante. El final de la primavera de 1933 fue para los Husserl especialmente duro. Querían pasar el verano en Suiza pero vino la prohibición de salir libremente de Alemania, teniendo que pagar para ello 1000 DM, con lo que el veraneo se encarecía dramáticamente, y por fin se quedaron en Schluchsee, en la Selva Negra. Desde ahí escribe, sobretudo su mujer, porque el marido, Husserl, parece ir logrando poco a poco la serenidad de espíritu requerida para el trabajo intelectual. Hay especialmente una carta a Félix Kaufmann, del 19 de agosto de 1933, en la que Husserl añade unas líneas a la carta de su mujer, diciéndole que se ha vuelto a encontrar, que se siente rejuvenecido y que «goza con la verdades eternas, que ninguna sintonización puede alcanzar». «Sintonización» traduce *Gleichschaltung*, que es sintonizar en la radio, y es la expresión nazi para «meter en vereda una institución», es decir, hacer que esa institución estuviera en sintonía con la ideología y práctica nazi. Pues bien, cuando Husserl tiene ya sus 74 años habla de las verdades que están más allá de los avatares políticos. También a mitades de septiembre vuelve a escribir a F. Kaufmann diciéndole que «ha trabajado muy bien», que «la política está y ha permanecido incondicionalmente en los paréntesis fenomenológicos» [*in phänomenologischer Einklammerung*]. Aquí tenemos, pues, señalado al final de la vida de Husserl un objetivo —en el que Husserl disfruta— y un método, la *Einklammerung*, en realidad, los mismos que casi al principio. No ha cambiado mucho Husserl, por más que —como él mismo reconoce en otra carta—, su filosofía se haya ido desarrollando en continuo cambio, y por ello haya sido difícil de aprender. Por eso lo primero que quería destacar aquí es que el movimiento reductivo incluye o significa el *comienzo de la filosofía*, y en cuanto tal debe implicar los elementos necesarios para *instaurar la filosofía*.

Generalmente se relaciona con el movimiento reductivo una serie de conceptos o prácticas, que son presentadas de modo aislado, es decir, no de manera estructural, como momentos del comienzo e instauración de la filosofía. Entonces pierden su sentido o la *sobredeterminación* que tienen. Y digo esto yo precisamente que reivindico también la frase husserliana de la posibilidad de practicar la reducción desvinculándola de la motivación del filósofo que comienza, como dice Husserl en *Filosofía primera*¹. Pero una

¹ Husserl, *Erste Philosophie 1923/24 II*, Hua VIII, p. 170.

exposición estructural de la reducción tiene que verla en la totalidad a la que pertenece, y esa totalidad es el movimiento filosófico.

Voy a citar tres elementos que usualmente aparecen en la exposición de la reducción pero que suelen hacerlo como momentos aislados y, por tanto, no *sobredeterminados*. Por ejemplo, la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural. Segundo, la posibilidad de aniquilación del mundo. Tercero, el establecimiento del «espectador desinteresado», que sería el fenomenólogo. Efectivamente, todo esto es la reducción, pero es que todas estas cosas no son sino elementos esenciales del establecimiento de la filosofía, del comienzo de la filosofía. Es cierto, y ésta es una tesis de esta ponencia, que todos esos elementos más de una vez son presentados aislados y tienen sentido por sí mismos, pero precisamente entonces pierden esa *sobredeterminación* de la que les viene su verdadero sentido estructural.

La filosofía se instaura como ensayo de saber frente al mundo ordinario o a la vida ordinaria, y surge precisamente cuando en esa vida ordinaria confluyen muchas y diversas interpretaciones que obligan o hacen conveniente trascender cada una de ellas, para buscar un *saber común para todos*. Este saber común puede no ser necesario para las *cuestiones prácticas* inmediatas, pero lo es para la gran cuestión del *sentido del mundo y de la vida humana*, y para la que sigue a ésta, la gran cuestión de la *convivencia humana*, es decir, para la filosofía política.

Todos sabemos que la fenomenología se pone en marcha para refutar el psicologismo; pero eso sólo es una coyuntura que no debe ocultar que, aparte de eso, la fenomenología es filosofía y lleva en sí el núcleo por el que es filosofía; y es filosofía por el sentido que acabo de explicitar. Porque en el sentido mismo de la filosofía está, ante todo, tener que romper con el mundo ordinario que determina los significados usuales de la vida. El filósofo debe salirse de la vida ordinaria, porque ésta es una vida determinada particularmente por una cultura y cada cultura —ésta es la experiencia originaria de la filosofía— da a la vida y al mundo un significado diferente. La *disonancia de las opiniones* que sigue a la confluencia de culturas diversas es el verdadero punto de arranque de la filosofía. Por tanto, el filósofo se instala frente al sentido determinado o marcado por las culturas. El interés del filósofo, visto desde el mundo cultural previo, es un *desinterés*; el filósofo tiene que ser un *espectador culturalmente imparcial*, no puede tomar partido desde una cultura. Y aquí tenemos un primer momento esencial de la filosofía, el filósofo tiene que «desasirse» del edificio cultural que hasta el momento de instauración de la filosofía lo había cobijado. El comienzo de la filosofía implica necesariamente este momento de ruptura con el mundo ordinario en el que vivimos el día a día.

Segundo, —y nótese que he empezado por el último de los puntos citados—, la posibilidad de la *aniquilación del mundo*. La fenomenología de Husserl asume el momento cartesiano de la duda metódica. El mundo no resiste la prueba de no poder pensar su aniquilación, por tanto, la experiencia del mundo no es un firme punto de partida de la filosofía. Desde el principio

de la presencia pública de la fenomenología trascendental en 1913, la aceptación por parte de la misma de esta actitud negativa frente al mundo distorsionó la comprensión de todo su sentido. Yo creo que el mismo Husserl tardó en entender el sentido profundo de su propuesta. Y es que esta propuesta —la de la posibilidad de la aniquilación del mundo— usa un concepto de mundo muy poco matizado.

En efecto, se me ocurren tres posibles referentes de esa propuesta, o incluso cuatro. El mundo puede referirse a las cosas del mundo; las cosas del mundo pueden no existir, pero ¿qué cosas? y aquí tenemos la primera posibilidad, las cosas en cuanto realidades espacio-temporales. Segundo, las cosas en el sentido cultural que mi cultura les da. Tomemos ahora el mundo en su conjunto, así la tercera posibilidad es el mundo como conjunto de esas cosas espacio-temporales. Y cuarto, el mundo como el horizonte de realidad espacio-temporal. ¿A cuál se refiere Husserl cuando asegura que la experiencia del mundo es presuntiva? En el importantísimo texto de *Filosofía primera*, Husserl, que rehace el *camino cartesiano* a la fenomenología o, si se quiere, el camino cartesiano de la reducción, se da cuenta muy pronto de que esa posibilidad es en realidad la posibilidad de la locura, que contar con que el mundo sea una pura nada es la posibilidad inherente a la vida humana de perder la realidad, el horizonte mundano, el suelo que lo sostiene, la razón; en una palabra, la posibilidad de volverse loco. Por tanto, no es esa la idea que está detrás de la posibilidad de aniquilación del mundo. Esta posibilidad no es sino la inseguridad de los mundos concretos que dan el marco de referencia y actuación en cada momento y que ése sí que puede derrumbarse, incluso que se derrumba numerosas veces, cada vez que un acontecimiento importante lo pone en cuestión. El principio de la filosofía significa justamente poner en cuestión los mundos definidos por la práctica ordinaria o por las diversas culturas. El problema del llamado camino cartesiano no es, como dirá Husserl, que con él llegamos a un yo puntual, lo que es obviamente cierto; el verdadero problema radica en que el mundo cuestionado en ese camino es un *mundo sin historia*, eso significa un mundo sin interpretaciones culturales; y aparte de que ese mundo no existe, si consideramos que fuera el horizonte espacio-temporal delimitado por el cielo y la tierra, y decimos que ese mundo puede no existir, lo único que estamos diciendo es que nos podemos volver locos.

Partiendo del punto anterior Husserl propone la necesidad de practicar una *epojé* del mundo, practicar «una puesta entre paréntesis, [una *Einklammerung*], de la tesis de la actitud natural», entendiendo por esta tesis la existencia del mundo. Generalmente, es lo más usual, incluso entre entendidos en Husserl, llamar a la práctica exigida en esta propuesta la práctica de la reducción; una vez llevada a cabo, se diseñan las dos regiones, *la región del mundo*, —lo puesto entre paréntesis—, y *la región de la subjetividad*, de la conciencia, el yo, que es lo que queda. En todos los manuales de historia de la filosofía figura esto que acabo de decir, que posiblemente tanto para ustedes como para cualquier otra persona es un galimatías sin sentido y del

que no se sabe qué se dice y para qué se dice eso. Mi preocupación en este momento es ver el sentido filosófico de esa propuesta, la posible coherencia con los otros dos momentos que he expuesto; o si quieren también, en la terminología que he adelantado como la comprensión de la fenomenología en cuanto filosofía, la *sobredeterminación* de la *epojé* por el hecho de pertenecer al movimiento que nos debe llevar a la filosofía.

Y aquí hay que profundizar e ir con paso lento. Husserl, en efecto, pone en marcha la fenomenología frente al psicologismo, que es un movimiento que de entrada ha decidido ya la noción de mundo desde la que va a operar, que no es otra que la del *mundo cartesiano*, un mundo compuesto sólo de magnitudes de extensión que actúan unas sobre otras. Pretender derivar de la pura facticidad de ese mundo la estructura tipológica del mundo, es decir, su clasificación en géneros y especies, en regiones, etc., o la necesidad inherente a la evidencia y al ejercicio de la razón, es un puro disparate. Por eso es necesario *separarse de esa interpretación naturalista* del mundo.

Tenemos, por tanto, dos razones para practicar una *epojé* —poner entre paréntesis el mundo cuando queremos empezar—; primero, para hacer filosofía tenemos la necesidad de romper con el mundo propio de nuestros intereses, por su disparidad con otros mundos. Segundo, es necesario también romper con el mundo propio de la ciencia del siglo xix, por ser un mundo en el que nada humano y necesario puede aparecer, por lo que la propia ciencia se quedaría en él sin posibilidad de fundamentación; es un mundo en el que la técnica moral o las humanidades no tienen ningún sentido. Si montamos nuestra vida sobre ese mundo, nos ocurrirá como al Imperio Romano, aunque por razones opuestas, como decía Ortega.

Sin embargo, con todo esto aún no hemos llegado a entender lo que he dicho en el párrafo de exposición de este tercer punto, pues ninguna de esas dos cosas es la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural. Aquí está el verdadero problema o dificultad de la fenomenología: se entiende la necesidad de eliminar las interpretaciones culturales del mundo y también las interpretaciones científicas, pero ¿qué significa poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural?

Es muy difícil decirlo como un momento de acceso a la filosofía en cuanto a filosofía, y sin embargo me tengo que esforzar por encontrar en ello la parte de verdad, aunque también hay que confesar que en esa aproximación hay una *determinación del momento*, es decir, de ese comienzo a partir de la refutación del psicologismo. En efecto, la actitud ordinaria en que se ve el mundo desde la actitud del siglo XIX es un modo de ver el mundo en el que éste es la totalidad determinante de todo; el mundo, además en última instancia un mundo ahistórico, engulle, se traga la vida humana, a la subjetividad, a la conciencia. La posición de ese mundo absoluto, en relación al cual todo el resto es relativo, es un elemento fundamental de la vida natural histórica de nuestra época. En la vida natural tenemos como referente último el mundo, o realidades que estarían en el mismo plano que el mundo, por ejemplo, Dios. En todo caso Dios sería un ser más que está junto al mundo,

prolongándolo, ampliándolo, o en el interior del mundo mismo, concentrándolo. La tesis de la actitud natural determinada por la historia del siglo XIX no es sino esta posición del mundo como el *referente absoluto de toda realidad*. Pues bien, la filosofía exige romper también con ese convencimiento de la vida ordinaria, convencimiento que nos parece elemental, pero que, llevado a sus últimas consecuencias, parece anegar toda necesidad humana, toda acción humana, toda meta y todo fin humanos, en el torbellino de su facticidad. Por eso, la irremediable disolución de todo mundo humano en esa realidad transhumana exige o parece exigir romper también con ese mundo ordinario que parece arrastrarnos hacia su facticidad plana.

A esto es a lo que Husserl llama la verdadera *epojé* fenomenológica trascendental. Porque el elemento fundamental puesto entre paréntesis en esa *epojé* es el carácter que el mundo tiene de ser una realidad que envuelve y arrastra a la subjetividad.

Pero cabe hacerse una pregunta; ¿es este paso necesario a la filosofía? ¿es, por tanto, la *epojé* un elemento esencial de la filosofía? En la fenomenología husserliana es radicalmente esencial si se quiere que la filosofía sea un saber absolutamente responsable, que es la fórmula que Husserl suele usar, porque la *epojé* del mundo ya como tesis de la actitud natural es el último peldaño para lograr verdaderamente un saber *autónomo*. Yo me convencí de esta necesidad cuando leí en Ortega, y no en un texto de la época que podríamos llamar explícitamente fenomenológica, sino de la época en la que quiere desmarcarse de la fenomenología de Husserl, en concreto de 1929, en *Qué es filosofía*, que la filosofía tiene que «desasirse» de toda creencia, sólo así cumplirá radicalmente la exigencia de autonomía: «de no partir tranquilamente de creencias previas, de no dar nada por sabido anticipadamente» (O. C., VII, p. 335); y la creencia, la doxa es la opinión espontánea y consuetudinaria (p. 357), por eso la filosofía se sitúa en la para-doxa, al verse obligada a «desasirse de la opinión natural» (p. 357). Precisamente la existencia efectiva, plena y absoluta del mundo «que nos rodea, que nos lleva y sustenta, que nos parece vitalmente lo más firme, seguro, sólido, esa tierra firme sobre que piafamos para aludir a lo más inmovible, resulta ser de existencia sospechosa, por lo menos sospechable. Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior —que es de donde parte nuestra creencia vital» (*op. cit.*, p. 364), por eso «filosofar es ... desasirse concienzudamente de las creencias vitales» (*ibid.*). Con estas hermosas palabras describe Ortega el momento en que se entra en la filosofía. La verdadera entrada en la filosofía es entonces este *desasimiento de las creencias teóricas y vitales*. No es otra cosa la *epojé* fenomenológica. Ortega ha sabido traducirlo al castellano como nadie.

2. Filosofía y reducción trascendental

La práctica de la *epojé* como comienzo de la filosofía impone una línea, un camino, que es imprescindible seguir y que no es sino el camino de la fenomenología. Porque lo primero que hay que pensar es qué ocurre una vez practicado ese *desasimient*o de las creencias más radicales de la vida, por el cual dejo de tomar el mundo como el punto absoluto de referencia. Pues bien, tengo que ser coherente y aplicarlo a mí mismo, porque yo soy un animal en el mundo, un resultado del mundo, que interactúa con el mundo. Por tanto, tengo que aplicar el desasimiento a mi propia realidad humana, desvinculándome de mi mundanidad. Sólo entonces el desasimiento ha sido completo y eficaz.

Pero ¿qué ha pasado entonces? que al menos queda mi saber del mundo como una *especie espectral, virtual, noemática*, es decir, pensada, que sería el referente de mi filosofía. Ahora me doy cuenta que el *desasimient*o no era sino la *neutralización* que he introducido en mi experiencia, por la cual esa experiencia se queda entrecomillada en cuanto a su tendencia natural a poner realidades, a poner el ser, a considerar sus objetos como reales. Por eso, después de *practicado el desasimient*o, hay que preguntarse por el «residuo», por lo que nos queda.

Ahora bien, esta pregunta por el «residuo» supone que estoy operando con una distinción muy importante en mi conocimiento, en mi experiencia, con la distinción entre la realidad y mi visión o conocimiento de la realidad. El *desasimient*o, tal como lo hemos explicado hasta ahora, sólo es entendible desde ese esquema. Por eso hay que preguntar por el residuo. El residuo del desasimiento es la *región de la vida humana* frente a la cual se diseña, aparece o se enfrenta la *región de la realidad efectiva o cósmica*. Es muy importante comprender que la *epojé* fenomenológica, aun siendo la práctica en que desemboca la resolución de hacer filosofía, *termina en un callejón sin salida* porque sigue en el mismo esquema que quería superar.

Por eso dice Husserl en un importante texto todavía inédito que «la *epojé* ha de ser convertida en reducción a la subjetividad trascendental» (B I 5/V, p. 17). Aquí, en lo que acabo de decir, suele estar el punto de confusión en relación a la fenomenología, en pensar que con la *epojé*, con el *desasimient*o, ya hemos llegado. Pues no; sólo estamos en un camino, en el que no nos podemos detener aún, so pena de haber caminado en balde. No hemos llegado aún a ninguna parte. Precisamente la *sobredeterminación* de la *epojé* va a venir del resto del camino.

Sobre la reducción he escrito bastante y no lo voy a repetir ante ustedes; sólo voy a leer unas líneas con las que resumí hace casi un cuarto de siglo qué era la reducción fenomenológica. Las repito porque creo que siguen siendo válidas, pero no las voy a desarrollar porque tanto en ese escrito como en otros he profundizado en ellas y ahora me interesa seguir el movimiento, porque tampoco con la reducción fenomenológica hemos llegado a término:

«La reducción trascendental ha de ser vista principalmente como la superación de la limitación que afecta a la epojé, es decir, mediante la superación del concepto limitado de fenómeno, de modo que el fenómeno obtenido por la epojé se convierta en fenómeno trascendental. En esta superación o conversión del fenómeno psicológico en fenómeno trascendental, se ha de descubrir el yo trascendental a partir del yo mundano fenoménico que se destaca en la epojé. La clave para obtener la conversión del fenómeno 'mundo' en fenómeno trascendental, y por tanto la subjetividad en trascendental, es la puesta en juego de la correlación intencional universal. Esto lo formulamos diciendo que la reducción trascendental se lleva a cabo mediante la noematización trascendental del mundo posibilitada por la estructura intencional de la conciencia. La efectuación de la reducción incluye el desarrollo de tres puntos; en primer lugar conviene mencionar el descubrimiento del yo trascendental, pues en definitiva de eso se trata. La trascendentalidad del yo sólo se da, si el mundo es convertido en fenómeno trascendental o en nóema trascendental; sólo descubriremos la trascendentalidad del yo por la *noematización trascendental del mundo*. El tercer punto consistiría en dar la estructura que subyace a la noematización y que no es otra que el *Apriori de correlación* entre la conciencia y el mundo» (*La reducción fenomenológica*, 1973, pp. 24 y ss.).

Quiero señalar un punto decisivo. Al hablar de noematización del mundo estoy llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis generalmente admitida de la intencionalidad de la conciencia o el apriori de correlación, que impide radicalmente permanecer en el esquema de la *epojé*; porque ésta implicaba distinguir entre mi saber del mundo y el mundo; entre mi representación del mundo y el mundo. Mas ¿cómo es posible hacer esa distinción enfrentando a mi saber del mundo un mundo del que nada sé? Por eso dice Husserl: «No tenemos un mundo existente y después conocimiento de él» (Hua. VIII, p. 384), es decir, no puedo distinguir el mundo y mi saber del mundo. Precisamente, *la reducción consiste en llevar el mundo a mi saber del mundo*, lo que significa que no hay mundo sino como correlato de la experiencia, de la vida de la subjetividad humana. Lo real es entonces un correlato de un tipo de experiencia, de la experiencia perceptiva en la que está implicado mi cuerpo. Como dice Husserl, «sólo en la donación podemos investigar ... qué significa 'real'» (Mn. B II 19, p. 102).

Mas ¿qué hemos conseguido con esto?, que «el ser ingenuo del mundo» haya sido llevado —*re(con)ducido*— a la subjetividad predonante «que constituye el mundo como predonación» (Hua. XV, p. 149), de manera que mediante la reducción descubrimos la verdadera estructura de la vida humana, de ser vida humana con un horizonte de realidad, con el horizonte del mundo, como su horizonte de realidad. En esa misma cita dice Husserl que el mundo pertenece a la subjetividad «como constituido, como adquisición habitual y como campo constituido de las actividades y especialmente de la autoconservación».

Desde esta perspectiva la reducción no es limitación a mis vivencias, a sólo la vida subjetiva, sino que es el movimiento que nos lleva a un lugar absoluto. Porque ese lugar está constituido por dos polos, la subjetividad y el mundo. Ésta es la estructura absoluta que la filosofía toma como punto de partida absoluto. Ahora bien, ¿por qué este punto es decisivo para la filosofía puesto que hemos considerado la reducción como el anhelo del camino que

hemos emprendido? Hemos visto que la *epojé* nos llevaba a un callejón sin salida; sólo la reducción nos lleva al verdadero lugar en el que empezar la filosofía. Y es que en ese momento puedo tomar la vida de la subjetividad, la vida humana, en los términos fenomenológicos en los que se da.

La primera pregunta es acerca del carácter de esa subjetividad que soy yo; pero ¿soy sólo yo? Pues bien, a la estructura de la reducción fenomenológica, por la que descubro la subjetividad trascendental, pertenece convertirse en *reducción intersubjetiva*; por dos razones fundamentales: una, porque entre las experiencias de la subjetividad la experiencia de los otros es una experiencia de signo equivalente a mi propia experiencia; la consideración fenomenológica de los otros es ante todo una reducción intersubjetiva. En este sentido la reducción fenomenológica debe ir descubriendo los diversos horizontes de la subjetividad trascendental, que, por supuesto, es temporal.

Pero aún hay una segunda razón muy importante; uno de los puntos decisivos de la fenomenología es asegurar a cada experiencia su tipo y no confundirlos, porque cada experiencia tiene su propia dinámica. La experiencia matemática no es como la de cosas; la experiencia de los otros no es como una experiencia matemática o como una experiencia estética. Pues bien, la vida humana, la vida de la subjetividad, tiene una experiencia básica de existencia, una experiencia básica del mundo como real. ¿Qué significa este «real»? que se me da en una experiencia racional, para la que tengo razones. Una experiencia racional es una experiencia en la que lo donado está originalmente en su propia persona, en su propia corporeidad. Dice Husserl que en el correlato de una experiencia racional, de donación originaria, la corporeidad de algo, su mismidad, su *Leibhaftigkeit* (*Ideen* I, p. 334) está mezclada con el sentido. Pues bien, hay en la vida de experiencia una creencia originaria o una doxa originaria a la que se remiten todas las demás (§ 104, *Ideen* I): «todas las líneas llevan a la creencia originaria y a su razón originaria, o respectivamente, a la verdad originaria, la verdad en sentido absoluto» (*Ideen* I, p. 342). Por tanto, «verdad absoluta, completa verdad originaria, es el correlato de carácter de razón plena de la doxa originaria».

Esto significa que la experiencia humana tiene o está constituida por una estructura de racionalidad básica, la de la creencia originaria, que genera legitimidad racional. Pues bien, esta legitimidad racional significa o tiene como sentido analítico el ser así para todos. El análisis fenomenológico de la vida humana lleva, por tanto, a la necesidad de que la re(con)ducción del mundo a ser correlato de la subjetividad trascendental sea, en un segundo paso, *reducción intersubjetiva*, es decir, el mundo en cuanto correlato de una experiencia que tiene como carácter la creencia originaria, con la razón originaria, es un *mundo intersubjetivo*, de todos; y simultáneamente, la subjetividad, en la medida en que es subjetividad racional que tiene a su base una experiencia racional, es una intersubjetividad².

² En mi trabajo «La subjetividad trascendental animal», *Alter*, n° 3, muestro que para Husserl

Por tanto, la reducción intersubjetiva es un momento estructural de la reducción fenomenológica trascendental. Por eso puede decir Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (§ 60) que «Mi ego, dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un ego que experimenta el mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada orientada a partir de él» (Hua. I, p. 166).

3. Filosofía y reducción apodíctica

Pero aún nos queda un último paso en la teoría estructural de la reducción fenomenológica. Por cierto, este paso sólo lo he podido formular muy recientemente, porque sólo después de haber leído en Friburgo las lecciones del año 1922/23, todavía inéditas, he podido formular el último paso de la reducción. Se trata de lo que Husserl llama *reducción apodíctica* y de la que apenas tenemos textos publicados; de ella sólo tenemos una referencia en las lecciones del año siguiente al año en que la expone, es decir en 1923/24, en *Erste Philosophie*, donde nos dice que frente a Descartes «en la presentación actual he separado a propósito el método de la reducción trascendental y la pregunta por la validez apodíctica. Ahora distingo la reducción trascendental o reducción fenomenológica y la reducción apodíctica que se le une. La última indica una tarea posibilitada sólo por la reducción trascendental» (EPh II, Hua VIII, p. 80).

Antes de hacer crítica apodíctica —pregunta por la validez apodíctica— hay que descubrir el campo de la crítica. En ese texto creo que no vuelve a salir ese término que parece ser muy importante, sobre todo teniendo en cuenta que a esa reducción apodíctica había dedicado Husserl las lecciones del 22/23. Estas lecciones tuvieron para Husserl mucha importancia porque a ellas se refiere en el § 107, el último, de la *Lógica formal y trascendental*, aunque ahí no se habla de reducción apodíctica. En realidad, pues, poco o nada sabíamos de esta reducción apodíctica. Después de leer esas lecciones del año 22/23 vi que unas páginas de las mismas habían sido publicadas en el tomo XI de Husserliana, pero sin que se indicara que eran un ejemplo de cómo se lleva a cabo esa *reducción apodíctica*. Se trata del anejo VIII titulado «La apodicticidad del recuerdo», que como el anejo III y el XV pertenecen a las lecciones del 22/23.

No voy a exponer ese anejo VIII, que abarca dieciocho páginas de esa apretada escritura de los anejos de Husserliana. Voy a referirme sólo al final por cuanto es un excelente ejemplo de qué entiende Husserl por reducción apodíctica. Dice en el n. 11³: «con todo esto hemos intuido necesidades que

la verdadera intersubjetividad no es sólo la humana sino que abarca también a la vida animal, de manera que el sujeto absoluto del mundo es la vida humana y la vida animal.

³ La división en párrafos procede de la editora, Margot Fleischer, quien, por otra parte,

ninguna arbitrariedad puede cambiar» (p. 381) «[Mit alle dem haben wir Notwendigkeiten erschaut, an denen keine Willkür etwas ändern kann]». En el texto del anejo III se nos había dicho cuál era el objetivo de las lecciones⁴: «buscamos establecer [Herausstellen] lo mostrable apodícticamente en esta esfera [en la esfera egológica]» (Hua. XI, p. 355). Y ya constata que, si bien cuando se nos presenta o pensamos en un ser posible, o en una posibilidad futura «no podemos ciertamente decir nada apodíctico sobre la realidad en sentido estricto, en relación al ser y ser-así cierto de manera absoluta en el pasado o en el futuro, podemos lograr, sin embargo, una evidencia apodíctica de que las posibilidades correspondientes incluso como posibilidades, como presunciones y probabilidades, tienen entidad. Eventualmente las podemos captar en su mismidad, de modo totalmente originario» (*op. cit.*, p. 355). Por ejemplo, en la captación de una cosa no puedo decir con certeza apodíctica lo que va a venir, pero «tengo evidencia absoluta de que el cambio presente de aspectos, del que tengo una certidumbre intachable presente, continuará en la forma de tales y tales aspectos nuevos que le pertenecen» (*ibid.*), por eso, «lo apodícticamente dado es el ser probable de lo que va a venir y no lo que va a venir mismo»; en la percepción sólo se da un aspecto apodícticamente, pero también se da apodícticamente la probabilidad de otros aspectos; lo importante es, dice Husserl [*die Hauptsache*], que «tales cosas como posibilidades, probabilidades, estados de cosas etc. 'objetos' se dan, y que tienen su modo de darse originariamente y, en su caso, de darse apodícticamente» (Hua. XI, p. 336).

El anejo VIII, que publica unas páginas anteriores a las expuestas, aplica esa reducción apodíctica al recuerdo, para ver qué nos da el recuerdo de manera apodíctica. Recapitulando, nos dice: «por más que un recuerdo sea incompleto, engañoso, participa de las necesidades, es recuerdo, y por tanto no puede dejar de tener en sí algo apodíctico. A él subyace mi vida absoluta con su forma necesaria del tiempo inmanente en el modo del pasado... detrás [del posible engaño] están el pasado y el tiempo idéntico...» (p. 381). Lo mismo pasa respecto al futuro, cuyo contenido concreto no puede ser apodíctico, pero «la vida es un seguir viviendo y la ley del tiempo le endosa a la expectativa un contenido apodíctico», por tanto, a «la empiria trascendental le pertenece una legalidad de la expectativa bajo el título de expectativa inductiva asociativa».

Este procedimiento lo aplica Husserl, en las lecciones del 22/23, a toda

saca estos textos del contexto, no aludiendo para nada al tema de las lecciones. En nota se remite a que Husserl considera estas lecciones como pertenecientes al tema de la *Urkonstitution*, la constitución originaria, lo que pongo siendo cierto, tampoco creo que sea lo más significativo.

⁴ En realidad es un despropósito haber publicado estos tres anejos desgajados de las lecciones. Además están publicados en completo desorden; el anejo XV es de la primera parte, por tanto fundamental; luego viene el texto del VIII y luego el del III. El criterio de la edición indica que no se había entendido para nada el sentido de esas lecciones. En todo caso la mejor prueba del despropósito es que este tema de la reducción apodíctica no aparece para nada en la bibliografía sobre Husserl.

la esfera trascendental descubierta por la reducción trascendental. En esa esfera trascendental la *reducción apodíctica*, que consiste en ver la imposibilidad de tachar [*durchstreichen*] una realidad, nos da el yo «como ámbito de posible experiencia apodíctica», pero esto afecta no sólo a mí como «mi viva actualidad fluyente», pues yo soy «con un campo temporal infinito, en mis modos de aparición mudables y perfectamente formados, una esfera ilimitada de pasado y una infinitud abierta del futuro que vendrá». Naturalmente que tenemos más certeza apodíctica respecto al pasado que respecto al futuro, pero también respecto al pasado sólo tenemos evidencia apodíctica en relación a la esfera inmediata, aunque incluso ahí «el límite de la absoluta claridad, que deja aparecer la mismidad individual de lo pasado, es un caso límite no totalmente libre de dudas y en todo caso no es tal que pueda ser generado arbitrariamente en todas direcciones», es decir, en el recuerdo inmediato, por ejemplo, de dónde estábamos antes de venir aquí, es cierto que hay un límite a la claridad absoluta, pero también a la inversa, por más que nos empeñáramos hay un límite a la arbitrariedad total. Si no fuera así, estaríamos en una vida de conciencia rota, distorsionada, en una palabra, estaríamos locos.

No voy a seguir con la reducción apodíctica, pero me interesa explicar el sentido que tiene, que a mí me parece muy importante, y me parece lamentable que en la bibliografía no se le haya prestado ninguna atención. Porque efectivamente la reducción apodíctica constituye el último elemento estructural de la reducción como acceso a la filosofía o como práctica de la filosofía. Personalmente en ella veo expresado lo que llamo el *principio de la fenomenología*, que no es otro sino la reivindicación de un modo de ser abrigado frente a toda contingencia o facticidad; un ser, que, por contra, muestra una necesidad cuya transgresión significa abismarse en la locura o concebir la vida humana como puro azar; tal ser sería resultado de las causalidades biológicas que podrían haber producido un animal con otro tipo de razón, con otro tipo de lógica, con otras matemáticas. En ese caso la razón sería contingente y la evidencia sería un fraude.

Pero la filosofía, frente a la diversidad y diafonía de las opiniones, es búsqueda de un pensamiento riguroso y universal para todos. Justamente eso se consigue mediante la reducción apodíctica, que nos da las estructuras de necesidad que impregnan la vida humana y que la hacen trascender radicalmente el mundo fáctico, del que la ciencia nos quiere convencer. Para Husserl, y copio palabras de mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* «el ser humano que él llama sujeto trascendental no es una realidad casual que pudiera ser de otro modo, sino una esencia trascendental ligada a un apriori que es el fundamento de la razón y frente al cual ninguna arbitrariedad podría nada»⁵, «Auch kein Gott», tampoco dios alguno, como dice Husserl con frecuencia. Descubrir este apriori, el conjunto de

⁵ J. San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1995, p. 161.

necesidades, es la tarea de la reducción apodíctica y por eso en ella se cumple el verdadero sentido de la fenomenología. Sin la reducción apodíctica la reducción trascendental pierde su motor y la *epojé* queda en un camino baldío. Sólo desde este último momento adquiere el camino de la fenomenología su sentido, que no es otro que lograr una visión de la vida humana en su necesidad o a priori. Mas a priori significa para Husserl algo muy distinto que para Kant. Para Husserl apriori es: «universalidad esencial pura, que se capta en una intuición indudable como vigencias absolutas independientes de toda facticidad casual»⁶. Por supuesto, si concebimos la vida humana al margen de estas estructuras de necesidad, haciéndola puramente arbitraria y fáctica, en mi opinión desaparece toda posibilidad que no sea recurrir a la violencia como la *prima ratio*, y eso es directamente la barbarie o el fascismo.

4. La filosofía y sus problemas

Para terminar quisiera decir unas palabras sobre uno de los problemas que podrían quedar pendientes al menos en la forma en que Husserl entendió la fenomenología. Si entendemos el sentido de la fenomenología desde el sentido de la *epojé* siempre tendremos la oposición entre lo que resulta de la *epojé* y lo que en ella se deja. El resultado de la *epojé* con la neutralización de la posición de existencia, es un nóema, un mundo como correlato, un mundo noematizado, un mundo en realidad espectralizado. Que Husserl está pensando en este nivel de la fenomenología la mayor parte de las veces creo que no hace falta decir. Un nóema es un *sentido*, una proposición [*Satz*] (aunque no sea lingüística), mientras que la realidad no lo es. Husserl dice muchas veces que el nóema árbol no se quema, pero obviamente el árbol real sí se puede quemar. Ortega comprende la fenomenología sólo desde esta perspectiva que es la que predomina en *Ideas I*; además cuando vio que Husserl convertía esos espectros, esos pensamientos que habían sido producidos por la fenomenología, en absolutos y fundantes, dedujo que la fenomenología de Husserl estaba aún del lado del idealismo. Eso era tener del conocimiento una concepción estrictamente moderna, como se ve en Ortega cuando establece una diferencia radical entre el sol real y el que yo veo: «esto que veo levantarse sobre el horizonte... no es el sol» dice en el «Ensayo de estética» (O. C., VI, p. 253). Este texto procede de 1914; pero mucho después, en 1928, ya en plena redacción o creación de *Que es filosofía*, vuelve a decir que «la realidad del sol no es la imagen visual de un disco flotante» (O. C., IV, p. 534)⁷. Ambas frases están en la órbita de la fenomenología que

⁶ Tomado del Mn. F I 28, p. 300. Este manuscrito es el texto de las lecciones de ética que Husserl leyó el año 1920. Sobre este texto puede verse el comentario del autor en el libro antes citado, Cap. IX.

⁷ Sería muy interesante comparar estas dos frases con las de *Meditación de la técnica* (1933), sobre la pre-cosa, su ser, su definición, «lo que ella implica si ha de ser», que por tanto la muestran

utiliza aún el esquema de la *epojé*. En ese momento la filosofía es un des-vivir que se convierte en idealista si convierte sus productos en la base de la vida.

Pero hay que dar un paso más. Ese esquema moderno no es válido. En la teoría de la reducción trascendental se supera esa etapa, porque desde la fenomenología trascendental no tiene sentido la contraposición entre el sol real y el sol visto. El sol visto es el sol real, además quema e ilumina. ¿Qué hace entonces la filosofía? Ortega lo descubrirá muy bien enseguida al distinguir la vida y el pensamiento que busca el ser de las cosas; el pensamiento nos dará entonces la verdadera captación de las cosas en su génesis, en su constituirse, y por tanto comprenderemos el fundamento de ellas. Para conseguir el ser tenemos que interrumpir el trato corporal con las cosas, tenemos que parar la vida y ponernos a pensar. La teoría de la reducción apodíctica nos muestra también la legalidad de la realidad, como la llamará Fink, la *perfectividad de la subjetividad y del mundo*, es decir, las estructuras insuperables del mundo y de la realidad. Estas no son la realidad sino su sentido profundo. La filosofía, desasiéndose de la realidad, de la vida, llega a descubrir la ley que rige la realidad, la subjetividad y el mundo; en ese sentido implica una reivindicación de la realidad humana como un ser que supera cualquier facticidad.

Naturalmente que todo esto es una cara de la moneda, porque, por otro lado, toda esta estructura de necesidad que la filosofía parece implicar en su faceta de desvivir, es un modo más de la vida humana, que tiene su lugar en el mundo y su momento en el tiempo, y que está sometido a la contingencia mundana; en una palabra, que pertenece a la Tierra, en la forma de papel, de tinta, de vibraciones de aire absolutamente fugaces e inconsistentes. El nóema no se quema, el ser de las cosas, la legalidad de las estructuras del mundo tampoco se queman ni están sometidas a la carcoma del tiempo, pero a la vez bastaría un ligero estornudo de la naturaleza para que todo esto se volatilizara. Esta es la dialéctica insuperable a la que la filosofía y la racionalidad humana están radicalmente sometidas. Es lo que yo gusto de decir que el hombre crea y constituye mundos en los que vive y con los que escapa a su contingencia, pero que tras él y sus mundos está la Tierra, que siempre termina por triunfar de todo mundo humano.

en su génesis (V, p. 356). También habría que tener en cuenta la lección VIII de *Unas lecciones de metafísica*.



LA ESENCIA DE SER EN LOS ANÁLISIS HUSSERLIANOS DE LA CONCIENCIA DE IMAGEN

Hans Reiner Sepp
Archivo Patočka (Praga)

¿Qué aporta la fenomenología para una interpretación de la *estructura profunda* de los hechos estéticos y de su evolución histórica? Con la expresión «estructura profunda» apunto al contenido nuclear de la fenomenología: el hecho de que, mediante la *epojé* y la reducción, la fenomenología busca modificar las posiciones de creencia de ser y que, de ese modo, la relación entre realidad y posibilidad, entre referencia efectiva e imaginación, aparece bajo una nueva luz. A este respecto, deseo calibrar el potencial que encierran los análisis de Husserl sobre la conciencia de imagen¹ para la interpretación de dicha estructura profunda de las obras de arte en su historicidad². Llevo a cabo este examen al hilo de tres tesis:

1. Como es sabido, Husserl articuló en tres aspectos fundamentales el tener conciencia de una imagen física por el lado del objeto: la *cosa imagen* física [*Bildding*] —el trozo de papel, el lienzo, etc.— en tanto que soporte material permite la aparición del *objeto de la imagen* [*Bildobjekt*], el repre-

¹ *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)* (Husserliana Bd. XXIII), hg. von Eduard Marbach, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1980. De este volumen se citará en lo que sigue, sin ulterior mención, sólo con la indicación del número de página.

² En lo que se refiere a la más reciente discusión en torno a los análisis husserlianos sobre la conciencia imaginativa y de imagen, véanse los trabajos de John Sallis, *Spacing Imagination. Husserl and the Phenomenology of Imagination*, en P. J. H. Van Tongeren et al. (eds.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica*, Bd. 127), pp. 201-215; Eduard Marbach, *Mental Representation and Consciousness. Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993 (*Contributions to Phenomenology*, Bd. 14); Alexander Haardt, *Bildbewußtsein und ästhetische Erfahrung bei Edmund Husserl*, en Heike Kämpf y Rüdiger Schott (eds.), *Der Mensch als homo pictor? Die Kunst traditioneller Kulturen aus der Sicht von Philosophie und Ethnologie*, Bonn, Bouvier, 1995, pp. 105-113; Paolo Volonté, *Edmund Husserls Phänomenologie der Imagination*, Dissertation der Universität Freiburg i. Br., 1995; Lambert Wiesing, *Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre*, en E. W. Orth (eds.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1996 (*Phänomenologische Forschungen*, Bd. 30), pp. 255-281. Sobre la estética fenomenológica, cfr. Georg Bensch, *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. Zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik*, München, Wilhelm Fink, 1994 (*Phänomenologische Untersuchungen*, Bd. 3).

sentante. En el representante del objeto de la imagen se representa lo significado, el *tema de la imagen* [*Bildsujet*]. Nuestra *primera tesis* sostiene que Husserl privilegia injustificadamente la determinación de la relación entre el soporte físico [*Bildding*] y el objeto de la imagen. Obviamente, esto explica que su análisis de la conciencia de imagen se halle presidido por su interés en la neutralización [*Aufhebung*] de la creencia perceptiva que tiene lugar en los actos imaginativos. Husserl concibe la relación entre el soporte físico y el objeto de la imagen en términos de «conflicto o antagonismo» [*Widerstreit*]. A nuestro juicio, esta relación conflictiva entre la cosa y la imagen señala la condición para la conciencia de una imagen física, si bien en un único sentido, a saber: en lo concerniente a la relación entre el objeto de la imagen y la realidad espacial en la que se halla inserto.

2. Nuestra *segunda tesis* afirma que esta condición ha de ser completada en un *segundo* sentido, concerniente a la relación entre la imagen y el tema [*Sujet*]. Esta relación, decididamente subestimada por Husserl, habría de interpretarse también como una relación de conflicto, toda vez que, al igual que aquélla entre la cosa y la imagen, se basa en la neutralización de la posición de creencia.

3. Finalmente, nuestra *tercera tesis* sostiene que la relación conflictiva entre el objeto y el tema de la imagen abre un *espacio*: este espacio puede concebirse como un «declive o desnivel» [*Gefälle*], que se halla orientado y articulado conforme al género y la intensidad de la neutralización de la posición de creencia que subyace al conflicto y que habría de dilucidarse en su historia (trascendental).

Con el fin de justificar la primera tesis, discutiremos la interpretación husserliana de la modificación de la posición de creencia que tiene lugar en el caso de la conciencia de imagen y de la conciencia de imagen propiamente estética (I.). A continuación, con vistas a una confirmación provisional de las tesis segunda y tercera, nos preguntamos acerca de la relación entre posición de creencia [*Glaubenssetzung*] y referencia temática [*Sujetbezug*] (II.).

I

En «Fantasía y conciencia de imagen», tercera parte de la *Vorlesung* «Fragmentos de fenomenología y teoría del conocimiento» del semestre de invierno de 1904/1905 (Cfr. 1-108) la teoría de la conciencia de imagen de Husserl aparece en su forma madura. Es de destacar el hecho de que Husserl trata ciertamente de determinar la conciencia de imagen con miras a la relación entre el objeto y el tema de la imagen; no obstante, en la decisiva pregunta acerca del requisito para esta determinación, mientras que se interesa por la relación entre el objeto de la imagen y el soporte físico, no toma en consideración al mismo tiempo la relación entre la imagen y el tema.

Para Husserl, el momento esencial de la imagen estriba en que se trata de un «representante analógico», es decir, el objeto que aparece, el objeto de

la imagen, no vale por sí mismo, no es el objeto representado al que se quiere aludir (25). Husserl lo formula del siguiente modo: «En la imagen se contempla la cosa» (26)³. La representación analógica significa, más concretamente, que dos aprehensiones interconectadas interactúan. Sobre la aprehensión que nos da el objeto de la imagen que aparece se funda una representación de semejanza, que hace representable en la imagen el tema de la imagen: la cosa significada mediante ella, pero que no se manifiesta en sí misma (Cfr. 27; 28), la imagen hace así presente «en lo que aparece algo que no aparece» [ein «Nichterscheinendes im Erscheinenden»] (31). De este modo, la conciencia de imagen no es una mera aprehensión como la percepción, sino que, en tanto que representación analógica, remite más allá de sí misma, aunque «a través de sí misma» (*ibid.*). Con el momento esencial de la imagen como representación analógica, Husserl ha situado el centro de gravedad de una fenomenología de la imagen en la relación entre objeto y tema de la imagen, sin tenerla en cuenta sin embargo, como habremos de mostrar.

Para que la imagen pueda actuar como representante analógico de un tema no presente, ella misma ha de ser captada, piensa Husserl, como no presente, como «apariencia» [*Schein*] (Cfr. 151 ss.). El término «apariencia» quiere decir aquí⁴ que la imagen es una «nada» (22), «carece absolutamente de existencia» (*ibid.*), con lo cual, según Husserl, en la confrontación con la realidad perceptiva circundante, la imagen física sostiene este carácter-denada: la aprehensión del carácter figurativo [*Bildlichkeit*] choca con la aprehensión perceptiva y caracteriza la imagen, respecto a la objetividad física, como mera apariencia (32; Cfr. 46 ss.). Con la referencia a la relación conflictiva entre la cosa y la imagen, como una circunstancia que posibilita ante todo la operación de representación de la imagen⁵, Husserl se decide contra el esclarecimiento de la constitución de la imagen (apuntado en el momento de la representación analogizante y rescatable en el recurso a la relación entre tema e imagen) en favor de su mera exhibición genealógica desde la percepción⁶.

³ «La cosa es el objeto mentado por la representación» (18). «En la imagen contemplamos interiormente el objeto mentado, o desde ella él nos contempla a nosotros» (30).

⁴ Más tarde Husserl caracterizará el objeto de la imagen nada más que como apariencia. 'Apariencia' designa entonces la «aprehensión no modificada e inhibida por otros fenómenos no modificados» (474, Ms. tal vez de 1912), como en el caso de la ilusión de los sentidos (Cfr. 480; también 41, 584, 592).

⁵ Sólo la «conciencia clara y nítida de la diferencia» entre fenómeno de la percepción y carácter figurativo pone de relieve la última; de lo contrario, se presenta el fenómeno de algo real, o bien de algo semejante, que se hace pasar por real (ilusión de los sentidos) (41). La condición de la «conciencia clara y nítida de la diferencia» entre el fenómeno de la percepción y el carácter figurativo no parece ser, sin embargo, para la constitución del último ni suficiente ni fundamental. Pues tengo que saber que el urinario de Marcel Duchamp no es un objeto de uso sino un objeto artístico (*Fontaine*), y de ese saber no tengo conocimiento a partir de la diferencia entre cosa e imagen, sino desde la distancia correlativamente presente entre tema y objeto de la imagen (el objeto de la imagen se refiere al tema, en tanto niega el sentido del tema 'cosa de uso' por medio de la disolución del contexto de finalidad). Cfr. las explicaciones en la segunda parte.

⁶ «La aprehensión que constituye el objeto de la imagen es, al mismo tiempo, el fundamento

Al conflicto entre la cosa y la imagen se llega, sostiene Husserl, porque la percepción del soporte y la captación del objeto de la imagen poseen los mismos contenidos interpretativos [*Auffassungsinhalte*], las mismas sensaciones, por ejemplo, los puntos y líneas sobre el papel (44 ss., 20), sólo que se interpretan diferenciadamente conforme a ambos modos de aprehensión: la percepción y la aparición de la imagen. Así pues, la percepción de la cosa posee una función fundadora para la aprehensión del objeto de la imagen (39; Cfr. también 153, 494): según Husserl, los contenidos interpretativos de la aparición del papel actúan como los de la conciencia de imagen, mientras que la aprehensión de la aparición del papel, dado que sus contenidos son «robados» de la aprehensión del objeto de la imagen (46), entra en conflicto con ésta (Cfr. 48). «El objeto de la imagen *triunfa* en tanto que se manifiesta; los contenidos interpretativos se compenetran con la aprehensión del objeto de la imagen, se funden en la unidad del fenómeno» (46). Del hecho de que la aprehensión perceptiva y la aprehensión de la imagen posean los mismos contenidos interpretativos, Husserl concluye que el objeto de la imagen se da en una aprehensión perceptiva «que se modifica mediante el carácter de la imaginación» (47). Así pues, la captación del objeto de la imagen no está determinada sólo por la percepción, sino que se libera de ésta como consecuencia de la modificación⁷. Sin embargo, ¿cómo puede concebirse que una aprehensión que choca con la «unidad de la percepción» (*ibid.*) emerja *a partir de ésta* mediante la modificación? Finalmente, Husserl ha dejado esta cuestión en la oscuridad. Por otra parte, alguna de sus expresiones revela que el origen de la imaginación ha de buscarse evidentemente en otro lugar, que el trabajo de la imaginación irrumpe, por así decir, en la unidad del mundo perceptivo, y cosas por el estilo, cuando Husserl afirma al respecto que la imaginación «se apodera del contenido sensorial» (48). Pero entonces resulta todavía más incomprensible cómo ambos momentos, por un lado la modificación inicial de la percepción, por otro la irrupción de algo ajeno a la percepción, constituyen conjuntamente la conciencia de imagen.

Ahora bien, ya en la *Vorlesung* de 1904/1905 señala Husserl una segunda relación de conflicto, que localiza entre el objeto y el tema de la imagen y en la que reconoce una segunda condición para la función representativa del objeto de la imagen, junto al conflicto entre la percepción de la cosa y la aprehensión de la imagen. Husserl descubre esta segunda condición en la diferencia necesariamente existente entre el objeto y el tema de la imagen (20). Si imagen y tema coinciden, la imagen pierde el carácter referencial que le es constitutivo, su rasgo característico de remitir a algo distinto a

para la representación que constituye el otro objeto (tema) por medio de él» (27). «En el objeto de la imagen representado se representa en segundo grado un tema de la imagen» (497, Ms. 1917 o 1918).

⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (*Husserliana*, Bd. III/1), § 111.

través de sí misma⁸. Al enfatizar la diferencia entre imagen y tema, Husserl tiene presente una situación en la que podría seguir dilucidándose el distintivo esencial de la representación analogizante. Ahora bien, ¿cómo se pronuncia Husserl con respecto a dicha diferencia? A su juicio, esta diferencia no puede expresarse con tal fuerza que se torne absolutamente imposible toda identificación del objeto con el tema de la imagen; sólo un determinado conjunto de caracteres compartidos por el objeto y el tema permitiría surgir una conciencia de imagen (31)⁹. Sólo sobre la base de una tal identidad y diferencia relativas puede haber divergencias en determinados momentos (30 ss.; Cfr. 51, 138, 157)¹⁰.

Con esta explicación de Husserl se evidencia el conflicto entre imagen y tema como un caso análogo al conflicto entre cosa e imagen. Una condición previa para el conflicto es la existencia, en cada caso, de algo idéntico y de estados de conciencia a él dirigidos, que permanecen diferentes unos de otros: en el conflicto entre cosa e imagen, la identidad de los contenidos sensoriales y los diferentes modos de aprehensión; en el conflicto entre imagen y tema, la identidad de ciertos momentos (...) y la diferencia entre la contemplación del objeto de la imagen y el tema imaginado (fantaseado). El conflicto detectado por Husserl entre imagen y tema se convierte en una «sombra» [*Schatten*] del conflicto entre cosa e imagen, toda vez que, en la relación entre la imagen y el tema, los mismos momentos expresivos son aprehensibles perceptivamente en el objeto de la imagen y, por otro lado, en lo que atañe al tema, pueden representarse en la fantasía. Pero a esta sombra le falta radicalidad en la determinación de su conflicto, pues los momentos comunes entre la cosa y la imagen producen diferencia y, por tanto, conflicto, mientras que los momentos comunes entre la imagen y el tema posibilitan la identificación, evitan precisamente la brecha entre imagen y tema. El conflicto entre imagen y tema resaltado por Husserl no contrapone realmente imagen y tema, sino que se limita a determinaciones aisladas de la imagen y el tema. Surge así la fundada duda de si esta segunda condición para la constitución de la imagen es suficiente para esclarecer el origen de la función representativa de la imagen por el lado de la relación al tema, o si, antes bien, no subestima la relación entre la imagen y el tema y el conflicto existente entre ambos. Ante todo debemos preguntarnos si no se manifiesta en la relación entre objeto y tema de la imagen un conflicto radical en virtud de la modificación de una previa posición de creencia, análogo al que Husserl señala con arreglo a la relación entre cosa e imagen. Antes de intentar dar respuesta a esta cuestión, queremos considerar una distinción de la que

⁸ Sin conciencia de tema tampoco hay para Husserl ninguna imagen estética.

⁹ En virtud de estos momentos evoca la aprehensión del objeto de la imagen la correspondiente representación del tema de la imagen (Cfr. 31). Cfr. para esto y lo siguiente también 141, 467, 497.

¹⁰ En el Anexo VII (1906) menciona Husserl dos posibilidades más del «conflicto empírico» (por tanto, del objeto de la imagen con la realidad de la percepción) (Cfr. 146 y ss.).

Husserl se ocupó en sus ulteriores análisis de la conciencia de imagen. Sobre la base de la modalización de la creencia perceptiva, absolutamente característica de la conciencia de imagen, destacan aquí los modos de la modificación de creencia tanto de la *conciencia de imagen no estética* como de la *actitud estética* que se erige sobre aquélla.

Asimismo, para el Husserl posterior, la fórmula «modificación imaginativa de la percepción de la cosa-imagen fundamentadora» dejaba legítima constancia de la esencia de la conciencia de imagen. En un texto de 1908, define dicha modificación simplemente como *percepción sin creencia* (443 ??). «Sin creencia» quiere decir aquí «sin creencia perceptiva»: el objeto de la imagen representa, según la formulación husserliana en torno a 1912, «un tipo específico de nulidad» [*eine Nichtigkeit eigenen Typus*], no es un fenómeno con el carácter de posición neutralizada (491); se presenta cuando —como por engaño de los sentidos— la realidad se muestra como ilusión y es neutralizada en su carácter de realidad. En cambio, el objeto de la imagen es «un fenómeno neutralizado en sí mismo», que «encierra componentes posicionales neutralizados y neutralizantes» (*ibid.*). El fenómeno del objeto de la imagen es fenómeno de fenómeno representado [*Erscheinung von dargestellter Erscheinung*]. En su serie de aprehensiones, la conciencia de imagen no recorre simples fenómenos, sino fenómenos ya neutralizados.

Tal como lo expone Husserl en un texto de 1912, al igual que la conciencia de imagen en general, así también se da la conciencia estética, por consiguiente «no en la respectiva posición de existencia» (391), y el sentido estético se conforma a su objeto, «no a través del fenómeno, sino ateniéndose a él» y, como lo expresa Husserl con resonancias kantianas, «en el objeto sólo ‘en aras del fenómeno’» [*auf den Gegenstand nur ‘um der Erscheinung willen’*] (392; 145)¹¹. Husserl subraya que la contemplación estética no lleva a cabo «posicionamiento alguno con respecto a lo que se manifiesta», «se trata pues del posicionamiento estético del alma [*Gemht*]» (441). Esto no puede entenderse (y esto vale también para la conciencia de imagen en general) en el sentido de una *desconexión* de la creencia de realidad (Cfr. 580). Lo que sucede es más bien lo siguiente: «Lo que se manifiesta se caracteriza siempre como real. Pero ahora no aprehendo la realidad, no la ‘pongo’. No ‘vivo en la creencia’, no efectúo ninguna ‘donación de creencia’ [*Glaubenszuwendung*]» (442)¹². Y sin embargo, afirma Husserl, se consume también la contemplación estética —a diferencia de la conciencia de imagen no estética— al recorrer una serie de fenómenos, en una actitud de interés, de interés estético, al igual que sucede en la percepción con respecto a los matices

¹¹ Por ejemplo, en una contemplación estética de la naturaleza: «yo no vivo en la conciencia de la realidad, esto no expresa que la desconecte mediante el tránsito a una correspondiente ‘mera representación’, sino que expresa que vivo en los sentimientos que están determinados por los modos del fenómeno, además de por estos o aquellos modos de la conciencia de la naturaleza (...)» (391).

¹² «El objeto está ahí como creíble, como real, pero yo no creo, una creencia está ‘sin vida’ en la conciencia (...)» (442).

[*Abschattungen*] de un objeto (443). La aprehensión estética del objeto de imagen se organiza asimismo a base de impresiones [*impressional*]; pero simplemente lleva a cabo lo siguiente: lo que se había vuelto débil ante todo en lo que atañe a la posición de la realidad perceptiva se funda de este modo en una conciencia de objeto modificada, a la vez perceptiva y sin creencia de percepción, en «percepciones sin creencias» (*ibid.*).

En un texto, escrito a comienzos de los años veinte, Husserl pone de relieve con concisión la cadena fundadora de la conciencia de imagen no estética y estética: sobre la base de la primera neutralización de la conciencia de imagen no estética, la creencia estética en el fenómeno como tal practica una segunda neutralización (573), en la posición de la primera neutralidad, puedo «perderme» en la casi-contemplación, en la quasi-visión (574): «Contemplo los sucesos como si realmente ocurriesen. Esto es conciencia de neutralidad» (*ibid.*). El nuevo posicionamiento de la conciencia de imagen estética neutraliza por su parte la neutralidad de esta primera neutralización y pone ahora la imagen ilusoria [*Scheinbild*] como realidad, como «lo visto' de este quasi-ver» (574); pero mientras neutraliza, no consuma la quasi-creencia, sino que la contempla reflexivamente «y en ella el 'noema', la 'imagen'» (*ibid.*)¹³, como lo expresa Husserl. En otros términos: la conciencia de imagen no estética se da como «percepción sin creencia», ciertamente no en una creencia perceptiva, si bien en una quasi-creencia en una realidad neutralizada. La actitud estética neutraliza a su vez esta quasi-creencia, mientras pone como realidad aparente [*Scheinrealität*] la quasi-realidad por ella brindada. Esto significa lo siguiente: pone la realidad aparente como algo real [*als ein Wirkliches - nicht wie ein Wirkliches*]; se interesa por la imagen estética como un elemento estable de la realidad del mundo. De este modo, sostiene Husserl, funda un nuevo modo de creencia, frente a la creencia perceptiva y la creencia de la conciencia de imagen no estética y, al mismo tiempo, construye genealógicamente sobre ambos otros modos de creencia. Tanto la conciencia de imagen no estética como la estética son «percepciones sin creencia perceptiva» [*Perzeptionen ohne Wahrnehmungsglauben*]; sin embargo, la actitud estética modifica la actitud de la conciencia de imagen no estética, su quasi-creencia, en la conquista de una nueva creencia, que pone expresamente la modificación brindada por la conciencia de imagen no estética.

El hecho de que en la conciencia de imagen estética la creencia perceptiva sea débil significa, más exactamente, que el interés estético no es un interés «sencillamente en la existencia de lo representado» (538). En la terminología de Husserl, el *sencillamente* alude al modo como se constituye en su unidad un objeto de percepción: continuamente se dan sólo determinados aspectos del objeto. La unidad de uno y el mismo objeto, puesta más allá de la serie

¹³ Análogamente: desarrollar una teoría en la actitud de la *epojé* significa referirse a ella como en el 'como sí'; como «puro pensamiento» posee, sin embargo, existencia evidente para el que la formula (572).

de manifestaciones, se forma cuando, en virtud de la creencia perceptiva, las autodonaciones [*Selbstgebungen*] se asocian con los horizontes vacíos [*leer vermeinten Horizonten*] para la identificación de uno y el mismo objeto. Es decir: la creencia perceptiva confiere el estatuto de lo real a lo no experimentado ni experimentable, y lo funde con lo dado [*Selbstgegebenen*] en la unidad de los objetos mundanos y en la unidad del propio mundo perceptivo (...). La percepción termina, dice Husserl, en la pretendida unidad objetiva, en último término en la presunta unidad del propio mundo¹⁴. En la conciencia de imagen se interrumpe ahora la percepción de los fenómenos de lo representado, pues en la imagen sólo se ofrece un aspecto¹⁵, de manera que apenas existe una creencia en lo representado sencillamente [*schlechthin*]; la creencia perceptiva en su sentido más genuino pierde aquí su función¹⁶. La creencia estética sólo se topa con la «serie de fenómenos ópticos» y únicamente ésta es puesta por aquélla: «El horizonte infinito (...) es recortado, toda vez que no se trata del horizonte de la validez temática, que yo ahora ejecuto» (587 ss.). La modificación de la neutralización de la creencia estética pone de manifiesto que el interés en la imagen interrumpe la posición del objeto idéntico en la serie fenoménica de su donación perceptiva, así como emprende, de modo análogo, la reflexión fenomenológica sobre el contenido noemático de lo percibido¹⁷. Así como el interés fenomenológico no se dirige simple y llanamente al objeto, sino a éste en el cómo de su presunto ser [*im Wie seines Vermeintseins*], así caracteriza Husserl finalmente el interés estético como aquel que se dirige «al objeto representado en el cómo de la representación [*Dargestelltheit*], sin interés por su existencia propia y quasi-existencia» (586)¹⁸. El estar orientado hacia el cómo en el caso del interés estético fija la serie de manifestaciones del «tema en el cómo de la imagen», sin interés por la existencia de lo representado (como por ejemplo en la percepción), incluso por la quasi-existencia de la representación (como por ejemplo en la conciencia de imagen, que se abandona absorta a los quasi-fenómenos).

¹⁴ Cfr. las explicaciones de Husserl sobre el mundo como «horizonte de los *termini*», por ejemplo, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954 (*Husserliana*, Bd. VI), S. 180.

¹⁵ Para esta orientación del objeto de la imagen actúa el soporte físico como «*sustrato*», como «estímulo destinado para un determinado fenómeno de imagen» (492).

¹⁶ La actitud estética hacia la imagen es el interés en lo «percibido como tal, lo recordado como tal, lo pensado como tal»; ella «*inhibe*» la posición de lo idéntico: «esto es, yo no ejecuto este acto temático sino que pongo temáticamente algo subjetivo, un noema» (584).

¹⁷ Sobre la discusión acerca de la proximidad de la actitud estética y de la fenomenológica cfr. mi contribución *Intencionalidad y apariencia. El camino hacia la clarificación de la afinidad entre la actitud fenomenológica y la actitud estética*, en Roberto Walton (ed.), *Fenomenología III*, Buenos Aires, 1996 (*Escritos de Filosofía*, Vol. 27/28), pp. 181-196.

¹⁸ Ya en las Lecciones de 1904/1905 se lee que: en la actitud estética «no dirigimos la mirada en la conciencia de la imagen sólo al tema, sino que nos interesa *cómo* se representa ahí el tema (...)» (37; cfr. también 38, 154, 591).

II

En mi opinión, la única transformación decisiva en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen consiste en que, más tarde, Husserl vio con más claridad en la percepción del objeto de la imagen un efecto de la imaginación que modifica la percepción de la cosa y, al mismo tiempo, fundió más íntimamente ambas operaciones de aprehensión —percepción del soporte físico e imaginación modificante—, en la operación unitaria de la conciencia de imagen que definió como «percepción sin creencia». Pese a todo, siguió siendo dominante la orientación fundamental hacia la percepción. Tanto en el caso de la conciencia de imagen estética como de la conciencia de imagen en general, Husserl concebía la neutralización de la posición de existencia en relación con la cosa percibida y pretendía captar la estructura de la conciencia de imagen a partir de la percepción, al tiempo que concedía prioridad al conflicto entre la cosa percibida y el objeto de la imagen. No intentaba caracterizar la imagen a partir del tema de la imagen¹⁹. Antes bien, sus escasas explicaciones de la relación entre tema e imagen se basan en la dirección visual, que tiene su punto de partida en la percepción.

Pero, ¿cómo puede verse entonces el lugar de la imagen, de forma que se corresponda más precisamente con su posición entre la realidad (percepción) y la irrealidad (imaginación)? En lo que sigue, mientras *creencia* y *epojé* se erigen respectivamente en síntomas de la percepción y la imaginación, debemos destacar un poco más el lugar de la imagen con un nuevo examen de sus formas presentes en el caso de la conciencia de imagen. Así pues, la creencia y la *epojé* deben desempeñar la función de hilos conductores, con el fin de superar la exclusiva orientación del análisis hacia la percepción. La justificación para la fijación de la creencia y la *epojé* como síntomas de la percepción y la imaginación la extraemos de la propia concepción husserliana de la creencia basada en impresiones, así como de su caracterización de la *epojé* fenomenológica como acto de la libre voluntad²⁰, con lo cual sigue abierta la cuestión de hasta qué punto otras determinaciones del concepto de libertad —por ejemplo, un espacio ontológico de la libertad— se corresponden con formas de la *epojé*. Asimismo sigue abierta la cuestión de en qué medida la imaginación proporciona también un «fundamento» para la creencia, e inversamente la impresión para la *epojé*. En todo caso, la caracterización de la imaginación como «conciencia de posibilidad» ha de brindar la justificación provisional de que la imaginación se corresponde de algún modo con la libertad. La auténtica legitimación de estas relaciones sólo será posible por el camino del análisis conducido bajo las directrices de las aludidas

¹⁹ La relación entre tema e imagen no puede, ciertamente, ser establecida como una relación de reproducción. La tensión entre imagen y tema en el sentido de la representación de semejanza existe, en mi opinión, todavía allí donde la imagen niega esta semejanza.

²⁰ «La suspensión de juicio está sujeta al libre arbitrio» (442). «El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra *absoluta libertad*» (Husserl, *Ideen*, Erstes Buch, *loc. cit.*, S. 62 [54]).

caracterizaciones, vía que pretendemos recorrer aquí parcialmente. La pregunta que habrá de guiar nuestro examen es la siguiente: *¿Qué es la creencia estética?*

Para Husserl, la creencia estética como correlato de la actitud estética designa aquella posición de ser que adopta la orientación estética hacia el objeto de la imagen y su correlativo estado de conciencia («percepción sin creencia»). Si la creencia, según la caracterización husserliana, se basa ante todo en impresiones, ¿no está entonces en el fondo la actitud estética perceptivamente estructurada, y no entra así en contradicción con la imaginación, en vez de constituir su intensificación? ¿No cae «tras» la conciencia de imagen no estética, que es justamente «percepción sin creencia»? Esto parece absurdo. Con el fin de esclarecer esta aporía, consideremos una vez más las condiciones para la conciencia de imagen en general.

Hemos visto cómo Husserl subestimaba el conflicto entre imagen y tema, en contraste con la relación conflictiva entre cosa e imagen. ¿No se da entre la imagen y el tema un conflicto más radical²¹ que el simplemente existente entre momentos parciales? ¿No subyace un conflicto aún más esencial? ¿Qué significa el *no* en la temprana fórmula husserliana «lo *no* manifiesto en lo manifiesto» [*Nichterscheinendes im Erscheinenden*], con la que Husserl deseaba expresar la función representativa de la imagen? Consideremos la relación entre imagen y tema desde este último, y así se esperará ante todo²² de la imagen que represente [*verbildliche*] el tema lo más fielmente posible. El propio tema plantea a la imagen, por así decirlo, una exigencia que ésta ha de cumplir: la exigencia de la mayor fidelidad en la representación. A ello corresponde, por parte de quien contempla la imagen, una creencia que quiere (re)conocer el tema en la imagen. Ahora bien, como hemos visto, la capacidad representativa de la imagen nunca puede llegar tan lejos como para reproducir el tema en el sentido de un duplicado. Así pues, la imagen se somete a las directrices del tema, cuya plena realización resulta imposible a priori. Comparada con esta pretensión de ser del tema, la imagen es una *nada*, es «sólo» representación, a lo sumo una copia [*Abbild*]. El conflicto más profundo entre imagen y tema reside pues en que la imagen *per se* nunca puede colmar la exigencia de ser del tema. Simultáneamente, la imagen se sustrae a la captura del tema y constituye su propia espacialidad y temporalidad. ¿No proporciona este conflicto entre tema e imagen un fundamento más originario para la constitución del carácter imaginativo que el conflicto de la imagen con el presente de impresiones [*impressionalen*]

²¹ Husserl señala simplemente un tal conflicto cuando, por ejemplo, destaca que en la actitud estética dirigida al objeto de la imagen el carácter figurativo [*Bildlichkeit*] se sustrae a ambas posibles ataduras de la creencia, concernientes a la cosa-imagen y al tema de la imagen: «por medio de la separación de toda simbolización [tema] y, por otra parte, de la interrupción de cualquier unificación con la posición perceptiva del 'entorno de la imagen', conseguimos una *percepción pura sin posición*» (467).

²² Es decir, en una actitud determinada, sobre cuyo lugar y alcance no puede explicarse aquí más.

Gegenwart], donde ya se presupone siempre un carácter imaginativo? ¿Y no resulta de aquí una fundada objeción contra la interpretación del carácter imaginativo de la imagen física como una modificación de la percepción? ¿No es cierto entonces que la imagen puede oponer a la realidad perceptiva su carácter-de-nada [*Nichts-Charakter*] sólo porque más originariamente se ha sustraído a la captura de creencia [*Glaubenszugriff*] de la exigencia del tema? Más originariamente [*ursprünglicher*]: porque desde un principio se halla referida al tema —al fundarse su carácter imaginativo con referencia al tema que se representa— y de este modo se sustrae a la captura del tema, pues se agota [*verendlicht*] en un aspecto [*Ansicht*] y en una materia espacio-temporal.

Ahora bien, en la medida en que la imagen opone a la realidad su carácter-de-nada ganado en el conflicto con la exigencia del tema y, en el choque con aquélla, se reafirma de nuevo en su carácter de nada, supone una liberación de la exigencia de realidad. Ya la conciencia de imagen no estética lleva consigo en este sentido una liberación tanto de la exigencia de la creencia de ser del tema cuanto de la demanda de la creencia perceptiva; *en este sentido*: que esta liberación no es nada intencionado, sino un «volverse libre» [*Freiwerden*], en el que se sitúa la conciencia que capta la imagen. Como bien observó Husserl, no se trata de una neutralización de posiciones de creencia, sino de un desasirse [*Losgelassenwerden*] en el ser libre [*Frei-sein*] de la posición de creencia. Esta estructura fundamental de la imagen y de su captación es ahora intensificable precisamente con respecto a esta liberación de la posición de creencia, al poder limitarse [*sich verhalten*] la aprehensión a esta liberación. La actitud estética supone una cierta radicalización de este volverse libre, en la medida en que el observador se orienta explícitamente a la imagen y a su ser imaginativo. Se relaciona al no dejar ya que, por la imagen su interés finalice en un tema, en la medida en que la imagen es para él un mero símbolo, y tampoco está volcado en la imagen hasta el punto de que su interés, aún estando fijo en los aspectos de la imagen, la trasciende, porque está dirigido por metas ajenas a la imagen; por el contrario, él se relaciona en la medida en que permite terminar su interés exclusivamente en la imagen: permanece orientado hacia lo que se manifiesta en cuanto tal.

Mas este comportamiento es simultáneamente una nueva posición, en la medida en que el comportamiento siempre es una toma de postura y se corresponde con una nueva conciencia dóxica. Ahora vemos con más claridad que este comportamiento, la creencia estética, es de una clase tal que su sentido consiste sólo en la relación a lo que se refiere. Pero a lo que se refiere es la radicalización de la relación «percepción sin creencia». De esta manera resulta el hecho que parece paradójico de que precisamente por una relación de creencia se puede asegurar una liberación que ocurre de una creencia en cierta perspectiva, llevada ahí a la expresividad. Esta seguridad sólo es posible porque la actitud estética es ciertamente un poner, pero pone algo que ha modificado una posición. Su interés no es para con un objeto, pues

su ser es pretendido de tal modo que nunca lo puede dar una percepción. Sino que en la medida en que ya la conciencia de imagen con su modificación corta a la vez la sucesión de las posibles donaciones perceptivas del objeto, congela (el tema en el como) la sucesión de perspectivas del objeto en una imagen, ofrece el fundamento, que sólo necesita ser «ratificado» por la actitud estética en una atención explícita. La actitud fenomenológica procede de modo semejante: con la actitud estética coincide en un sentido formal no sólo la relación a un cómo, la aparición en cuanto tal, sino que también ella pone, y pone en última instancia algo modificado. En oposición a la actitud estética produce ella misma la efectuación de modificación, que como resultado de la *epojé* fenomenológica es ya el resultado de una atención voluntaria, y en oposición a la actitud estética, la actitud fenomenológica interrumpe la terminación en el mundo de la percepción y en contrapartida convierte en temática la terminación resultante en lo que aparece haciéndolo objeto de reflexión.

Conciencia de imagen, actitud estética y actitud fenomenológica significan tres maneras de interrumpir la terminación en un en sí pretendido. Significa a la vez diversas etapas en relación a un proceso, en el que el acontecer de esta interrupción se intensifica en el sentido de una creciente seguridad, de manera que al final se convierte en teórica. Este proceso se presenta en primer lugar como una sedimentación a-histórica de múltiples casos de aquella interrupción de la vida que termina; pero también remite a una historia, o bien a segmentos de procesos históricos relativamente cerrados, que deberían ser aclarados trascendentalmente, como por ejemplo, en el terreno de la actividad artística. Así se podría mostrar que —mirando a la conciencia de imagen— la desaparición del tema tiene su historia²³ y que las fases de esta desaparición se correlacionan con ciertas disposiciones de intereses.

Sin embargo de un modo abierto la intensificación de la interrupción de la vida que termina no permite nunca ir tan lejos que ya no tenga lugar ninguna posición de creencia en general. En la medida en que el hombre se comporta, ejecuta, también en cuanto fenomenólogo, que toma la vida de la subjetividad trascendental como tema. En este sentido toda *epojé* está determinada impresionalmente. ¿Es entonces en todo caso la misma creencia que acompaña de nuevo a toda liberación de ella? En tales casos no tiene lugar la misma creencia, en la medida en que toda creencia está en relación a la posición que le corresponde. Pero todas las posiciones de creencia tienen en común el estar estructuradas impresionalmente, «formas de exteriorización» de una creencia fundamental, la del mundo, sin que puedan, por otro lado, ser concebidas como partes de la misma creencia del mundo, ni ésta

²³ Puntos de partida para esto en Fritz Kaufmann, *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen*, 1923 (reimpreso en Kaufmann, *Das Reich des Schönen, Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Stuttgart, 1960). La presentación «fenoménico-histórica» de Kaufmann muestra cómo en el transcurso histórico se emancipa del tema la imagen.

añadirse a la suma de aquellas. La creencia del mundo atraviesa a la vez a todas las formas especiales de creencia, en la medida que sus terminaciones suceden sobre el suelo de la terminación de la vida subjetiva en el horizonte universal del mundo. Pero que la estructura de la creencia no se pueda eliminar, significa que el hombre nunca puede desprenderse de la creencia en el mundo²⁴, aunque en todo caso se puede situar en la posición extrema en la que en la actitud trascendental fenomenológica pone delante de sí de manera temática, pero no en operativa, la creencia del mundo.

De esa manera las sedimentaciones de las interrupciones de la vida que termina remiten a los ensayos emprendidos, de efectuar cortes de liberación en la unidad de la creencia en el mundo de modo correlativo a las posiciones de los modos de creencia por las modificaciones de neutralidad o respectivamente, por las efectuaciones de la *epojé*, pero de manera que la unidad de la vida que termina en el mundo sólo se rompe de un modo relativo, relativo a saber a los ejercicios de neutralización²⁵. Ya la imagen de la representación no estética repite en relación al tema la posición de realidad en detalle, en la medida en que la refleja; y en la medida en que la refleja mantienen la terminación en el horizonte del mundo sin darse cuenta, mientras que la imagen de la actitud estética, mediante su renuncia al tema, intensifica esa ruptura. La imaginación se presenta aquí como condición de posibilidad del distanciamiento frente a la «imposición» de las cosas, como por otra parte también posibilitó saltar a la lejanía, cuya trascendencia constituye la efectuación presunta de la creencia en el mundo.

²⁴ Con ello concuerda que, para Husserl, todo acto modalizado representa el «tránsito de una tendencia hacia la decisión» y «finalmente hacia una proposición positiva no modalizada» (583). «Toda toma de posición, toda creencia, toda posición de la dirección cuestionable abandona sólo el fundamento para poder ejecutar nuevas y eventualmente mejores posiciones». Correspondientemente, la teoría está, para Husserl, constantemente motivada por la praxis y posee en ésta su último sentido de finalidad.

²⁵ El que finge «vive en la ficción (...), y en cuanto hace esto no pone ni la realidad efectiva de la experiencia ni el sí mismo y no mezcla las dos cosas conjuntamente» (521).



FUNCIÓN Y SIGNIFICADO DE LA INTENCIONALIDAD DE HORIZONTE

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires

En primer lugar he de expresar mi agradecimiento a las autoridades del Congreso por la honrosa invitación que me permite hablar en esta sesión ante los amigos españoles. En los últimos años se han anudado fuertes lazos entre la Sociedad Española de Fenomenología y la Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica. Estos vínculos permiten afirmar una tradición cuyo origen nos enorgullece. Ortega y Gasset señaló que debía una parte sustancial de su vida a la Argentina. Por su parte, Romero vio en Ortega la expresión de la jefatura espiritual. A partir de estas personalidades fundadoras una tradición fenomenológica recorre con constancia y firmeza el quehacer filosófico en ambas tierras y se ha expresado, entre otras, en las nobles figuras de Fernando Montero y Eugenio Pucciarelli. De un lado y del otro, estos dos maestros alentaron los esfuerzos que llevaron a la constitución de nuestras Sociedades y a la construcción de un entramado de relaciones en torno de un movimiento filosófico al que Don Fernando ha caracterizado como el talante de nuestro siglo. Pues bien, en la estela de esta herencia y en la escala de nuestras posibilidades, procuramos estrechar aún más los nexos.

En el IIª Semana Española de Fenomenología recordé la afirmación de Husserl de que la horizonticidad tiene una «estructura esencial que debe ser desvelada por medio de una interrogación metódica»¹. Me propuse explicar esta estructura recurriendo a una serie de oposiciones fundamentales —unidad-multiplicidad, actualidad-potencialidad, determinación-indeterminación, finitud-infinitud, cercanía-lejanía, familiaridad-extrañeza, etc.— como momentos que permiten una descripción adecuada del fenómeno. Con posterioridad, escuchamos en Buenos Aires la conferencia de Javier San Martín sobre «Estructura y función de la fenomenología de Husserl»², y su estudio me llevó a pensar en la aplicación de un esquema similar al tema de la horizonticidad y su estructura con los resultados que hoy quiero exponer.

¹ Hua. VI, 378. Esta sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Vols. I-XXX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996.

² Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid, UNED, 1994, pp. 139-163.

En relación con la intencionalidad, la conciencia de horizonte tiene una función que exhibe un doble carácter. Por un lado, permite que la donación de sentido sea complementada por una donación de derecho y se prolongue en una transferencia de sentido. Por otro lado, en la forma de un horizonte inicial originario, proporciona una base para los actos intencionales. Este doble papel dentro de la fenomenología trascendental le confiere una peculiar anterioridad y posterioridad respecto de los actos. Es la condición de posibilidad tanto del despertar de la conciencia de un objeto como de la consumación de la validez y el sentido del acto intencional. Asimismo, y con esta connotación hablamos de su significado, la intencionalidad de horizonte permite delimitar el ámbito propio de la fenomenología trascendental frente a otras posiciones fenomenológicas o trascendentales mediante el centramiento en un sujeto y la implicación intencional que le son inherentes. Tal significación o importancia se advierte, por ejemplo, en que la horizonticidad constituye un fundamento para posiciones posthusserlianas que remiten a la excedencia de sentido que le es inherente.

Merece recordarse que la función y el significado que nuestro tema adquiere en el desenvolvimiento de la teoría de la intencionalidad llevó a L. Landgrebe a sostener que la estructura de la conciencia de horizonte es «uno de los grandes descubrimientos de Husserl»³. Su ahondamiento no solo constituye uno de los factores principales en el desarrollo del pensamiento de Husserl, sino que se mantiene en la evolución ulterior de la fenomenología con una unidad de contenido y una primacía tal que E. Levinas ha podido afirmar que «la fenomenología toda, desde Husserl, es la promoción de la idea de *horizonte*»⁴.

A. Función de la intencionalidad de horizonte

1. La validez y el sentido de los actos

Por su estructura de indeterminación, el horizonte posibilita la legitimación racional del conocimiento. Por su estructura de determinación, en el terreno de la fenomenología genética, asume la función de la donación de sentido. Ambos aspectos son bien conocidos y me limitaré a dejarlos consignados en forma sucinta.

1.1. Husserl caracteriza los actos intencionales como operaciones orientadas teleológicamente a alcanzar una objetividad que solo puede encontrarse en el ámbito de la conciencia ya que carece de sentido colocarla fuera de ella como si se tratara de una realidad a la que es necesario acceder con el

³ Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, G. Mohn, 1968, p. 157. Cfr. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. 66.

⁴ Emmanuel Levinas, «Totalité et infini. Essai sur l'extériorité», *Phaenomenologica* 8, La Haye, Martinus Nijhoff, 4ª ed., (1971), 15.

auxilio de un intermediario. Lo que está en cuestión respecto de los actos de conocimiento es «el sentido de su pretensión de validez o de derecho (*Geltungs- oder Rechtsanspruch*), el sentido de la diferenciación entre conocimiento válido y meramente pretendido (...)»⁵. Un objeto alcanza su legitimación racional como efectivo cuando a través de una serie de actos y sus noemata, conectados entre sí porque cada uno se refiere a los demás por medio de intenciones vacías, se mantiene la referencia a él en razón de que esas menciones se cumplen o plenifican por medio de los demás miembros del sistema. Al confirmarse recíprocamente los correlatos noemáticos de los actos perceptivos que apuntan a un objeto según las diversas determinaciones en que se exhibe, entonces adquiere un carácter de derecho y logra su legitimación racional la posición de efectividad que acompaña la intención dirigida a la X vacía como sustrato de las determinaciones. Así, la serie de sentidos noemáticos plenificados en la intuición y solidarios entre sí motiva racionalmente la posición y constituye su fuente de derecho.

En virtud de la horizonticidad, la intencionalidad se encuentra dominada por una remisión a la experiencia ulterior, por una tendencia a la legitimación de lo que, por converger en una coincidencia sintética, se muestra como algo numéricamente idéntico, y a la supresión de lo que no satisface esta exigencia. Tal tendencia significa para ella una «estructura teleológica universal» en el sentido de una orientación hacia la razón o evidencia en tanto darse o poseer originalmente las cosas mismas (*Selbstgebung, Selbsthabe*). Por eso es necesario comprender la evidencia como una operación que se construye sistemáticamente sobre la base de un conjunto de actos, que tiene sus grados de perfección, y cuyo resultado es la verdad. Toda evidencia emerge a través de una inserción, como toda otra operación intencional, en otras operaciones o posibilidades de operación. Husserl señala que «las evidencias son funciones que operan (*fungieren*) en sus contextos intencionales (...)»⁶. Subraya como progreso decisivo de la fenomenología frente a todas las filosofías del pasado el esclarecimiento de la evidencia a través del análisis del nexo entre vacío y plenitud. Y observa que «donde no hay ningún horizonte, donde no hay intenciones vacías, tampoco hay ahí ninguna impleción»⁷.

1.2. El desarrollo de la fenomenología genética, y el ahondamiento de la noción de horizonte, no afectan el núcleo del planteo inicial acerca de la donación de derecho. Mientras que la fenomenología estática pone de manifiesto lo que está presupuesto desde el punto de vista de la validez, la fenomenología genética revela lo que está presupuesto desde el punto de vista temporal. Por tanto, el concepto de origen (*Ursprung*) tiene el sentido de un punto de partida tanto para la validez en cuyo caso se sustenta en la

⁵ Hua. II, 25.

⁶ Hua. XVII, 291.

⁷ Hua. XI, 67. Véase nuestro trabajo «Conciencia de horizonte y legitimación racional», *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 20, (1985), 87-110.

experiencia presente, como para la génesis en cuyo caso se sustenta en el horizonte de pasado. La subsistencia de ambos tipos de análisis permite a Husserl hablar de «el doble rostro de la fenomenología»⁸.

Ahora bien, el desarrollo de la noción de horizonte en la fenomenología genética permite reelaborar las nociones fenomenológicas fundamentales y amplía el esquema primario de la investigación fenomenológica. Y está acompañado por una transformación en la terminología. Más que de conciencia, actos y polo de los actos, Husserl tiende a hablar de subjetividad trascendental, operaciones o efectuaciones (*Leistungen*) intencionales, y de una vida e historia del yo que configura una mónada individualizada y distinta de los otros yoes⁹. El yo deja de ser un mero polo vacío porque es examinado como sustrato de habitualidades, mientras que el objeto constituido ya no se limita a lo que le corresponde como mera individualidad sino que aparece en medio de un sistema de referencias determinadas que le confieren una configuración típica que se extiende a sus relaciones con el mundo circundante. Así, la correlación entre el sujeto y el objeto se convierte en un paralelismo entre el horizonte de capacidades potenciales adquiridas por el primero a lo largo de la historia de su vida y el conglomerado de tipos empíricos que organizan los horizontes interno y externo del segundo. La génesis del yo tiene su correlato en la génesis del mundo circundante, y la consecuencia de este nuevo punto de vista es que la conciencia de algo no solo va más allá de sí misma de un modo indeterminado sino que implica una estructura previa de determinación o anticipación. Por eso la donación de sentido se transforma en una trasposición o transferencia de sentidos ya adquiridos a la situación actual de experiencia.

2. *La base de los actos: el fluir originario y el horizonte inicial originario*

La horizonticidad configura un ámbito previo a partir del cual se produce el distingo entre sujeto y objeto por medio de las operaciones de dar sentido. Es importante advertir que la constitución de un mundo diferenciado tiene un doble sentido porque la remisión a lo primigenio no solo tiene lugar en cada presente en razón de que el curso indiferenciado subyace a las sensaciones y actos que se articulan en él, sino que implica también una referencia a la historia pasada del yo. La indagación retrospectiva que tiene lugar en el marco de un mundo ya adquirido a fin de poner de relieve las funciones constituyentes de la subjetividad, difiere de aquella que ha de esclarecer el protohorizonte inicial de la génesis. Husserl contrapone las dos investiga-

⁸ *Hua*. XV, 617. Cfr. Nam-In Lee, «Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte», *Phaenomenologica* 128, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, (1993), 17-30.

⁹ Cfr. Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1987, p. 175.

ciones: «Respecto de la primigeneidad (*Urtümlichkeit*) se ha de distinguir naturalmente la primigeneidad de mí, del que pregunta retrospectivamente a partir del mundo constituido, de mí, del yo maduro que toma conciencia de sí mismo, y la primigeneidad que, mediante una ulterior pregunta retrospectiva y mediante el desvelamiento de la génesis, es primigeneidad reconstruida, primigeneidad del «comienzo» de la génesis constitutiva»¹⁰.

2.1. El primer tipo de indagación significa que el yo de los actos y las habitualidades es lo que es en el fluir y presupone el protoyo que le es inherente. Los objetos diferenciados suponen un contenido sensible hacia el cual se vuelve el yo para aprehenderlos, pero este contenido no puede ser un elemento último porque responde a una configuración a través de síntesis que en última instancia son temporales con su «origen en el fluir primigenio del presente viviente»¹¹. De lo configurado o diferenciado en ellas se debe distinguir lo configurante o diferenciante, que, por no estar sujeto a una configuración, es un origen absoluto e indiferenciado. De un lado está el contenido que se constituye y del otro el curso constituyente centrado en el proto-yo como instancia que está fuera de lo constituido porque instituye el marco dentro del cual aparecen las diferenciaciones.

En el Manuscrito C 17 IV, Husserl trata el tema de la «intencionalidad del curso», es decir, una «conciencia de» que no tiene el carácter de los actos de conciencia que se constituyen como unidades en el curso. El problema que enfrenta es el de la diferencia entre la conciencia de los objetos trascendentes y la conciencia del curso y sus unidades inmanentes. Es la pregunta por la naturaleza de «el curso y su ‘intencionalidad pasiva’, la temporalización pasiva de un ‘pre’-tiempo y un pre-ser (...)»¹². Husserl indica que «he llegado al convencimiento de que no hay una intencionalidad de dos clases en sentido propio (*daß es nicht zweierlei Intentionalität im eigentlichen Sinne gibt*), y por consiguiente ninguna pre-temporalización en sentido propio»¹³. Los dos tipos diferentes de intencionalidad aquí mencionados son la intencionalidad de los actos y la intencionalidad del curso, y no la «doble intencionalidad»¹⁴ de las «Lecciones sobre el tiempo», es decir, la protointencionalidad orientada a la vez hacia la constitución de los objetos inmanentes en tanto transversal y del curso mismo en tanto longitudinal. Justamente esta doble intencionalidad es la que se pone en conjunto en cuestión en tanto intencionalidad del curso frente a la de los actos. En otro Manuscrito, y respecto de la intencionalidad de la retención, Husserl pregunta: «¿Es propiamente una intencionalidad? Tengo ciertamente un constante entramado

¹⁰ Ms. C 13 III, 7. Los manuscritos de Husserl se citan según la transcripción del Archivo Husserl. Expreso mi agradecimiento al Director del Archivo Husserl de Lovaina, Prof. Dr. Samuel IJsseling, por el permiso para citar manuscritos no publicados de Husserl.

¹¹ Ms. C 2 I, 6.

¹² Ms. C 17 IV, 1.

¹³ *Ibid.*, p. 5. Al respecto, Husserl se pregunta: «¿Pero no es esto apariencia, esta intencionalidad de dos clases (*zweierlei Intentionalität*) (...)?» (Ms. C 7 I, 21).

¹⁴ Hua. X, 80.

(*Ineinander*) de la modificación del de-de-de, etc., pero falta la auténtica intención»¹⁵. Hemos llegado, pues, a un nivel en el que hay entramado e implicación, es decir, horizonticidad pero no intencionalidad. Se puede hablar de una horizonticidad que es inherente al fluir y preintencional en el sentido de que antecede a la intencionalidad en el sentido estricto de los actos. Este es un caso en que la horizonticidad subsiste cuando desaparece el sentido fuerte de «conciencia de».

2.2. Un segundo caso concierne al análisis genético. En un manuscrito sobre «El problema del acto», Husserl escribe: «La pregunta retrospectiva conduce al problema fundamental de la formación del concepto 'horizonte'»¹⁶. Y añade: «(...) mostrar sistemáticamente y explicitar la estructura de horizonte, es la inmensa tarea de la fenomenología que pregunta retrospectivamente»¹⁷. Este análisis genético de la intencionalidad de horizonte llega en última instancia, como base subyacente para la constitución del mundo, a un horizonte inicial originario que depende de una masa hereditaria, y, sin incluir ninguna referencia determinada, contiene latente el horizonte del mundo. A fin de caracterizar este ámbito, es necesaria una interrogación retrospectiva de nivel en nivel por los diferentes estratos en los que se ha organizado la conciencia de horizonte. El análisis genético desvela un desarrollo paralelo del mundo y el yo, y llega al nivel inferior de una hyle primera y del emerger de un yo que se vuelve hacia ella en un primer acto. Nos encontramos en este retroceso ante una constitución instintiva del mundo que se orienta en un nivel preyoico hacia una naturaleza y una intersubjetividad primigenias. Sobre este fundamento será posible luego una percepción objetiva de la naturaleza y una empatía de otros sujetos. A partir del nivel primigenio se despliegan niveles superiores de constitución en que la naturaleza como núcleo del mundo queda revestida de sentidos personales: «El mundo mismo tiene, pues, 'infancia' y crece hasta convertirse en un mundo maduro (...)»¹⁸.

A fin de rastrear la marcha de la constitución desde los comienzos, Husserl propone un «método de la reconstrucción» al que expone en los siguientes términos: «En la pregunta retrospectiva genética construimos como comienzo el aún carente de mundo pre-campo y pre-yo (*das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich*), que ya es centro, pero aún no 'persona' (...). Y añade que podemos considerar «cómo se tendría que construir un comienzo genético, que en todo caso traería ya hyle y sentir; pero también un polo-yo como polo de afección y acción»¹⁹. Y en relación con este horizonte inicial, Husserl procura analizar el proceso de formación de las unidades objetivas.

¹⁵ Ms. C 7 I, p. 24. Husserl afirma que «la conciencia temporalizante más originaria (...) es una conciencia impropia, no es 'ninguna' intención», y se refiere al «problema de esta impropiedad», y a «por qué es incluida bajo el rubro de 'conciencia de'» (Ms. C 6, 8).

¹⁶ Ms. B III 9, 69b.

¹⁷ *Ibid.*, 79 b.

¹⁸ Ms. C 3 V, 8. Cfr. Hua. XV, 604.

¹⁹ Ms. C 16 V, 18-19. Cfr. Hua. XV, 608-609.

El retroceso en la historia del yo muestra que un mundo diferenciado deja de ser perceptible porque las objetividades se desvanecen y desaparecen del campo visual en forma progresiva, y las percepciones se disuelven en sensaciones indiferenciadas: «Regresivamente retrocedemos, pues, paso a paso a una constitución inferior de unidades como pre-existentes (al universo de lo pre-existente) (...)»²⁰. Una vez más se presenta un nivel en el que hay horizonticidad pero no intencionalidad en el sentido estricto de los actos porque «nos encontramos con la protoafección de no objetos»²¹. Además, importa para nuestras consideraciones ulteriores que toda afección sensible se asocia con un sentir o protosentir (*Urgefühl*), y, como este nivel primigenio de la experiencia se caracteriza por la indiferenciación porque no ha surgido aún la intencionalidad, los sentires se unifican en un «sentir total» (*Gesamtgefühl*)²².

3. La hyle primigenia

Una faceta del protohorizonte se relaciona con la hyle primigenia y conduce a investigar la relación entre la pregunta retrospectiva con la cuestión de la preexistencia de la naturaleza como un *factum* del que la conciencia no puede dar cuenta.

3.1. La indagación de la protohorizonticidad adquiere una connotación especial porque inicia el camino hacia la consideración de otra dimensión de la naturaleza más allá de su condición de objeto de la percepción. El problema es el de hasta dónde se puede llegar en una desconstrucción del conocimiento del mundo, esto es, en un «desmontaje (*Abbau*) de los horizontes»²³. En la medida en que es posible tomar conciencia retrospectivamente, nos encontramos siempre ya con cosas singulares y un mundo circundante en el modo del horizonte, es decir, un horizonte de lo conocido y lo desconocido. Husserl indaga si es posible llegar a «un horizonte absolutamente desconocido», y deja planteado el siguiente interrogante: «¿Cómo conduce el interés regresivo de la pregunta retrospectiva tan lejos que se alcanza el comienzo concreto para el cuestionamiento progresivo?»²⁴.

Cuando se ocupa del horizonte originario en relación con la constitución de una protonaturaleza hylética, Husserl no llega retrospectivamente más allá de la naturaleza como instancia constituida. Husserl pone énfasis en que no se puede empezar en otra cosa que no sea la experiencia: «No se da propiamente un antes-de-toda-experiencia (*Vor aller Erfahrung*)»²⁵. Pero sus aclaraciones despiertan preguntas que él por principio no puede tomar en

²⁰ Ms. C 10, 6-7.

²¹ Ms. C 16 IV, 23.

²² Ms. E III 9, 16b.

²³ Ms. A VII 12, 8.

²⁴ Ms. B III 9, 69ab.

²⁵ Hua. XIV, 333.

consideración porque no quiere exponerse al peligro de reemplazar los datos de la experiencia por substrucciones de una consideración externa. Retrocede a un nivel preobjetivo, y a la vez se acerca al descubrimiento de una relación primordial con la naturaleza, pero se detiene en el camino, como afirma Merleau-Ponty, a causa del peligro de una recaída en el naturalismo²⁶.

La fenomenología genética posthusserliana ha negado igualmente que la naturaleza tenga por sí misma la fuerza para venir sobre nosotros. Así, según Landgrebe, la sensación no puede ser considerada como un *factum* último en el que se revela un mundo preexistente que nos afecta desde afuera sino como el resultado de síntesis que remiten exclusivamente al yo. De manera que la hyle no tiene su fundamento en algo extraño, el mundo se configura progresivamente en la inmanencia de la subjetividad absoluta, y la constitución en su estrato básico puede concebirse como creación. En consecuencia, el curso primigenio de la vida trascendental debe ser entendido no meramente como una condición necesaria de posibilidad sino también como un fundamento suficiente para lo dado. El desvelamiento de las síntesis que hacen posible el dato hylético a la vez lo hacen comprensible sin residuo. De ahí que el curso deba ser considerado como un «fundamento sin fundamento» (*grundloser Grund*)²⁷.

No obstante, no ha dejado de plantearse la cuestión de los límites de una investigación constitutivo-genética. E. Ströker no ha querido asimilar la constitución con una creación porque entiende que la corporalidad debe ser considerada no solo en su función de ámbito de la experiencia cinestésica sino también como una organización de la que no se puede disponer. Esto significa que condiciona el carácter de los datos hyléticos más allá de la mera motivación por sus movimientos. De suerte que es necesario reconocer que la constitución está sujeta a un *factum* predado que no puede aclarar, y que, por tanto, la cuestión del «de dónde» no cae dentro del ámbito de competencia de la fenomenología trascendental. El yo se encuentra con datos impresionales que contienen un componente irreducible a las operaciones discernibles en el sujeto, y con una determinada organización corporal que permite tener una experiencia de ellos, es decir, con funciones de la corporalidad que deben participar en sus operaciones dadoras de sentido y que no pueden ser explicadas en términos fenomenológicos. Por consiguiente, el examen de la constitución trascendental se encuentra ante «un resto analíticamente insoluble»²⁸.

3.2. Planteada así la necesidad de dar cuenta del contraste entre un fundamento sin fundamento y un resto insoluble que se sustrae a sus operaciones, podemos recordar que Merleau-Ponty procuró entrecruzar la interrogación retrospectiva de la fenomenología genética con el despliegue pro-

²⁶ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, «Husserl et la notion de Nature», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70/3, 1965, p. 268.

²⁷ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 85.

²⁸ Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, p. 73.

gresivo de la dialéctica hegeliana del espíritu subjetivo. Según Hegel, una posición trascendental debe ser considerada como un punto de vista que concibe el espíritu tan solo como conciencia. El espíritu emerge en aquel momento en que el despliegue de la naturaleza, tras haber superado su exterioridad en el organismo viviente, pasa a la interioridad de la subjetividad y se realiza como alma sintiente. Hemos mostrado cómo para Husserl la indiferenciación del horizonte inicial originario se asocia del lado subjetivo con un sentir total en función del cual se podrán destacar unidades hyléticas. Según Hegel, una innumerable cantidad de relaciones entre el alma y la naturaleza subyacen bajo el difuso material del sentir de modo que las fuentes de su vida permanecen encubiertas. Aun cuando se encuentra por debajo del umbral de la captación explícita, estos nexos implican una riqueza infinita de contenido. Y por esta relación con el todo de la naturaleza, concebida como un macrocosmos cuya influencia es sentida de un modo diferente a través de las cualidades y alteraciones del organismo, cada alma debe ser considerada como «el microcosmos en el que la naturaleza se concentra y de ese modo supera su exterioridad»²⁹. El alma no se encuentra en una relación de compresencia con la naturaleza porque una y otra constituyen fases en un despliegue. A través del sentir, alcanza una captación no objetiva de la totalidad que ella es en cuanto no hay para ella nada exterior. Tiene un contenido en el cual no se ha separado aún lo subjetivo de lo objetivo, y a través del cual se siente a sí misma como una totalidad y universalidad subjetiva. Como primer estadio del espíritu, no es aún una conciencia de objetos porque los modos en que es afectada por el medio natural no son para ella el resultado de una exterioridad. Y solo se eleva al estadio de la conciencia cuando experimenta la escisión en los dos lados del sujeto y el objeto al cerrarse sobre sí misma y dejar fuera como exterioridad el conjunto de sus cualidades naturales. La conciencia se enfrenta con un objeto que en el estadio previo pertenece al alma como un componente que aún no se ha separado de ella. En esta escala de formas, la explicitación del mundo objetivo solo es posible sobre la base del sentir y el contenido de las sensaciones incluidas ahí en una interioridad indiferenciada.

3.3. Hemos examinado dos tendencias. El avance progresivo de la dialéctica alcanza el estadio de la conciencia trascendental, esto es, el punto de partida del camino regresivo de la fenomenología. En la dirección contraria, este retroceso alcanza un curso primigenio dentro de una dimensión preyoica, esto es, una situación que se asemeja a aquella descrita por Hegel como sentir del alma. Merleau-Ponty ha tenido en cuenta esta convergencia de la pregunta retrospectiva y el cuestionamiento progresivo, y ha establecido un nexo entre ellos. Por un lado, afirma que «el comportamiento superior guarda

²⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 391 Zusatz. Sobre el entrecruzamiento de la interrogación regresiva con el despliegue progresivo de la dialéctica, véase nuestro trabajo «Nature and the 'Primal Horizon'», en *Analecta Husserliana*, Vol. XXXIV, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 97-112.

en la profundidad presente de su existencia las dialécticas subordinadas, desde la del sistema físico y sus condiciones topográficas hasta la del organismo y su 'medio'³⁰. Por otro lado, recuerda que la naturaleza no es otra cosa que la conciencia de la naturaleza en el sentido de que órdenes o estructuras son formaciones de sentido para un dominio al que se revelan como tales. Nos enfrentamos aquí con una situación ambigua en que la historia de la que emerge la conciencia es un espectáculo que ella misma se da. Se debe reconocer que «el devenir histórico que la ha preparado no es *antes* de ella sino *para* ella (...)»³¹. En suma: la doble condición de la conciencia como resultado de una historia y medio a través del cual se conoce ese proceso tiene un reverso en su doble condición de la naturaleza como objetividad que la percepción manifiesta y momento de la historia de la conciencia. Sobre las consecuencias de esto hemos de retornar más adelante.

B. Significado de la intencionalidad de horizonte

Al hablar del significado de la intencionalidad de horizonte tenemos en cuenta la relevancia que adquiere en virtud de algunos rasgos distintivos. Por un lado, consideramos el centramiento de los horizontes en la subjetividad y la noción de implicación o entramado (*Ineinander*) para la caracterización de la fenomenología trascendental. Por otro lado, examinamos la excedencia (*Überschuß*) inherente a los horizontes como fundamento para una meditación metafísica.

4. Fenomenología y trascendentalidad: la implicación intencional

Así como el horizonte inicial originario nos proporciona a través de sus implicaciones un motivo para tratar la preexistencia de la naturaleza, la horizonticidad consolidada aporta razones para afirmar la primacía de la conciencia y un centramiento en torno de ella. Y a través de la noción de implicación intencional establece el terreno propio para la reflexión trascendental.

4.1. Una primera vertiente hacia la cual puede orientarse el análisis del significado de la intencionalidad de horizonte responde al hecho de que el horizonte es siempre para alguien, es decir, perspectiva para un punto de vista. De manera que está coimplicada la referencia a un sujeto individual. En los estratos más elementales se trata de una subjetividad corporal, que,

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, PUF, 1942, p. 224. «El cuerpo en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituidos, el suelo dialéctico adquirido sobre el cual se opera una puesta en forma superior, y el alma es el sentido que se establece entonces» (*Ibid.*, p. 291).

³¹ *Ibid.*, p. 222.

a través de sus movimientos comienza a esbozar el mundo correlativo como horizonte universal. Cuestionar de un modo absoluto el carácter centralizador del sujeto, y la primacía que de ese modo adquiere, significa pasar por alto los modos en que la horizonticidad remite a una instancia semejante. Recordemos la afirmación de Husserl de que «sujeto es solo otra palabra para el *centramiento* que tiene toda vida como vida del yo y por ende viviendo para vivenciar algo, para tener algo consciente (...)»³².

En lo que atañe al presente, el despliegue de los horizontes nos remite a la subjetividad como un *centro de manifestación*. Nos muestra que su explicación no solo requiere un análisis noemático orientado hacia la revelación de los múltiples aspectos del mundo sino una indagación noética dirigida a las múltiples operaciones del sujeto. A medida que se descubren maneras de darse del lado del objeto, otros modos de conciencia y capacidades actualizables se disciernen del lado del sujeto. La horizonticidad contribuye a poner de relieve al sujeto —según una expresión que se ha tornado corriente en la literatura fenomenológica— como un «dativo de manifestación»³³, porque sus perspectivas se correlacionan con las orientaciones de este. Y no solo es un centro de manifestación del mundo sino un centro de autorrevelación en virtud de la autopercepción posibilitada por el entramado de implicaciones inherente al curso temporal.

Asimismo, según hemos indicado, el horizonte hace posible una validación inmanente de los objetos, lo cual permite a su vez asignar una autosuficiencia a la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo. Como esto solo puede acontecer en un curso individualizado de experiencia se advierte que esta función de la horizonticidad tiene el significado de poner de relieve un *centro de legitimación*. Porque la validación en la conciencia de un carácter de ser atañe a un «sujeto de efectuación» (*Vollzugssubjekt*), esto es, a «el último yo de toda la vida de la conciencia como una vida que siempre da, mantiene y conserva en ejecución vigencias (...)»³⁴.

En lo que concierne al futuro, el horizonte funda la posibilidad de la apertura para nuevas experiencias y para la responsabilidad del sujeto por ellas. Posibilita una libertad respecto de las situaciones mundanas por medio de la anticipación protencional. De este modo permite la actualización del horizonte práctico-cinestésico y la vuelta reflexiva del sujeto sobre sí mismo como actividades que solo él puede realizar en su unicidad e indeclinabilidad personal. De suerte que el horizonte contribuye a revelar el sujeto como *centro de espontaneidad*. Por último, en lo que toca al pasado, la horizonticidad implica un trasfondo de experiencias y convicciones sedimentadas que separa a cada sujeto de los demás a través de un estilo que no puede ser

³² Ms. C 3 III, 1.

³³ Thomas Prüfer, «An Outline of Some Husserlian Distinctions and Strategies, especially in 'The Crisis'», *Phänomenologische Forschungen* 1. *Phänomenologie heute. Grundlagen- und Methodenprobleme*, Freiburg/München, Karl Alber, 1975, p. 102.

³⁴ Hua. XXVII, 203.

intercambiado porque responde a la historia de cada uno. Así, el sujeto es también un *centro de historización* en tanto es «el lugar viviente de todo mundo ya válido para mí, y válido como herencia de mi tradición interna, a partir de mi propio pasado efectuante (*leistend*)»³⁵.

4.2. Como consecuencia de este centramiento y de la implicación intencional, la horizonticidad tiene un significado fundamental para determinar el ámbito de la fenomenología trascendental frente a otras posiciones fenomenológicas o trascendentales. Por un lado, en una filosofía fenomenológica no trascendental, como la del último Merleau-Ponty, la horizonticidad es asociada con el tratamiento de un nuevo tipo de ser, que, como afirmación de una dimensión metaintencional, habría de converger con lo irreflexivo, es decir, sustraerse a las distinciones establecidas por la reflexión. Por otro lado, en la pragmática trascendental, o en la teoría de los argumentos trascendentales, la reflexión tiene como tarea descubrir regresivamente principios de validez, en lugar de explicitar la validez que emerge de la experiencia, de manera que se sustrae a la base establecida por la horizonticidad. Una horizonticidad sin reflexión en la fenomenología no trascendental —es decir, sin su natural prolongación—, y una reflexión sin horizonticidad en la filosofía trascendental no fenomenológica —es decir, sin su fundamento necesario—, escapan al equilibrio establecido por la fenomenología trascendental entre la explicitación reflexiva y la implicación intencional³⁶.

4.21. La fenomenología trascendental muestra que la horizonticidad contiene ya en sí una reflexividad implícita a través del fenómeno de la implicación y la modificación intencional. Y la reflexión es una modificación intencional que puede ser experimentada por toda conciencia. Esto enlaza la reflexión con las otras formas de modificación intencional, y establece un sentido amplio y un sentido estricto de reflexión. Porque toda conciencia modificada contiene una referencia al modo originario que está implícito en ella, y, por tanto, puede considerarse como una conciencia «reflexiva» en un uso amplio del término. Husserl encuentra en la transformación retencional y formación protencional, junto con las rememoraciones y esperas, «la *'reflexividad' de la vida de la conciencia*, reflexividad que se encuentra en la esencia de la intencionalidad, que se desarrolla en innumerables figuras, y se reitera en niveles y de un modo continuo»³⁷.

Todo lo que tiene el carácter de una modificación intencional es un modo reflexivo en este sentido lato y previo al habitual del yo que se vuelve perceptivamente sobre sí mismo. En la retención o recuerdo primario se refleja la protoimpresión anterior, y en la rememoración o recuerdo secundario se refleja la totalidad de una percepción anterior, del mismo modo que

³⁵ Hua. XV, 209.

³⁶ Sobre esta cuestión, véase nuestro trabajo «Horizonticidad y trascendentalidad», en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1993, pp. 123-147.

³⁷ Hua. XV, 543.

en la reflexión en sentido estricto se refleja un acto de conciencia. Puesto que el estudio de la «modificación reflexiva» se encuentra en un «necesario entrelazamiento» con el examen de las «modificaciones primarias», Husserl propone como tarea de la fenomenología «investigar sistemáticamente todas las modificaciones de vivencias que caen bajo el título ‘reflexión’ en conexión con todas las modificaciones con las cuales ellas se encuentran en una relación esencial y que ellas *presuponen*»³⁸. De manera que la horizonticidad conduce a la reflexión a través de los fenómenos primigenios de reflexividad.

4.22. Por otro lado, la reflexión trascendental se enfrenta con pretensiones de validez que están planteadas por la horizonticidad antes de la reflexión-argumentación de modo que se traza un límite a la absolutización del lenguaje y la comunidad de comunicación en el examen de las condiciones de validez. En relación con la horizonticidad, Husserl habla de «modos singulares subjetivos de presentación del ser de la comunidad»³⁹. Es importante subrayar que los sujetos no pueden confundirse o fusionarse al punto de producir una comunicación total o perfecta porque en este proceso no subsistirían cada uno como yo y otro —lo cual exige el delineamiento de una perspectiva singular—, y entonces quedaría eliminada la posibilidad misma de la comunicación. Las situaciones vividas por mí y las situaciones vividas por otros no pueden superponerse completamente porque para cada subjetividad son o bien situaciones presentadas o bien situaciones indirectamente aprehendidas o presentificadas. Por eso afirma Merleau-Ponty que hay un solipsisimo vivido que no puede ser superado⁴⁰.

5. Fenomenología y metafísica: la excedencia

La horizonticidad revela una excedencia de posibilidades que sustenta toda explicitación del mundo, y que no puede ser agotada por ningún desvelamiento. Esta reserva de sentido ha sido tema de la fenomenología post-husserliana en los tres planos de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad cuando tematiza un reverso de los fenómenos, una subordinación de los fenómenos a otro orden, y una dependencia de los fenómenos respecto de una fenomenalización originaria.

5.1. En lo que atañe a la naturaleza, Husserl ha tenido en cuenta sus «muy diferentes significados» y su «notable articulación»⁴¹, a la vez que puso de relieve su condición de «núcleo primordial», «naturaleza-suelo» (*Naturboden*) o «suelo de ser» (*Seinsboden*)⁴². Además, desde el punto de vista de la experiencia de ella, se ha referido a una «protonaturaleza hylética»⁴³, y,

³⁸ Hua. III/1, 166-68.

³⁹ Hua. XV, 479.

⁴⁰ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 411.

⁴¹ Hua. IX, 401; XIII, 439.

⁴² Ms. C 6, 6; Ms. A VII 3, 8a; Ms. A V 14, 9.

⁴³ Ms. B III 9, 67a.

respecto del sujeto de esta experiencia, ha afirmado que «yo como yo trascendental me encuentro en una cierta coincidencia de identidad (*eine gewisse Identitätsdeckung*) conmigo en tanto hombre naturalmente humano (...)»⁴⁴.

5.11. Por este camino Merleau-Ponty describe la naturaleza como un «horizonte del que estamos ya bien lejos», y subraya «la preexistencia del ser natural, siempre ya ahí, que es el problema mismo de la filosofía de la naturaleza»⁴⁵. Tal facticidad de la naturaleza implica en la profundidad de cada presente una dimensión que está más allá del alcance de nuestras rememoraciones, de suerte que se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla, se muestra como un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros, y solo puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. La naturaleza se nos muestra como «lo que resiste en nosotros a la fenomenología», esto es, lo que se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Representa la «no-fenomenología», que, sin embargo, «no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella»⁴⁶. Con referencia a esta situación, Merleau-Ponty observa que la naturaleza no es solo un objeto que está frente a la conciencia en el conocimiento sino esta «implicación de lo inmemorial en el presente», esto es, «un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido poco a poco puestos hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales»⁴⁷.

Merleau-Ponty estima que esta relación de pertenencia recíproca entre el hombre y la naturaleza ha sido vislumbrada por Husserl con la noción de *Ineinander*, y debe ser descrita como el proceso en virtud del cual la naturaleza nos domina en la medida en que la aprehendemos, e inversamente, tomamos posesión de ella en el conocimiento en la medida en que se adueña de nosotros. Nos recuerda que Husserl mismo se ha referido, en *Ideas II* a las relaciones recíprocas entre la naturaleza, el cuerpo y el alma, y sobre esta base considera que «el cuerpo humano (y no la 'conciencia') (...) debe aparecer como aquel que percibe la naturaleza de la que es también el habitante»⁴⁸.

5.12. El tema de la naturaleza es central hoy en la fenomenología estructural de Heinrich Rombach. Ella se presenta como la teoría de la fuerza interior y oculta de autoelevación y autotrascendencia que opera constantemente y permite que la marcha total (*Gesamtgang*) de la naturaleza sea un avance emergente (*Hervorgang*) en virtud de una intencionalidad inherente

⁴⁴ Ms. B III 11, 24. Husserl no ha dejado de subrayar las dificultades de esta cuestión: «La relación del yo trascendental y el yo humano, ¿no es acaso un problema muy oscuro?» (Ms. K III 10, 7b).

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, pp. 110-11. Cfr. «Husserl et la notion de Nature», p. 257.

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 225-27

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 94. Cfr. p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*, 176.

a las cosas mismas. Estas se trascienden a sí mismas porque el todo está presente en ellas y permite que incluyan más que el contenido de su propio ser. El análisis intencional de Husserl es aplicado a un nuevo nivel de modo que no se trata ya de examinar las menciones o intenciones inherentes al sujeto sino las menciones que se encuentran en las cosas en el sentido de una tendencia al despliegue y la elevación. Así, el mundo es más que un compuesto de cosas finitas y de ninguna manera debe ser entendido como la totalidad de los hechos que determina lo que es el caso porque de este modo se pasan por alto las fuerzas de autotrascendencia que operan en las cosas. Este proceso es solidario con una concreatividad entre el hombre y la naturaleza o sus congéneres a través de una génesis de estructuras. La realidad es creadora y pone algo a partir de sí misma de modo que el hombre puede aprovechar las fuerzas que ella aporta y obtener más de lo anticipado en sus proyectos. Por medio de un «encuentro concreativo», las fuerzas de la naturaleza «son estimuladas y obligadas a la liberación de las fuerzas de autotrascendencia, y de ese modo justamente producen un 'avance' (*Hervorgang*)»⁴⁹.

5.2. En lo que toca a la intersubjetividad, en relación con el «horizonte del amor» y el «ser entregado a otro (*Hingegebensein an den Anderen*)»⁵⁰, Husserl distingue una forma de impatía cuyo rasgo distintivo reside en una asimilación a la alteridad: «La endopatía en cuanto tal admite una doble modalidad (*läßt eine doppelte Weise zu*), tener frente al otro, comprendiéndolo como otro, pero tenerlo objetivamente, y vivir, co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse en el otro, desvanecerse en su ser (*in seinem Sein aufgehen*) (...) pero obrando no a partir de mi propia otra necesidad vital sino a partir de la suya. Esta es recogida en la mía, como en general en toda auténtica solicitud (*Fürsorge*). Esta exige en tanto auténtica siempre el abandonarse al otro (*das sich in der Anderen Hineinversenken*), el vivir en él como en el auto-olvido, y así en este 'recubrimiento' experimentar sus exigencias vitales —en la impatía»⁵¹. Dejar fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés es la condición para atenerse al interés del otro hasta el grado de una actitud consciente y activa de sacrificio en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del otro y decidirse por ellas. Este aspecto positivo del amor ético consiste en la vida en el otro como culminación del amor al prójimo de modo tal que el horizonte de su vida se convierte en mi horizonte total. Resulta evidente que la segunda manera en que opera la impatía nada tiene que ver con la determinación no recíproca de lo extraño por lo propio, o de lo otro por lo mismo. Así, la idea de una responsabilidad en la cual nadie puede ser reemplazado no es ajena al amor ético de Husserl en su doble vertiente de olvido de sí mismo y vida en el otro.

⁴⁹ Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie. 'Der menschliche Mensch'*, Freiburg/München, Karl Alber, 1987, p. 128.

⁵⁰ Ms. E III 9, p. 33b.

⁵¹ *Ibid.*, p. 34 ab.

Este aspecto de excedencia en el horizonte intersubjetivo es el que ha ahondado Levinas con la reserva de que no retiene el concepto de lo trascendental sino la noción de análisis intencional. Si bien no se ajusta a toda la metodología husserliana porque no lleva a cabo la reducción según las reglas clásicas, considera que su indagación filosófica es fenomenología. Husserl ha introducido una novedad que queda como una adquisición permanente. Se trata de la explicitación de dimensiones de sentido siempre nuevas que resultan esenciales para el sentido del tema del cual se ha partido porque el acceso a ellas «nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados y con los cuales lo que se muestra ya no tiene el sentido que tenía cuando estábamos directamente dirigidos a él». Y Levinas añade: «A partir de la tematización de lo humano se abren dimensiones nuevas, esenciales al sentido pensado. Todos aquellos que piensan así y buscan estas dimensiones para encontrar este sentido hacen fenomenología»⁵². En las páginas finales de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* escribe: «Nuestros análisis reivindican el espíritu de la fenomenología husserliana (...). Nuestra presentación de nociones (...) permanece fiel al análisis intencional en la medida en que este significa la restitución de las nociones al horizonte de su *apparaître*, horizonte desconocido, olvidado o desplazado en la ostensión del objeto (...)»⁵³.

5.3. Respecto de la interioridad, sabemos que Husserl llega a una situación en que nos embarga un «sentir total» y no hay exterioridad porque el acto intencional no se ha constituido. Tal ámbito anticipan la fenomenología no intencional propuesta por Michel Henry⁵⁴.

Este pensador procura reinscribir la intencionalidad, y con ella la horizontalidad desarrollada, en un fundamento más antiguo que ella. Porque la intencionalidad debe reconocer una instancia no intencional como su condición de posibilidad, es decir, como una excedencia situada en su origen. Se trata de la vida que se experimenta a sí misma sin limitaciones en la afectividad más allá de la escisión y separación inherentes al mundo y el tiempo. Henry sostiene que la vida es acósmica y eterna porque la pertenencia al mundo excluye su interioridad, y los éxtasis temporales introducen en ella

⁵² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, p. 140. En otro texto vuelve sobre la cuestión de lo que es hacer fenomenología en estos términos: «Es sobre todo investigar y recordar, en los horizontes que se abren en torno de las primeras 'intenciones' del dato abstracto, la intriga humana —o interhumana— que es la concretitud de su impensado (...) Tal vez sea ella también la vía de retorno de la sabiduría del cielo sobre la tierra» (Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 28).

⁵³ Emmanuel Levinas, «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», *Phaenomenologica* 54, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 230-231. De ahí que ocupe una posición central en su pensamiento el intento de responder a la pregunta acerca de si en la significación del uno-para-otro se escucha «una voz que proviene de horizontes al menos tan vastos como aquellos en que se sitúa la ontología» (*Ibid.*, p. 178).

⁵⁴ Michel Henry, «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», en Dominique Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, París, Vrin, 1995, pp. 383-397.

la muerte. Una vida en el pasado y el futuro carece de sentido: la rememoración y la retención nos proporcionan lo que ya no vive, en tanto que la espera y la protención nos ofrecen lo que aún no vive. Puesto que no puede tener un pie en el ser y otro en la nada, no hay para la dimensión fundamental de la subjetividad un ahora que se hunde en el pasado sino tan solo «esta vida siempre cambiante y siempre la misma»⁵⁵. La vida no se retira cuando la protoimpresión, que es una modalización suya, se convierte en modificación retencional. Permanece como una implosión no extática u «operación inmóvil» a la que son inherentes «relaciones no intencionales»⁵⁶. Por eso acontece como un venir hacia sí misma en el que genera su ipseidad mediante un eterno proceso de autoafección no intencional. Henry estima que Husserl intenta pensar el movimiento de la vida en la siguiente afirmación de las «Lecciones sobre el tiempo»: «La conciencia despierta, la vida despierta es una vida que va al encuentro, una vida que, desde el ahora, va al encuentro de un nuevo ahora»⁵⁷. Pero no tiene en cuenta otras expresiones de los Manuscritos que avanzan más decididamente en esta dirección de una dimensión no intencional. Por otro lado, a pesar de la negación del tiempo intencional del mundo, no puede dejar de referirse a «la temporalidad propia de la vida, su temporalidad radicalmente inmanente, inextática, pática»⁵⁸. No se aleja radicalmente de Husserl en el intento de descubrir una esfera de temporalidad preintencional.

5.4. La fenomenología posthusserliana pone de relieve, por consiguiente, una excedencia de la naturaleza, el otro hombre y el sí-mismo. La noción de horizonte, a la que es inherente esta determinación de la sobreabundancia, permite pensar conjuntamente estas modalidades. Ellas se encuentran cada uno en el horizonte de las restantes, y ocupan según el interés de cada uno de los pensadores mencionados el centro de la consideración. Además, explicitar el carácter intrínseco de cada uno implica poner de manifiesto aquello que lo separa de los demás, es decir, su núcleo propio que excede a toda posible reducción a ellos.

Esta faceta del significado de la intencionalidad de horizonte toca a su condición de fuente de sentido para la metafísica. Husserl no desplegó en esta dirección sus implicaciones. No obstante, ha vinculado la metafísica con el examen de la coherencia en nuestra experiencia del mundo. Lo cual significa colocarla en el terreno propio de la horizonticidad. Además, como se advierte en la *VIª Meditación cartesiana*, admite la posibilidad de una fenomenología constructiva que se ocupa de cuestiones relativas al «comienzo» y «fin» de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo. Esta

⁵⁵ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, París, PUF, 1990, p. 54.

⁵⁶ Michel Henry, *La barbarie*, París, Grasset, 1987, p. 171.

⁵⁷ Hua. X, 106. Cfr. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, p. 55.

⁵⁸ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour un philosophie du christianisme*, París, Du Seuil, 1996, p. 201. Por su parte, Husserl escribe: «Pero en el fondo el prototiempos (*Urzeit*) no es aún estrictamente tiempo sino solo el nivel previo (*Vorstufe*) del tiempo (...)» (Ms C 7 I, 17).

disciplina trata aquello que no puede ser dado en la intuición mediante hipótesis fenomenológicas que no deben ser arbitrarias en el sentido de una producción de la fantasía, sino que, como tema de una dialéctica trascendental, deben estar motivadas por lo que la fenomenología trascendental en tanto estética y analítica trascendental ha puesto al descubierto. Esto significa que la construcción solo puede obtener una dignidad cognoscitiva a partir de un estudio previo que proporciona una base para plantear problemas que escapan a las posibilidades de la fenomenología regresiva. Se pregunta por un ser trascendental que no es dado en sus totalidad, y, por tanto, no basta el análisis constitutivo sino que se debe recurrir a la construcción sustentada en fenómenos explicitables⁵⁹.

Ahora bien, podemos distinguir dos sentidos de «comienzo» y «fin» de acuerdo con las dos vertientes de la primigeneidad, esto es, la que retrocede al pasado y la que remite al origen del tiempo. Hemos recordado que Husserl distingue por un lado el comienzo de la génesis constitutiva, y, por el otro, la instancia más radical del yo maduro que toma conciencia de sí mismo. Y a esta doble vertiente de la primigeneidad deberían corresponder dos sentidos de la fenomenología constructiva de manera que «comienzo» y «fin» no se entiendan solo en un sentido temporal sino también en el sentido de dimensiones permanentes que sustentan la explicitación de los horizontes. Así se plantea el problema de un comienzo y un fin en el orden de la fundamentación y en relación con la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad. Recordemos que Merleau-Ponty se refiere a la naturaleza en nosotros como implicación de lo inmemorial en tanto «se da siempre como ya ahí antes de nosotros, y sin embargo como nueva bajo nuestra mirada»⁶⁰. Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres, representa el dominio de la presencia originaria: «Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro»⁶¹. Asimismo, Rombach interpreta su avance emergente como un acontecer puro que está en el origen de lo existente e implica el «retorno a lo que ya es» o un «desarrollo de lo que *siempre* ya es»⁶². A su vez, Levinas remite a la anterioridad ética de un pasado inmemorial que me compromete con una responsabilidad sin comienzo, y a la significación imperativa de un futuro no anticipable que me obliga más allá de la muerte.

⁵⁹ Cfr. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation-Teil 1, Husserliana-Dokumente*, Band II/1, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, pp. 10-13, 61-74.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 94. Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Du Seuil, 1995, p. 275.

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 321. La naturaleza está presupuesta por toda noción construida de tiempo en tanto «raíz de nuestra historia», «portadora de todo lo posible», «matriz de nuestro tiempo» y «nuestra protohistoria de seres carnales» (Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, p. 111; *Signes*, París, Gallimard, 1960, 227).

⁶² Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkretivität von Mensch und Natur*, Freiburg i. Br., Rombach, 1994, p. 67.

Por su parte, Henry sostiene que la vida se precede a sí misma como una instancia sobre la cual no es posible volver, es decir, como un inmemorial respecto del cual no hay ningún pasado. En la temporalidad inherente a la vida «no hay antes ni después (...) sino un eterno movimiento, (...) no hay nada de pasado, nada tampoco que no sea todavía, nada perdido y nada aguardado (...)»⁶³. Al escapar a la consideración habitual en favor de un examen del tiempo a partir de la naturaleza, el rostro del otro y la autoafección de la vida, tales puntos de vista conducen a pensar el problema de la construcción de otra manera.

Así como el comienzo y el fin de la vida trascendental en el orden del tiempo constituyen el problema para la dimensión trascendental de la fenomenología constructiva, un origen y una meta en el orden de lo inmemorial constituyen el problema para su dimensión metafísica. Mientras que en un caso se pregunta, a partir de la historicidad dada de la vida constituyente, por la totalidad temporal del ser trascendental que no es dado en su totalidad, en el otro caso se interroga, a partir de la horizonticidad dada de la vida constituyente, por la excedencia que escapa a toda noción constituida de tiempo. He intentado esbozar esta dimensión complementaria de la fenomenología constructiva recurriendo a tres temas de la fenomenología post-husserliana que se encuentran en estrecha relación con aspectos de la horizonticidad husserliana. Con el suelo de naturaleza, el horizonte del amor, y el curso previo a toda ontificación, se corresponden la naturaleza como implicación de lo inmemorial en el presente, la responsabilidad por el otro hombre desde un pasado inmemorial, y la vida inmemorial que nos engendra a cada instante. También en este caso la construcción debe obtener su dignidad cognoscitiva apoyándose en fenómenos desvelados por la fenomenología regresiva.

El significado metafísico de la horizonticidad se encuentra vislumbrado por Husserl cuando se refiere a «un absoluto en un nuevo sentido supramundano, suprahumano, supratrascendental subjetivo»⁶⁴. Esta expresión alude a la excedencia en las direcciones mencionadas.

⁶³ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, pp. 201-202.

⁶⁴ Ms. E III 4, 36b.



COMUNICACIONES





ESTUDIOS
HUSSERLIANOS



ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ: *Descartes y Husserl:
meditación del solipsismo*

ANTÓNIO AMARO MONTEIRO: *Naturaleza y medio ambiente en
la doctrina de Husserl*

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ: *Algunas consideraciones historiográficas
acerca del tema: Husserl y la historia*

ANTONIO DOMÍNGUEZ REY: *Contexto semántico del tiempo:
San Agustín y E. Husserl*

PILAR FERNÁNDEZ BEITES: *Síntesis asociativas en el tiempo*

URBANO FERRER: *Del yo puro a la persona en la fenomenología*

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ LÓPEZ: *Husserl-Dilthey: análisis de una confrontación
a propósito del artículo de Logos*

RAFAEL MARTÍNEZ CASTRO: *Planteamiento zubiriano del problema de
la alteridad. Una crítica a Husserl*

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ RIAL: *La epojé y la reducción fenomenológica como
movimiento de evasión de la mundaneidad y conversión radical del hombre*

DESCARTES Y HUSSERL: MEDITACIÓN DEL SOLIPSISMO

Ángel Álvarez Gómez
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción: El problema de la soledad y del pensar

«Si realitas objectiva alicuius ex meis ideis sit tanta ... non me solum esse in mundo. Si vero nulla talis in me idea reperitur nullum plane habeo argumentum quod me de alicui rei a me diversae existentia certum reddat»¹.

«Cuando yo, el que medita, ... me reduzco a mi absoluto ego transcendental, ¿no me he convertido por ello en un *solus ipse* y no lo sigo siendo mientras bajo el título de fenomenología efectúo una consecuente explicitación de mí mismo?»².

He ahí en todo su dramatismo los términos de un problema crucial para el hombre moderno; en boca de uno de los fundadores del modo de pensar que abre la modernidad y de quien ante la crisis de la civilización actual retoma el empeño cartesiano en la forma y en el principal propósito. Y esto, por una cuestión que se nos hace evidente: «¿No nos hallamos en una situación semejante a aquella en la que se encontró Descartes en su juventud?» (§ 2, 47, 15-17/38-39). Tal situación, a su vez precisada en estos términos: unas ciencias positivas que, tras un brillante desarrollo a lo largo de tres siglos se sienten entorpecidas debido a la falta de claridad en sus propios fundamentos, lo que las priva de autenticidad; y una filosofía que tiende «en ensayos siempre nuevos y, sin embargo insuficientes, a una forma final necesaria» (§ 2, 46, 8-9/37). Sobre ella pesa una decadencia con respecto a las épocas precedentes porque la fe auténtica en su autonomía (y en la de las ciencias) «se ha atrofiado no sin fundamento» (*in Unechtheit und Verkümmern hineingera-ten. Nicht ohne Grund*, § 2, 46, 28-29/38). Cuenta el trajín y no el estudio seriamente empeñado en la unidad de la «sapientia universalis»³.

Que la del hombre moderno es una cuestión de soledad arranca de la vida personal y del modo de pensar emprendido por Descartes, sin auxilios de arriba ni apoyos por abajo. Dejando atrás a cuantos teólogos esperan «una

¹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III^a, AT, VII, 42, 18-26. (En adelante, las citas por esta edición en texto, con volumen, página y líneas).

² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, 1, 1950, § 42, 121, 11-15. *Meditationes cartesianae*, Trad. M. A. Presas, Salamanca, 1979, 149. (En adelante, indicación en texto de parágrafo y correspondencia de páginas de edición alemana y traducción).

³ Motivo que recorre de principio a fin el quehacer cartesiano. Véase como prueba la I^a de las RDI y el prefacio a los *Principes de Philosophie*.

extraordinaria asistencia del cielo» pensando que «podemos ser más que hombres» (DM, I^a, VI, 8, 16-17); y sacando las consecuencias de la lejanía de Dios impuesta por la mentalidad nominalista que fabrica un Dios-Voluntad que pone el mundo como resultado del ejercicio de una potencia absoluta, producto del equívoco respecto de él⁴.

No hay otra razón del ser del mundo que el querer divino de que las cosas sean lo que son. Desde la nada están puestas y no otra cosa se ve al asomarse a ellas que nada, soledad radical. Entonces ya no quedan más posibilidades de recuperar la relación con el Todo que la gracia que se vive en la fe y el problemático y siempre fracasado o vapuleado intento del salto por el argumento ontológico. Si una y el otro se vuelven cada vez más frágiles, más engorda el emplazamiento ante la nada y la experiencia de la soledad.

De modo que el naturalismo perdido se salvó por un tiempo en el sobrenaturalismo; efímera solución que terminaría por enseñar su verdadero rostro ya en los comienzos cartesianos, tal como perspicazmente lo entrevió Pascal: «Il (Descartes) voudroit bien se pouvoir passer de Dieu»⁵.

La observación orteguiana es verdadera en sus dos tramos: «nos hemos quedado solos en el universo» porque la conciencia «es el verdadero ser de nuestro yo»⁶; pero en ella está el centro de una confianza «enteramente personal», fruto de la resolución tomada un día «d'étudier en moi-meme, et d'employer toutes les forces de mon esprit a choisir les chemins que je devais suivre» (DM, I^a, VI, 10, 27-31).

El problema del solipsismo asienta sobre una experiencia por la que inevitablemente el hombre moderno transita y en la que, con el correr del tiempo más ahonda, hasta volverse aquello que primero percibe, si no con el intelecto, con la vida. No es el solipsismo una objeción a la que haya que hacer frente, ni una consecuencia sin más del empleo del método fenomenológico tal como el texto que encabeza pudiera hacer pensar, ni una errancia de la reflexión cartesiana. Por lo mismo, la filosofía que se encuentra con la soledad y se enfrenta a la nada, no es sin más equivocada, sino acaso la que el tiempo —obligada atención del pensar— impone.

El propósito que guía este examen, del que no puedo presentar sino algunas muestras, es: 1º) Procurar saber si se confirma la comunidad de situaciones entre Descartes y Husserl, tal como éste anuncia, en la sospecha de que de nuevo estemos en estado parecido. Si fuera posible aquella fusión de horizontes de que habla la hermenéutica, quedaríamos obligados al en-

⁴ Añádase a la herencia nominalista el caldo de cultivo protestante y la resonancia inmediata de Port-Royal y de Pascal. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 1955, p. 117: «Con su inhumanidad patética esta doctrina había de tener como resultado el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre»; comentario sobre la predestinación calviniana del «solus cum solo». Pascal es así de explícito: «Les hommes son dans les ténèbres el dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché a leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne *Deus absconditus*» (*Pensées*, Br., 194/Lafuma, 427).

⁵ *Pensées*, 77/1001.

⁶ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, O. C., VII, Madrid, 1969, p. 374.

cuentro no de dos, sino de tres horizontes, el cartesiano, el husserliano y, por supuesto, el nuestro. 2º) Registrar las razones que legitiman el proceder de la meditación filosófica en la intención de saber si a algo semejante empuja el desafío del pensar hoy. 3º) Enumerar las correspondencias y las diferencias en la marcha de las respectivas meditaciones; con una persuasión que se hace cada vez más firme: que allá donde más parecen marcarse las distancias se descubren atisbos dejados como cabos sueltos por Descartes. De ser ello así, se trataría de seguir explotando recursos de la misma modernidad para superar la modernidad.

1. Meditación radical

El problema de la soledad es objeto de meditación acá y allá, en Husserl y en Descartes. Meditación es diálogo del alma consigo misma, según la vieja enseñanza de Platón. Es consecuencia de la necesidad de volver sobre sí mismo después de haber viajado por los libros de los filósofos —el museo de grandes figuras— y por los países de los hombres y sus costumbres y antes de hacerse extranjero en la propia patria.

Tanto la resolución como la advertencia tienen un calado que no ha de pasar inadvertido. Y aún se ha de avisar de la importante diferencia que llega a tener en Husserl y Descartes la experiencia adquirida: para uno, hasta configurar el decisivo papel del mundo concreto de la vida; para el otro imponiendo la necesidad de un despojamiento de todo cuanto ofrezca el más mínimo resquicio de duda y, ciertamente, lo que proviene del ejemplo y de la costumbre conserva motivos y abundantes.

La meditación sobre la soledad es obligada meditación en soledad. Lo exige la requerida «fundamentación completa y última de las ciencias a partir de evidencias absolutas» (CM, § 1, 44, 1-2/34). Y el camino no puede ser sino el de una completa reforma de la filosofía para que sea ciencia de fundamentación.

Esa reforma impone dos cosas, la primera, «omnia funditus semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire» (M, Iª, VII, 17, 5-8); de donde se puede llegar a saber «quid sit humana conditio et quousque extendatur» (RDI, VIIIª, X, 397, 27-28). Significa «haber elegido comenzar en la absoluta pobreza del conocimiento» (CM, § 1, 44, 20/35) hasta dar con el método capaz de conducir al verdadero saber, ya que «no basta con tener un buen entendimiento, sino que lo importante es aplicarlo bien» (DM, Iª, VI, 2, 12-13). Ahí es donde el camino personal se convierte en el «prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante» (CM, § 1, 44, 27-28/35) y esto es lo segundo que se impone.

Meditación es reflexión radical en torno a los fundamentos necesarios de las ciencias. Como tal reflexión radical es vuelta sobre sí a solas. Como búsqueda de fundamento filosófico se hace tarea común. En ese punto reaparece la tentación de hacer el camino en compañía de los demás.

Al respecto va por delante una advertencia: en nada garantiza la costumbre la verdad y «la pluralidad de voces no es una prueba que valga para la verdad de las cosas un poco difíciles de descubrir» (DM, I^a, VI, 16, 22-24)⁷.

El aviso cartesiano se refuerza en la consideración husserliana: «Yo, el que filosofa en soledad, como individuo bien puedo deber mucho a los otros, pero lo que para ellos vale como verdadero... en caso de aceptarlo, tengo que justificarlo a partir de mi propia intelección perfecta. En esto consiste mi autonomía teórica, la mía y la de todo científico genuino» (CM, § 1, 44/35 nota).

La filosofía es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa (CM, § 1, 44, 12-14/34) que necesita de rigurosas condiciones⁸. Que sea asunto personal no implica, sin embargo, que sólo a cada uno interese como si de las angustias por el propio destino se tratara. Porque «la filosofía es por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *rizómata pantón*. Y siendo como es la ciencia radical tiene que ser radical también en su proceder y desde todo punto de vista»⁹.

La radicalidad está en la línea cartesiana y sirve de aviso frente a los cantos de sirena de un proceder como el de Heidegger falto de profundidad y de cientificidad (*Tiefsinnigkeit und geniale Unwissenschaftlichkeit*)¹⁰.

Las meditaciones de Descartes marcan una época en la filosofía por que dan una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental (CM, § 2, 46, 7-8/37). Este será el siguiente paso, pero antes hay que marcar diferencias: «Precisamente por desarrollar motivos cartesianos (radicalidad, fundamentación, filosofía, subjetivismo) en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana» (CM, § 1, 43, 10-12/33). Esas diferencias se harán cada vez más manifiestas.

2. El primer principio y el riesgo de solipsismo

Se desencadena la meditación con la idea de una fundamentación de las ciencias. Por su misma condición es preciso arrancar de la más absoluta pobreza de conocimientos, incluida la que se refiere a la idea misma de filosofía. De modo que, al mismo tiempo que es la idea directriz, ha de ser prácticamente idea de nada; cualquier otro modo de activar la pretensión la convertiría en no radical.

Esto quiere decir: que estamos convencidos de la exigencia de fundamentación y que no sabemos por qué modo se alcance; que por consiguiente

⁷ Cfr. RDI, III^a, X, 367, 10-16. Pero hay una razón más convincente, la que se expresa en PPh, préface, IX-2, 3, 15-30.

⁸ De ellas se ocupaba Descartes con cierto detalle en M, I^a, VII, 17, 13-18, 3.

⁹ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, 1, (1910-1911), p. 341.

¹⁰ I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, Husserliana, XV, XXss. Otro tanto diría de M. Scheler (Briefe an R. Ingarden. *Phenomenologica*, Vol. 25, La Haya, Nijhoff, 1968, p. 67).

hemos de empezar por descubrir el qué y el cómo del fundamento y esto se traduce en método, en modo de conocimiento y en contenido de la idea. Cuidando siempre de que aquello mismo que hay que fundar no se nos convierta sin quererlo en la medida de todo fundamento. Es esto último lo que cabe notar que no se cumple en Descartes: tenía de antemano un ideal de ciencia, el de la matemática de la naturaleza, que determina el curso de las meditaciones imponiendo la forma de un sistema deductivo para la ciencia universal (CM, § 3, 49, 2-4/42; Cfr. RDI, IV^a y DM, II^a, VI, 19-20).

Es el caso que debemos partir «ligeros de equipaje», casi sin saber hacia dónde. Y cabe pensar que, si nos libramos de prejuicios como el cartesiano que contiene ya la figura de la ciencia fundamental, aún prevalezca el prejuicio de que haya de haber para las ciencias y para la experiencia ordinaria un fundamento, o que haya de nacer del giro subjetivista. Es el problema de todo «comienzo»¹¹.

Ante ese riesgo lo que cabe es tomar la idea de filosofía como «una presunción provisional», (*eine vorläufige Präsumtion*) como «idea meramente hipotética» a la que nos entregamos «por vía de ensayo» y «dejamos que ella nos guíe a título de ensayo» (CM, § 3, 49, 32-35/43). Si más allá profundizamos a la búsqueda de la razón de tal impulso descubrimos que «se trata de un comienzo y de una marcha que no puede elegirse arbitrariamente, sino que están fundamentados en la naturaleza de las cosas mismas» (*in der Natur der Sachen selbst begründet Anfang und Fortgang*)(CM, § 5, 53, 18-20/48).

La exigencia de fundamentos reside en la fuerza misma de la experiencia cotidiana y se refuerza en el proceder de las ciencias que viven en un horizonte infinito de aproximaciones tendentes a la verdad absoluta. No es un capricho del que medita en solitario, tampoco prejuzga el éxito de la empresa (*als einer unbekannt ob und wie zu verwirklichenden*) (CM § 3, 49, 32-33/43); ni siquiera cabe estar seguros de que tal camino no sea un error. De modo que cada paso adelante exige una vuelta de la mirada atrás, hacia aquello mismo que hace que se mantenga la marcha, y al modo como se cumplan las aspiraciones que la nutren.

Estas, por lo que precede, bien puede verse que giran en torno a dos ejes: hay una «ciencia que se busca»¹², la de la universalidad sistemática de los conocimientos, forma como las verdades llegan a ser «válidas de una vez por todas y para todos». Ella sólo es posible como horizonte cuando se puede contar con conocimientos, esto es, con una adquisición permanente, una posesión, a la que se puede retornar una vez establecida. Tal es el eje de la evidencia¹³. En ella los juicios se muestran a sí mismos como correctos, como

¹¹ Cfr. a este respecto los comentarios de Ingarden en pp. 205-206/236-237.

¹² La expresión aristotélica se renueva en la idea cartesiana y es también lo que define la pretensión husserliana. CM, § 5, 52, 16-17/47.

¹³ Así también en Descartes, de la regla (DM, II^a, VI, 18, 16-23; RDI, III^a, X, 368, 13-26) a la «Sapientia universalis» (RDI, I^a y PPh, Préface).

concordando el juicio con la cosa o el objeto lógico (*Sachverhalt*). De modo que lo que caracteriza a la evidencia es el paso de la mera presunción o mención del objeto en el juicio a su plenificación en una «síntesis de coincidencia concordante» (*einer Synthesis der stimmenden Deckung*) (CM, § 4, 51, 28-29/46).

La meditación avanza desde la nada de una aspiración no fundamentada definiendo hacia dónde la aspiración apunta y descubriendo cómo haya de ser el fundamento sobre el que todo lo construya. Es decir, ciencia universal para lo primero y evidencia para lo segundo. Una idea-fin y un principio primero metódico que no nos viene dado sino que adquirimos por nosotros mismos.

Como principio metódico «sé que no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de experiencias en las que me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos en ellos mismos» (CM, § 5, 54, 7-9/49). Como orden sistemático de conocimientos sé que no puedo conformarme con cualquier evidencia concebible, sino que he de tener acceso a evidencias que puedan cumplir con la función de soportar el edificio entero.

Ello comporta una «absoluta seguridad», lo que vale tanto como «absoluta indubitabilidad». Principio cartesiano del «satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero» por el lado negativo, y del «tam facile distinctumque conceptum» por el lado positivo (M, I^a, VII, 18, 8-10; RDI, III^a, X, 368, 15-16)).

Pero no se pase por alto que aquí se ha puesto a la «síntesis de coincidencia concordante» como la señal de que se cumple el principio metódico primero, que el punto de partida son las meras menciones judicativas y que en ellas «la experiencia se ve afectada por componentes de premenciones y comenciones no plenificadas» (CM, § 6, 55, 20-22/51). De modo que, aunque se cuente con un núcleo de evidencia sobre el que se centre la atención primera de la experiencia, junto con él son dados en una especie de irradiación simultánea otros muchos contenidos de los que no se puede tener aún el conocimiento suficiente.

Ese hecho le hizo reparar a Husserl en que es preciso introducir una distinción dentro mismo de la evidencia entre lo que es la «apodicticidad» y la «adecuación» que primeramente no había tenido en cuenta¹⁴. Por medio de esa distinción se abre la cuestión de la evidencia a una progresión infinita y no queda prisionera del agotamiento del principio, cosa por lo demás contradictoria con la misma idea de principio.

El asiento de la ciencia ha de ser una evidencia que no solo tenga la certeza del ser de las cosas en ella evidentes, sino de descubrirse al mismo tiempo como absoluta indubitabilidad de no ser. La cuestión es si podemos exhibir una evidencia semejante, que no sólo sea apodíctica, sino que en su intelección se llegue a saber que las demás evidencias proceden de ella y alcanzan apodicticidad en relación con ella (CM, § 6, 56, 31-36/53).

¹⁴ Cfr. *Husserliana*, VIII, 35.

El «mundo» parece que haya de ser el primer candidato para tal exigencia. En él se apoya la experiencia y a él se refieren las ciencias. Pero basta con un somero recuerdo de la meditación cartesiana, o de los argumentos de los escépticos, o de las dudas que acompañan, aleccionados por los escarmientos recibidos, a la experiencia cotidiana, para que se descubra que esa pretensión tiene los pies de barro. Lo más que puede quedarnos al fin es la «ilusión de un sueño coherente» (*als Schein erweisen unter dem Titel zusammenhängender Traum*), lo que obliga al reconocimiento del mundo como fenómeno de validez (*Geltungsphänomen*) y que no pasa de una pretensión de ser (*Seinsanspruch*) frente a la creencia en el ser (*Seinsglauben*) (CM, § 7, 58, 7/55 y § 8, 58, 28-30/56)¹⁵.

A esa delicada operación se denomina abstención, suspensión, inhibición, *epokhé*, poner fuera de juego, términos todos ellos para recalcar que el mundo experimentado en actitud reflexiva sigue siendo experimentado en cierto modo como antes, con la diferencia de que ya no mantengo en vigor la creencia natural en el ser, a pesar de lo cual esa creencia sigue estando ahí conjuntamente aprehendida. Por ello el mundo pasa a ser «mero fenómeno» (*Bleibt ganz und gar erhalten -nur in der Geltungsmodifikation blosser Phänomene*) (CM, § 8, 60, 9-10/58).

Podemos pensar en lo que hemos perdido; pero lo que importa filosóficamente es lo que hemos ganado en esa difícil posición de *epokhé*. Ahora el mundo y todo ser espaciotemporal «vale para mí y por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo» etc. (CM, § 8, 60, 27/59 y § 11, 65, 11-16/66). No puedo vivir, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea este que en mí y de mí mismo posee sentido. Es eso lo que estaba prometido en la concepción cartesiana de la *cogitatio*, pero cuyo alcance no supo ver.

Sobre la marcha cartesiana se ha impuesto, una variación: «el mundo experimentado en la vida reflexiva sigue siéndolo en cierta forma como antes, exactamente con el contenido que en cada caso le corresponde. Sigue apareciendo como aparecía, con la diferencia de que yo no efectúo, no mantengo en vigor la creencia natural en el ser propia de la experiencia, a pesar de lo cual esta experiencia está todavía allí y es coaprehendida por la mirada de la atención» (CM, § 8, 59, 24-30/57).

No se trata de tomar como falso todo cuanto sea mínimamente dudoso ni de dejar a un lado aquellos principios que alguna vez hayan mostrado

¹⁵ Tal necesidad se hace más urgente cuando el resplandor del *ego cogito* permite ver entre qué densas sombras pervive la creencia natural (M, III^a, VII, 35, 23-26). El curso cartesiano va a parar al *ego cogito* no sin antes haber impuesto una variación relevante. Si existe el engaño de los sentidos alguna vez, puede existir siempre; luego se impone la prudencia. Si hay quienes han perdido la cabeza y se imaginan lo que no son, cabe la posibilidad de una locura universal; pero en eso mejor no pensar. Si en sueños siento las mismas cosas y con tanta intensidad como despierto, abiertamente veo que no se puede distinguir por indicios ciertos la vigilia del sueño. Pero toda ilusión, fantasía alocada, imaginación, necesariamente requieren algo máximamente simple y universal que hay que reconocer como verdadero (VII, 20, 10-12). La mirada se aparta del mundo y se vuelve hacia aquel «minimum quid» que es preciso para que por obra de la imaginación creadora resulte la fábrica de los sueños o la fantasía del mundo.

ser engañosos (Cfr. DM, IV^a y M. I^a). Si esa vinculación, tanto a las fuentes de conocimiento —experiencia—, como a los contenidos de que informan se pierde una vez, ya no se podrá recuperar por la fuerza misma de la meditación que la ha excluido, a no ser que ésta haya de dar de nuevo un giro.

Adviértase, además, que lo que concierne a la creencia en el mundo alcanza a la existencia intramundana de los otros «yoes» por cuanto que ellos son datos de la experiencia sensible que tengo a través de sus cuerpos físicos orgánicos. Si pierdo a los otros hombres, también pierdo cuanto tiene que ver con las formas de socialidad y la cultura. Y si me aproximo aún más, la misma suspensión afecta a las evidencias pasadas.

Es justamente esa «puesta entre paréntesis» de la validez de ser por cuanto que no ofrece el carácter de apodicticidad del principio lo que despeja la posibilidad de que yo, el que medita, me apropie de mi yo con todas sus vivencias y menciones y fenómenos.

De la duda metódica que toma lo dudoso como absolutamente falso, paso a la suspensión, a la *epokhé* metódica, por la que me capto puramente como yo y donde todo ser mundanal «vale para mí por el hecho de que yo lo experimento» (CM, § 8, 60, 26-28/59) y lo hago con carácter de apodicticidad (CM, § 9, 61, 21/61).

El rastreo por el mundo en busca de la evidencia que necesito como principio me reduce a la sola apodicticidad del *ego cogito*. Es así en Descartes y ha de ser necesariamente así para quien aspire a una filosofía radical. Pero esa reducción tiene el valor de un «gran giro» (*die grosse Umwendung*) (§ 8, 58, 22/55), porque hace volver del objetivismo al subjetivismo y, en una segunda atención, adquiere la forma transcendental que Descartes no le supo dar.

Podemos hablar de una reducción porque gobernados por la condición de la evidencia, todo lo mundanal se expresa en alguna forma de *cogitatio* y yo mismo no soy otra cosa que pensamiento. Como motivo inspirador está dicho así: «Sum autem res vera ... sed qualis res? Dixi: cogitans» (M, II^a, VII, 27, 16-17)¹⁶. Perdemos, pues, el mundo como algo existente pero ganamos «al *ego* puro en cuanto conciencia del mundo, con la corriente pura de mis *cogitationes*» (§ 8, 61, 4-5/59)¹⁷.

Con el giro podemos decir que se ha dado una inversión, de modo que lo que era en actitud natural primero —el mundo del que en cada caso hablo—, se hace secundario en la validez de ser, pues presupone siempre la validez del ser transcendental. Y ese ser, el *ego cogito*, tiene la indubitabilidad que Descartes le reconociera y cumple la condición de apodicticidad que le permite convertirse en evidencia primera y base de la construcción de las ciencias.

Si hasta aquí las diferencias con Descartes podían ser menores, en este

¹⁶ Lo que sea la *cogitatio* véase en PPh, I^a, 9^o y en M, II^a, VII, 28, 21-29.

¹⁷ Tómese como rastro significativo para Husserl lo que se dice en M, III^a, VII, 34, 16-20 y 34, 22-35, 2.

punto las meditaciones correspondientes toman un camino propio. Uno y otro saben que el *ego cogito* no tiene más consistencia que el resplandor fugaz de la evidencia presente: «Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem» (M, II^a, VII, 27, 9-12).

En términos cartesianos es la experiencia de la discontinuidad temporal y de que no basta con afirmar al hombre como «ens certum», pues ello no le evita ser «ens creatum». Si me pregunto si poseo alguna potencia por la que pueda hacer que, yo que soy, sea también en un momento futuro, sé por experiencia que no existe ninguna (*sed et nullam esse experior*, M, III^a, VII, 49, 12-20). Y ¿cómo el *ego cogito* puede ser el *fundamentum* «firmum et mansurum in scientiis» si no es capaz de alcanzar para sí la permanencia de un instante al siguiente? La temporalidad y finitud del *ego* se vuelven una especie de obstáculo insalvable para las aspiraciones del yo como principio si es que no encuentra dentro de sí alguna idea que lo salve. Ahí es donde adquiere lugar principal Dios¹⁸.

El camino husserliano es otro: el *ego* es originariamente accesible a sí mismo en el presente viviente y, más allá de ahí, se extiende un horizonte indeterminadamente general de lo no experimentado aunque necesariamente co-mentado. En ese horizonte entran sus facultades, su pasado, la percepción externa. De modo que el ser efectivo y real de la base en sí primera del conocimiento es absolutamente firme; pero no lo es aquello que como pasado, o como experiencia misma de la cosa ahí externa, lo determina y precisa en su ser.

No corren, pues, parejas la apodicticidad y la adecuación, lo que quiere decir que cabe preguntarse —y hay que hacerlo— hasta dónde llega la evidencia del *ego*, como Descartes tenía que preguntarse hasta dónde dura mi existencia, cuánto da de sí y quién es el autor que la sostiene.

En uno y otro caso la pregunta viene suscitada por la experiencia de la temporalidad, pero a lo que se ve, toma curso diferente. En uno y otro caso deja caer sobre la vida del *ego* una inquietante inseguridad¹⁹.

Centrada la meditación sobre el *ego cogito* por cuanto que allí se alcanza la primera evidencia apodíctica, hay que ampliar la perspectiva. El yo piensa, esto es, percibe, imagina, siente, quiere, etc. *algo*; toda vivencia de la conciencia mienta algo y lo hace a su modo. La percepción de la casa la mienta como esta casa individual y lo hace al modo de la percepción. Esa es la llamada de atención que ejerce la fórmula «ego cogito cogitatum».

Nueva variación de interés sobre Descartes. A éste importa, bajo el nombre de *cogitatio* «ea omnia quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est» (PPh, I^a, 9^o). El otro miembro, el *cogitatum*, tendrá

¹⁸ Trátase de un orden solicitado por la espacialidad de las verdades geométricas (M, III^a, VII, 36, 8-12 y 26-28). No se pierda de vista el asunto.

¹⁹ No podemos detenernos aquí en una explicitación mayor de la temporalidad. (Cfr. CM, § 18 y 37, pp.79-81/87-90 y 109-111/130-133).

su papel, no en cuanto ampliación del *ego* en «atención a la vida fluyente de la conciencia en la cual vive el yo idéntico» (CM, § 14, 70, 14-15/75), sino como obligado recurso para pasar de la idealidad del *cogito* a la realidad existente más allá de la conciencia de lo por ella pensado²⁰.

Husserl sumerge, con la fórmula conocida, al *ego* en la corriente de las vivencias, donde ciertamente corre el riesgo de diluirse (de ahí la advertencia de hallarse en «un peligroso punto» (§ 9, 63, 1/63), al tiempo que busca apartarlo de las tentaciones del psicologismo y del realismo transcendentales.

Del primero porque la atención a los *cogitata*, el dirigir la mirada reflexiva a la vida perceptiva o judicativa o representativa, no atiende a los datos del mundo presupuesto como existente y concebidos como componentes psíquicos del hombre. No es así porque el mundo, en la actitud fenomenológica, no está en vigor como realidad efectiva, sino como fenómeno. Que ambas, psicología y fenomenología, se centren en la experiencia de la propia vida de la conciencia no significa que se confundan, sino que discurren en paralelo. Pero lo que hace al sentido de la investigación es abismalmente distinto (§ 14, 71, 8/76).

A lo segundo, al realismo transcendental, está expuesta la interpretación de que con nuestro apodíctico *ego* hubiéramos salvado una parcela del mundo que se nos hunde en los embates de la duda y a partir de la cual, a base de inferencias bien llevadas, pudiéramos recuperar el resto. «Nihil nisi punctum petebat Archimedes —afirma gráficamente Descartes—, quod esset firmum et immobile ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum» (M, II^a, VII, 24, 9-13).

Semejante interpretación es inseparable del prejuicio matematicista según el cual el *ego cogito* se considera como un axioma apodíctico que, unido a otras hipótesis, tuviera que proporcionar el fundamento de una ciencia deductiva del mundo expuesta «ordine geometrico». Del mismo prejuicio procede —a juicio de Husserl— la conversión del *ego* en «res cogitans» y en punto de partida de conclusiones regidas por el principio de causalidad²¹.

El padre del subjetivismo se convierte así en padre del realismo transcendental y al giro epistemológico (del objeto al sujeto) sucede el giro metafísico

²⁰ Es por ahí por donde se complica y —también cabe decir— se encauza la meditación tercera. La igualdad de las vivencias en cuanto que todas son «cogitationes» deja paso a la desigualdad en cuanto contenido de la idea que, sometido al principio de causalidad, permite pasar a la desigualdad que impone la diversidad de las cosas representadas. (VII, 40, 7-12 y 40, 21-23). La atención de Husserl se mantiene en la dimensión transcendental del yo y, como veremos, quita la primacía al principio causal en favor de la motivación (CM, § 37, 109, 5-7/130) y lo que allá era producción aquí se convierte en genealogía (§ 34, 103-16/122-123; § 38-39, 111-114/132-138). Lo que en Descartes se llama el plus de realidad objetiva se corresponde, primero, con la apertura de horizonte de cualquier objeto hasta la conexión de todas las cosas en el mundo, y, después, con la multiplicación de las mónadas en armonía. Uno y otro traducen a la nueva meditación la idea de infinito que se impone.

²¹ He aquí la prueba: «Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus sive ratio, ... Sum autem res vera et vere existens» (VII, 27, 13-16).

(conversión del yo en sustancia) (CM, § 10, 63/64). De paso se pone de manifiesto cómo, tras la, en apariencia, mayor radicalidad de la duda cartesiana sobre la *epokhé* husserliana (aquella toma lo dudoso como falso, ésta pone entre paréntesis la validez del mundo objetivo) el proceder cartesiano no es sino una modalización de la creencia en el ser del mundo propia de la actitud natural.

Porque, así como la duda metódica aleja el mundo a la espera de una recuperación desde el yo, la *epokhé* nada altera el hecho de que las múltiples *cogitationes* lleven en sí la referencia al mundo. La representación de un paisaje sigue siendo después de la suspensión tan representación del paisaje como antes. Gracias a ello, toda vivencia de la conciencia sigue siendo conciencia de esto o de aquello, con independencia del valor de realidad de esos objetos. Ese es el carácter de intencionalidad que afecta a las vivencias de la conciencia, la propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo (*Bewusstsein von etwas zu sein*) (CM, § 14, 72, 4/77).

El traslado del *ego cogito* al *cogitatum* hace que todo gire en torno al carácter intencional de la conciencia (Cfr. CM, § 34). Ahí se abre la posibilidad de una ciencia cuya originalidad es inaudita, la de la subjetividad trascendental. Es una ciencia diferente de todas las ciencias objetivas porque es «independiente en su ser de la decisión sobre la existencia o no existencia del mundo» (CM, § 13, 69, 1-4/73); y «determina una esencial desviación con respecto a la marcha seguida por Descartes» (§ 13, 69, 33-34/74).

Aquel «escarpado peñasco» (*einen steilen Felstgrat*) (§ 10, 63, 5/63) del *ego cogito* «permanece estéril»²² porque ni clarifica el sentido metódico de la *epokhé*, ni dirige la atención al hecho de que el *ego* pueda explicitarse a sí mismo *ad infinitum* y sistemáticamente y que ese yo está ahí como un campo de trabajo peculiar y separado porque se refiere a todo el mundo y a las ciencias objetivas pero no presupone la validez de ser de éstas (CM, § 13, 69/74).

Es en el comienzo de esa ciencia donde el carácter solitario de la meditación se cubre de solipsismo: «Comienza esta ciencia como egología pura, que parece condenarnos a un solipsismo, bien que sea trascendental. No se ve, en efecto, en modo alguno todavía cómo en la reducción hayan de poder ponerse otros *ego* como existentes... Nosotros no debemos dejarnos atemorizar por semejantes reparos. Quizá, la reducción al *ego* trascendental sólo implique en apariencia una ciencia presuntamente solipsista, mientras que por el contrario, su consecuente ejecución conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental» (CM, § 13, 69, 10-22/74).

La cita es tan importante que bien justifica su extensión. Porque presenta al vivo el problema en el que andamos y permite conocer los linderos dentro de los que la meditación del solipsismo tiene que ejercitarse y superarse.

²² Conviene tener presentes semejantes consideraciones hechas en su momento por Hume (*Treatise*, I, IV, VII, p., 264). ¿No habrán tenido particular influencia en Husserl?

En apariencia todo hasta aquí ha marchado en una dirección contraria a la intersubjetividad. De modo que algo ha de haber que fuerza a la apuesta más arriesgada. Primero, en lo referente al mundo en general, de cuyo valor objetivo nada sabemos. Después y dentro de aquella misma reducción, en lo referente a los otros yoes. Meditación, *epokhé*, evidencia, intencionalidad, *cogitatio*, trazan los límites dentro de los que se ha de cumplir la aspiración a la ciencia fundamental, contando con la ventaja del giro subjetivista impuesto por Descartes, aunque desentendidos de la versión al realismo metafísico.

Lo que ahora se nos anuncia en el momento que el riesgo de solipsismo se hace más agudo, es la posibilidad —habrá que entender la confianza y la convicción— de que ese sea el único camino para una filosofía transcendental que pasa por la intersubjetividad, cuya necesidad ya quedó manifiesta en la crítica kantiana de la razón, pero cuyo sentido no se llegó a precisar²³.

Por mucho que Husserl procure evitarlo, cabría de nuevo sospechar que aquí está predelineado el camino a seguir en la meditación y aplicar la misma objeción de actuar con prejuicios que él dirige contra el proceder cartesiano.

Por lo que interesa al objeto de este estudio, sabemos ya dónde está el núcleo del problema, con qué armas y bagajes haya de ser abordado y qué es lo que de él cabe esperar. Con respecto a esto último conviene advertir, dado que abundan tendencias en otro sentido, que no es el asunto de la intersubjetividad la pretensión última, por importante que sea cuanto en torno a ella se juega, sino que a su través se pueda construir la ciencia de los fundamentos que se busca. Advertido lo cual, acaso haya que descubrir que uno y lo otro son lo mismo.

3. Paso al idealismo y asunto del mundo

La meditación cartesiana deriva, en el momento mismo de descubrir el *cogito*, hacia el realismo. Ese no es más que un indicio del «absurdo problema» en el que se ha metido y con él todos los que le siguieron: el problema de la transcendencia. De Descartes a Brentano, pasando como lugar principal por Kant, la teoría tradicional del conocimiento busca aclarar los principios de posibilidad de éste y lo hace dentro de la actitud natural: yo me encuentro en el mundo formando parte de él y teniendo una experiencia compleja en forma de percepción, pensamiento, teorización, entendimiento, etc. La intencionalidad, como propiedad real que me pertenece en cuanto hombre, mantiene el desarrollo ulterior del problema sobre la base del mundo dado.

Esto significa que todo lo que es y vale para el hombre, todas las distinciones que hace en la experiencia y aquellas otras de grado superior que afectan a la necesidad y el pensar *a priori* transcurren enteramente en

²³ Cfr. sobre la diferencia del yo trascendental CM, § 34.

la esfera de la conciencia, de modo que la justificación de la verdad no es sino una característica del *cogitatum* del *cogito*.

El gran problema está en cómo lograr la significación objetiva de todo ese juego que, con certezas e incluso evidencias irrefutables, transcurre en la inmanencia de la conciencia. Es la cuestión del paso de la «clara et distincta perceptio» a la validez del ser que sólo la «veracitas divina» podía resolver²⁴.

Ahí está lo absurdo del asunto en su génesis, en su desarrollo y en sus consecuencias. El error, no haber salido de la actitud natural, no haber planteado con precisión el problema, no haber llegado aún al suelo donde asienta la filosofía. Mayor pecado que de ninguno, el de Descartes, que tuvo el descubrimiento en las manos y no lo supo ver. No cabe que haya cuestión trascendental cuando, como hombre natural, ya he apercibido de antemano el mundo espacial y a mí encontrándome en él.

Si aquí se ha adelantado que es el camino de la meditación cartesiana pero no sus contenidos el que hay que asumir, ahora podemos, con curiosidad malsana anotar que más allá de la segunda meditación con el descubrimiento del *ego cogito*, pocos son los pasos cartesianos que interesan.

La cuestión de la transcendencia ha trastornado el descubrimiento del *ego cogito* y desviado la teoría tradicional del conocimiento de la cuestión trascendental. Empezando por velar que «todo lo que es para ese *ego* puro se constituye en él mismo y, además que toda clase de ser, comprendido aquel caracterizado como trascendente, en algún sentido tiene su constitución particular» (CM, § 41, 117, 1-4/141). A partir de ahí no extrañará que el centro de la reflexión se ocupe de las formas y las reglas de constitución, pues, por fluyentes que sean los modos de conciencia, no son arbitrarios y permanecen ligados a un tipo estructural que es inquebrantablemente el mismo y gracias al cual se fija un objeto cualquiera en su forma o categoría y se mantiene en evidencia la identidad del mismo. Precisamente la tarea trascendental consiste en explicitar esos tipos estructurales (CM, § 21, 87 ss./99 ss), frente a la confusión que llega a tener la trama de las ideas que tanto pueden ser innatas como adventicias, en el discurrir cartesiano de la meditación.

Inmanente y trascendente caen dentro del ámbito de la subjetividad trascendental (*Transzendens in jeder Form ist ein inmanenter, innerhalb des ego sich constituirender Seinscharakter*) (§ 41, 117, 3-5/141). La advertencia vale para acabar de precisar los términos del problema por lo que hace a la tarea de la Teoría del conocimiento, por lo que respecta a la disposición de base y en lo que tiene que ver con el mundo.

1. La primera se define como aclaración sistemática de la efectuación del

²⁴ De ese modo de quedar atrapada la meditación cartesiana también saca partido Husserl, pues, lo que me libere de mi soledad, incluso lo que hace posible que yo sea, no puede ser sino otro sujeto: «Cum sim res cogitans... qualiscumque tandem mei causa asignetur, illam etiam esse rem cogitantem» (VII, 49, 26-28).

conocimiento en la que las inferencias llegan a ser comprensibles como efectuación intencional; así las formas de ser real o ideal. En esa comprensibilidad está la forma más alta de racionalidad. No voy a detenerme más en este punto.

2. Transcendente es el mundo en cuanto constituido y en cuanto siempre inalcanzable a la adecuación, lo que no empece para que sea la conciencia la que porte en sí el sentido del mundo, de este mundo que realmente existe. «La remisión a infinitudes concordantes de una posible experiencia ulterior, a partir de cada experiencia mundana ... significa que un objeto real del mundo y con mayor razón el mundo mismo, es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante (CM, § 28, 97, 23-25/113)²⁵.

Hay otro aspecto a considerar si se quiere delimitar con precisión el sentido en que el mundo cuenta en la disposición fenomenológica. El yo que vive inmerso en el mundo y realiza sus experiencias de modo natural es un yo *interesado*. Sobre él se impone, en la actitud reducida, la escisión que lo convierte en «espectador desinteresado», o para el que el único interés es «ver y describir adecuadamente» (CM, § 15, 79). Esto significa la «absoluta exención de prejuicios» (id, 80), única forma que permite una crítica radical y universal.

Pero una vez más ha de cuidarse de no llevar el despojamiento que aquí parece producirse en una dirección como la cartesiana, donde se impone aquel «omnia semel in vita esse evertenda» (VII, 17, 5). Exención de prejuicios es condición de evidencia y ello significa sujeción a los datos puros tomados exactamente como se dan. De tal modo que la correspondencia de lo transcendental y la transcendencia en la figura del *cogito-cogitatum* se vierte en la descripción de dos direcciones que son correlativas: la de los modos del *cogito* —la noética—, y la del objeto intencional en las determinaciones que le son atribuidas en los modos de conciencia —la noemática²⁶.

El mundo perdido como natural se salva como *cogitatum*, en cuanto realidades particulares y en cuanto «universo unitario, cuya unidad siempre se nos aparece dondequiera que estemos dirigidos a lo individual en la

²⁵ Una idea infinita referida a infinitudes de experiencias. Husserl redescubre la que entiende que fuera idea latente puesta en marcha por el teorizar griego para hacer que salga a plena luz de sentido. El juego finitud-infinitud es dramático en Descartes. Ahí está la idea de infinito, imponiéndose en su plenitud de realidad y en su carácter sustancial, al punto de hacer palidecer la evidencia del propio ser conquistado tras el doloroso camino de la duda: «manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est, Dei quam mei ipsius» (VII, 45, 26-29). Pero pasada la primera sorpresa llega el descubrimiento de que toda aspiración y pretensión de ser y conocer más —el ansia de adecuación— no es sino efecto del tirón de infinitud: «Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?» (VII, 45, 30-46, 4). Esto es lo que interesa a Husserl.

²⁶ En términos de correspondencia hay que ir a la meditación IIIª, hasta su desembocadura en VII, 45, 9-11.

percepción» (CM, § 15, 75, 10-12/81). Por tanto el universo «permanece como trasfondo del ser de la vida entera natural» (*ibid.*). De no ser así no hay espectador desinteresado y tampoco la independencia y separación de que como tal es capaz; recíprocamente tampoco hay mundo.

Reiteradas veces aparece el término «remisión» (*Verweisung*): «Ningún cuerpo individual se encuentra aislado de por sí. Cada cuerpo lo es en un nexo unitario que, hablando en términos últimos y universales, es el nexo del mundo. La experiencia sensible universal, concebida realizándose en una universal coordinación, posee una unidad de ser, una unidad de orden superior. Lo entitativo de esta experiencia es la naturaleza total, el universo de todos los cuerpos» (EU, § 29, 156).

Nexo, enlace, relación, son términos que expresan la coexistencia, en la experiencia, de cada individuo empírico con los que forman con él el mundo percibido. «Lo auténticamente percibido remite a una multiplicidad sistemática de posibles ostensiones que le pertenecen coherentemente» en horizonte interno, y otro tanto hay que decir de su horizonte externo que «remite a todo el mundo en cuanto mundo perceptivo» (*Krisis*, § 47, 165, 12).

Más bien parece, pues, que la remisión hace que las cosas en su presencia sean signo de cuanto con ellas forma una situación mundana. La consideración más profunda de esa vinculación hace que aparezcan las espacialidades y la temporalidad inmanente como ámbito donde el nexo de las vivencias ocurre²⁷.

Del mismo modo, la consideración de la coexistencia simultánea o sucesiva nos lleva a las leyes esenciales de la composibilidad: «el universo de las vivencias que integran el contenido del ser real del *ego* transcendental es un universo componible solamente en la universal forma de unidad del fluir, donde todas las particularidades mismas se ordenan como transcurriendo en ella» (CM, § 37, 109, 7-11/130).

Si en la actitud natural que contempla el mundo manda la causalidad, aquí conviene mejor hablar de motivación que todo lo enlaza, a la que también pudiéramos denominar «legalidad formal de una génesis universal» (*formale Gesetzmäßigkeit einer universalen Genesis*) (*Ibid.*). Dentro de ella se despliega la vida como una marcha motivada de efectuaciones constituyentes y el *ego* se constituye para sí como una historia.

Ya no se trata únicamente de seguir el curso en el que aparecen y se dan a la conciencia los objetos, sino de conocer la génesis última y de remitir a ella todos los fenómenos²⁸.

²⁷ Cfr. CM, § 18 y 19; *Krisis*, Husserliana, VI, § 62, p 221 nota; EU, § 64 b, 307-308; *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, X, § 38, p. 53/27; CM, § 53, 145-146/184.

²⁸ ¿Por qué la causalidad se considera «cargada de prejuicios» (*Vorurteilsbelasteten*)? (CM, § 37, 109, 4-5/130). El de causalidad es un principio que da cuenta del origen y procedencia de las cosas singularmente consideradas y de la vinculación de todas con todas que permite hablar de un orden universal. «Undenam posset assumere realitatem suam effectus nisi a causa? ... Nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est, quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus» (VII, 40, 24-25 y 40, 26-41, 1). Hasta aquí, nada que objetar.

3. De este modo se nos clarifica la que haya de ser única disposición posible de base: «un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevado a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática y esto con respecto al sentido de lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí» (CM, § 41, 118, 33-37/143). Pero dejando previamente atrás toda forma timorata que pretenda reservar en algún modo el universo exterior junto con el de la objetividad; como ocurre con el idealismo psicológico, y el subjetivista y el kantiano.

Es una disposición de base —por lo demás como compete a una filosofía radical— que está antes de toda disputa entre realismo e idealismo porque se ocupa de otro problema anterior que, seguramente, disuelve el pretendido problema en liza. Si ha de llamarse idealismo, no es a falta de mejor término sino porque dice cuál es el lugar del ser absoluto —la subjetividad transcendental— y cómo todo lo demás —el universo y cuanto en él se contiene— le es relativo.

Dicho de otro modo, la fenomenología es una explicitación de sí mismo que demuestra cómo el *ego* se constituye respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí y, en segundo lugar, cómo en virtud de su propia esencia, constituye en él mismo al *otro*, lo objetivo y cuanto tiene para él el valor de no-yo en el yo.

La cuestión que ha de dilucidar una filosofía radical es cómo es el mundo para la conciencia, cuál es el sentido que el mundo tiene para cada uno y con qué derecho vale, qué sentido tiene toda trascendencia que yo sea capaz

Pero Descartes no escapa a la actitud natural que lo esclaviza al realismo transcendental. Ello hace que el centro de referencia de la causalidad quede desplazado fuera del *ego*, que, sin embargo, se ha declarado primera evidencia apodíctica. Es decir, es toda realidad, incluida la «realitas objectiva» de las ideas la que se somete al principio de causalidad. De tal modo que lo que se busca es saber de qué causa procede cualquier efecto y qué causa produce en mí la idea de calor o de piedra. Lo que enseña la «luz natural» abarca ambas posibilidades, por eso el postulado tiene una formulación genérica: «Tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectus» (VII, 40, 21-23). Al hombre de la actitud natural le interesa saber por obra de qué causa se produjo, por ejemplo, una piedra, y sabe que en tal causa ha de contenerse formal o eminentemente cuanto se da en el efecto. Se sitúa en la necesidad de comprender las relaciones de dependencia y de originación del universo exterior y, por extensión, del interior. Con dos particularidades en este caso: la primera que «nullam aliam ex se realitatem formalem exigit, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cuius sit modus» (VII, 41, 18-20). La segunda, que si se atiende al contenido representativo de la idea, según sea ésta así habrá de ser en su realidad formal la causa. Una y la otra se convierten en salvaguarda contra la amenaza de la nada. Tal defensa no queda cumplida mientras que no quede definitivamente establecido: primero, que las ideas son imágenes de las cosas por ellas representadas, a las que pueden igualar, pero nunca superar en perfección; segundo, que lo mismo que a la naturaleza de la idea corresponde un modo de ser objetivo, a la naturaleza de la causa corresponde un modo de ser formal. Por ese camino, aplicando la cláusula del progreso al infinito, se llega a una causa arquetípica que contenga formalmente cuanto la idea contiene objetivamente (VII, 41, 3-42, 11). En esa especie de red tupida se contienen los «prejuicios», en opinión de Husserl. Descartes ha pasado de puntillas sobre el descubrimiento intencional y se ha alejado por un camino que no tiene retorno.

de concebir, especialmente la de la naturaleza, la de la cultura y la del mundo en general y de qué modos o por qué caminos de concordancia con la experiencia se legitiman las afirmaciones y menciones de su existencia.

La distancia con Descartes se hace ahora más manifiesta. Este comienza planteando el mundo en el modo del como si no existiera gracias a la duda, hasta terminar demostrando su existencia y el ser así por obra de la deducción de principios innatos. El problema cartesiano es el de la *existencia*, mientras que el de Husserl es el del *sentido*. Por ello la cuestión es para el uno básicamente realista, como es para el otro idealista.

Trabajo infinito de autoexplicitación de mí mismo, del *ego* que medita, según la constitución y lo constituido —esta es la expresión (CM, *ibid.*, 120/146). Pero algo hace pensar que las cosas no quedan ahí, ni son así de simples, ni conviene que lo sean. Ya se ha recordado cómo la egología, en apariencia solipsista, puede que conduzca, en su expresión, a una fenomenología de la intersubjetividad transcendental. Y es que en la autoexplicitación del yo en la forma de constitución aparece la referencia, junto con el mundo en general, a los *otros* y a sus constituciones en cuanto *ego* que son.

Aparecen ahí como en cascada todos los problemas relativos al auténtico ser de la filosofía —aquella autenticidad a que se apuntaba al principio sin saber muy bien de su significado. La apertura desde dentro del *ego* a los otros en su común y particular constitución de sí y del mundo amenaza con romper la marcha de apodicticidades del *ego* hacia la evidencia adecuada y dar al traste con los logros de la meditación por la incorporación del extraño; pero seguramente que es la fuerza de la experiencia la que imprime tal necesidad de apertura, al tiempo que promete asentar sobre base sólida los problemas —también de experiencia social, cultural, política, religiosa— de convivencia entre los hombres.

Es decir, que la inmensa dificultad que en este punto se abre no es más que la puesta a punto de la reflexión en lo que atañe a las cuestiones que al hombre de hoy inquietan y el planteamiento de una filosofía radical no es sino el reconocimiento de la incapacidad de toda filosofía precedente y la disposición a poner las bases, por intrincadas que ellas sean, para un entendimiento desde sí con los otros.

La meditación que asienta sobre el *ego cogito/cogitatum* en pretensión idealista queda urgida a la búsqueda del mundo objetivo. Ello pasa por la incorporación del extraño; casi al modo como la pretensión realista pasaba para Descartes por la incorporación de Dios a fin de probar la correspondencia de inmanencia y transcendencia. Un proceder aquel viciado que se ha de corregir y cuyo resultado ha de ser un mundo para todos (§ 41, 120, 6-9/146) —aspiración de siempre nunca realizada—, y una filosofía que lo sea de una vez —aspiración planteada y nunca conseguida. Inseparables, pues, mundo común y filosofía, tarea en suma de determinación teórica de la infinitud del trabajo.



NATURALEZA Y MEDIO AMBIENTE EN LA DOCTRINA DE HUSSERL

António Amaro Monteiro
Universidade de Coimbra

No es fácil para quien pretenda dar una idea correcta de la doctrina de Husserl (8/4/1859-27/4/1938) sobre estos conceptos, a presentar en una comunicación necesariamente breve, hacer una síntesis, clara y accesible, de los puntos esenciales que deben ser enfocados. Además de eso, y pese a que el nombre de Husserl es bastante conocido entre los estudiosos de la Filosofía de mi país, habiendo una enorme bibliografía en lengua portuguesa dedicada al creador de la Fenomenología hasta el punto de que uno de los números de la *Revista Portuguesa de Filosofia*¹ está íntegramente consagrado a él con ocasión del Quinto Centenario de su muerte, pese a eso, decía, no podemos olvidar que la Filosofía y las reflexiones de los filósofos no siempre son debidamente tenidas en cuenta por la sociedad en general y por la clase política en particular. Y todos tendríamos que ganar con esto si tal cosa no sucediese.

Podrá parecer extraño que un pensador, cuya área de reflexión se sitúa primordialmente en los dominios de la lógica, de la matemática y de la gnoseología pura, se haya preocupado también por cuestiones —como son las cuestiones del ambiente— que hoy están en el orden del día y que constituyen el «caballo de batalla» de partidos políticos, en general mal considerados por sus posiciones radicales, que por todas partes aparecen bajo la designación genérica de «Los Verdes».

En efecto, un hombre que escribe unas *Investigaciones Lógicas* (*Logische Untersuchungen*) y que en 1883 presentara, en la Universidad de Viena, una Disertación de Doctorado en Matemáticas titulada *Contribuciones al cálculo de las variaciones* (*Beiträge zur Variationsrechnung*), un hombre que en 1887 presenta, bajo el patrocinio del psicólogo Carl Stumpf, un trabajo de habilitación (*Habilitationsschrift*) *Sobre el concepto de número* (*Über den Begriff der Zahl*) que le permite enseñar, como «Privat-Dozent», en la Universidad de Halle, podrá, a primera vista, no tener nada que ver con problemas del ambiente y cuestiones bien conocidas que forman parte de lo cotidiano de todos nosotros.

¹ *Revista Portuguesa de Filosofia* dedicada al tema «Edmund Husserl no 50º aniversário da sua morte», Braga, Julio-Septiembre, T. XLIV, nº 3, (1988).

Sin embargo, como hace notar Stefan Strasser, en textos que habían sido escritos a lo largo de treinta años (de 1905 a 1935) y que, bajo la orientación de Iso Kern, habían sido publicados en la Husserliana en 1973 bajo la designación genérica de *Fenomenología de la Intersubjetividad* (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*), encontramos a un Husserl bien diferente; encontramos ahí a «un otro Husserl»², para utilizar la propia expresión de Strasser. Ciertamente, no es apenas el lógico y el analista del conocimiento quien se nos revela en esos textos. Tenemos ahí a un Husserl también preocupado por el problema de la vida de los hombres y de los animales, con todo lo que eso significa en términos de condiciones ambientales en general, por el problema del amor, incluyendo las relaciones afectivas entre madre e hijo, por el problema del lenguaje y de las relaciones culturales entre los hombres y los pueblos; en suma, encontramos ahí a un Husserl preocupado también por los problemas que habitualmente no son considerados propiamente filosóficos.

Algunos tópicos de la doctrina husserliana sobre los conceptos de Naturaleza y mundo ambiente

Quien recorra atentamente las dos mil sesenta páginas de los diversificados textos que constituyen los tres gruesos volúmenes de la ya citada *Fenomenología de la Intersubjetividad*, se encontrará con un concepto de Naturaleza no siempre coincidente con aquél que es posible hallar en otras obras del Maestro de Friburgo. Podemos, a pesar de eso, afirmar que uno de los sentidos —y a mi modo de ver uno de los sentidos originarios— de la palabra «Naturaleza», sirve para designar los elementos físicos y materiales todavía no manoseados por el Hombre.

Es en este sentido en el que Husserl distingue la esfera de la Naturaleza de la esfera del Espíritu y considera que el gran error del naturalismo ha sido pretender extender a la esfera del Espíritu los mismos procesos de estudio y análisis utilizados en el estudio y análisis de la Naturaleza. En donde se puede ver con claridad esta crítica es en *La Filosofía como ciencia estricta* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*).

En esta obra, Husserl afirma que el fenómeno psíquico es simplemente fenómeno y no es Naturaleza; y dice además que «atribuir naturaleza a fenómenos, investigar los componentes reales de su determinación es simplemente absurdo y no es mejor que preguntarse acerca de las cualidades, relaciones causales, etc., de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya propia esencia excluye al ser como Naturaleza»³.

² Stefan Strasser, «Een andere Husserl. Verkenningstochten door Husserl Fenomenologie der Intersubjektiviteit», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 35 Jaargang, Nr. 3, September (1973), pp. 617-630. Versión portuguesa inédita de Annemarie Stoll Teunissen: *Um outro Husserl. Viagens de reconhecimento através da Fenomenologia da Intersubjetividade de Husserl*.

³ *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965, p. 36.

Algunas páginas antes ya había advertido Husserl: «Seguir el *ejemplo* de las ciencias naturales, significa casi inevitablemente materializar la conciencia, y esto nos lleva, desde luego, a un absurdo que está en el origen de la inclinación constante para posiciones absurdas de los problemas, y para falsas orientaciones de la investigación»⁴.

Una cosa, sin embargo, es rechazar, como impropia para las ciencias del Espíritu, la metodología utilizada en la investigación de las ciencias de la Naturaleza, y otra, bien diferente, es deconstruir la «idea» de Naturaleza para mejor acceso a la conciencia y al Yo puros. Para eso sirve la llamada «reducción fenomenológica», cuya importancia es descrita por Husserl en el párrafo 56 en la versión española de José Gaos de las *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía trascendental*, titulado exactamente: «La cuestión del alcance de la reducción fenomenológica. Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu». Escribe Husserl:

«Desconectar la naturaleza fue para nosotros el medio metódico de hacer posible el volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general. Será útil, ahora que lo tenemos a la vista de nuestra intuición, considerar, a la inversa, lo que a los fines de una investigación pura de la conciencia tiene en general que quedar desconectado, y si la desconexión necesaria afecta meramente a la esfera de la naturaleza. Por el lado de la ciencia fenomenológica que se trata de fundar, quiere esto decir también *de qué ciencias puede beber*, sin lesionar la pureza de su sentido, cuáles puede utilizar *como previamente dadas* y cuáles no, o sea, cuáles deben ser 'colocadas entre paréntesis'. Entra en la esencia peculiar de la fenomenología como ciencia de los 'orígenes' el que cuestiones metódicas de tal índole, que están bien lejos de toda ciencia ingenua ('dogmática'), no puedan menos que ser cuidadosamente examinadas por ella.

Se comprende de suyo, ante todo, que al desconectar el mundo natural, físico y psicofísico, quedan también desconectadas todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de funciones valoradas y prácticas de la conciencia: toda clase de productos de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, la ciencia (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino justo como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente, como es natural, realidades de la índole del Estado, la costumbre, el derecho y la religión. Por ende, sucumben a la desconexión todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su contenido epistemológico entero justo como ciencias que han menester de la actitud natural».

Estas citas son suficientes para hacernos comprender la distinción husserliana entre el mundo de la Naturaleza y el mundo del Espíritu (mundo de los fenómenos psíquicos o simplemente fenómenos), o bien como las razones por las cuales no le es legítimo al naturalismo extender sus métodos de estudio a este último. Tal distinción sirve de soporte a otros conceptos utilizados por Husserl como «mundo circundante natural» (*natürliche Umwelt*), «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), «mundo circundante» (*Umwelt*) y «mundo de la vida circundante» (*Lebensumwelt*).

Cfr. también *A Filosofía como Ciência de Rigor*, versión portuguesa de Albin Beau, Coimbra, Atlântida, 1965(2), p. 33.

⁴ *Ibid.*, versión portuguesa, p. 30.

La delimitación de estos conceptos remonta al primer volumen de las *Ideas* (1913), en el que la noción de «mundo circundante natural» (*natürliche Umwelt*) anuncia la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). En efecto, afirma Husserl:

«Tengo conciencia de un mundo que se extiende indefinidamente en el espacio y tiene un desenvolvimiento sin fin en el tiempo. ¿Qué significa tener conciencia? Antes de nada, esto: lo descubro por una intuición inmediata, teniendo de él experiencia. Por la vista, por el tacto, por el oído, etc., según los diferentes modos de percepción sensible, las cosas corporales están simplemente ahí para mí»⁵.

Y, más adelante, continúa Husserl:

«... el mundo no se halla ahí como simple mundo de cosas, sino también, inmediatamente, como mundo de valores, como mundo de bienes, como mundo práctico»⁶.

Por otro lado,

«... el mundo aritmético sólo está ahí para mí en cuanto asumo la actitud de estúdioso de la aritmética, al mismo tiempo que el mundo natural, el mundo en el sentido vulgar del término, se halla ahí constantemente para mí en cuanto me encuentro empeñado en la vida natural»⁷.

De igual modo podríamos hablar en estos términos acerca del mundo literario, del mundo poético, del mundo científico, del mundo filosófico, en suma, del mundo cultural genéricamente hablando, y cuyo acceso exige de nosotros una actitud eidética o fenomenológica. Estos sólo existen para nosotros en cuanto internamos en su estudio. Al mismo tiempo que el mundo natural, también considerado el mundo de la vida, no exige de nosotros cualquier esfuerzo, pues nos encontramos en él en la actitud natural, también designada actitud dogmática y actitud empírica, para la cual basta apenas dejarnos vivir. Por eso «el mundo de la vida es el mundo de la existencia concreta»⁸. En él se asientan bien la explicación de las ciencias naturales, bien la comprensión de los saberes culturales.

Este «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) mereció del Prof. José M^a G. Gómez-Heras un notable estudio que dio origen a su Tesis de Doctorado, titulada exactamente *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Y como el propio título indica, se intenta fundamentar en la Fenomenología una ética verdaderamente humanista, que debe estar subyacente a la construcción y desenvolvimiento de la Ciencia y de la Técnica y que se perdió gracias a la influencia nefasta de actitudes pseudo-científicas como el naturalismo, el positivismo y particularmente el objetivismo.

⁵ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en Husserliana, Vol. III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁸ Stefan Strasser, «Der Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserl», en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 67, (1959), 132.

Con toda autoridad escribe el Prof. Gómez-Heras:

«El objetivismo opera también un cambio profundo en el concepto de verdad al identificar lo verdadero con lo objetivo. La verdad se desvincula de la subjetividad y pierde, en consecuencia, contenido humanista y significado para la vida. La verdad comparte con el «ser en sí objetivo» los mismos rasgos esenciales: atemporal, necesaria, exacta, permanente. Tal verdad genera un saber riguroso y absoluto, en el que lo real y verdadero caen del lado del objeto, mientras que lo subjetivo es sospechoso de ilusión y arbitrariedad. De ahí la urgencia de preguntarse de nuevo por qué sea la verdad y en qué consista el saber. En opinión de Husserl el objetivismo positivista reduce el saber a mera ciencia de hechos. Es la actitud dominante de la filosofía a caballo entre los siglos XIX y XX. Los éxitos de las ciencias de la naturaleza y de la técnica han seducido a los pensadores, cuyo interés se ha desviado hacia la acumulación de datos, relegando al olvido aquellas cuestiones que atañen al sentido de la vida y de la historia. El objetivismo positivista, al identificar la verdad con la objetividad, achica el saber, privándole del mundo de la subjetividad»⁹.

En la misma línea de pensamiento se sitúa el gran filósofo español Ortega y Gasset, como también reconoce César Moreno Márquez en su excelente análisis titulado «Solidariedad de soledades. Caminos de soledad e intersubjetividad en Husserl y Ortega» presentado en la *I Semana Española de Fenomenología*:

«A pesar de sus divergencias, los proyectos de Ortega y Husserl no tienen pocos rasgos en común (...).

Sin duda, tanto Husserl como Ortega centraron muchos de sus esfuerzos en avistar una subjetividad profunda, intensa o enérgica, sea desde una instancia intencional-trascendental, en el caso de la Fenomenología husserliana, o desde una perspectiva más vital, existencial y mundana, como en el caso de la fenomenología de Ortega»¹⁰.

En el Suplemento XXX de la *Fenomenología de la intersubjetividad* Husserl considera todavía que «en la visión natural del mundo existe una Naturaleza que reúne en sí a todos los espíritus en una unidad psicofísica; yo mismo soy espíritu, alma de mi cuerpo el cual funciona para mí como órgano de percepciones, experimento a través de él todo el mundo, todos los otros espíritus y cuerpos»¹¹. Esta misma naturaleza es «la objetiva omninaturalidad, unidad causal-espacio-temporal. A ella pertenecen todos los organismos corpóreos»¹². En una palabra: «La naturaleza es mi mundo»¹³.

Teniendo en cuenta la distinción husserliana entre cuerpo (*Körper*), como índice de la naturaleza física, y el organismo (*Leib*), como índice de la natu-

⁹ Cfr. José M^a G. Gómez-Heras, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 134 y ss.

¹⁰ César Moreno Márquez, «Solidariedad de soledades. Caminos de soledad e intersubjetividad en Husserl y Ortega», en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, Madrid, 1992, p. 49.

¹¹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en Husserliana, Band XIII, p. 232. Ls. 4-8.

¹² «Die objektive Allnatur ist raum-zeitlich-kausale Einheit. Da gehören alle Leibkörper hinein», *Ibid.*, Band XIV, p. 66, Ls. 7-8.

¹³ «Die Natur ist meine Umwelt», *Ibid.*, Band XIII, p. 237, Ls. 24-25.

raleza psicofísica, podemos verificar que el punto de intersección entre la corporeidad y la espiritualidad tiene lugar en mi organismo —distinto, por eso, de cualquier otro cuerpo— que permite, a fin de cuentas, el establecimiento de relaciones intersubjetivas con otras unidades corpóreo-espirituales concretizadas en organismos en todo semejantes al mío. De ahí que Husserl concluya que «el otro es el yo dislocado que yo no puedo mantener más que como idéntico a mí»¹⁴.

A la enorme variedad de sujetos, cada uno con su sistema ontológico de experiencias, se opone la objetividad lógico-matemática como necesaria intersubjetividad: «La Física y la Psicofísica existen así en una relación de complementariedad necesaria»¹⁵. El rigor de las Ciencias de la naturaleza por un lado, y de la Lógica y de la Matemática por otro, contribuyen para una objetividad intersubjetiva a que, en el dominio de las relaciones entre los hombres, debe corresponder una armonía intermonádica no preestablecida a la manera de Leibniz pero continuamente buscada por la reflexión y por la crítica. Son éstas, en cuanto elementos subjetivos, las que posibilitan la objetividad intersubjetiva: «La subjetividad objetiva es la subjetividad en cuanto objeto para cada uno»¹⁶.

La objetividad resultante de la convergencia de las diversas subjetividades es una segunda naturaleza (*zweite Natur*) psíquica distinta de la naturaleza física. Ésta es la que constituye el núcleo de la unidad de fenómenos (*Einheit von Erscheinungen*) a pesar de la variedad de percepciones (*Wahrnehmungen*) de diferentes sujetos¹⁷. Ella es «índice para una regulación universal»¹⁸. Y es la unidad verificada en la convergencia de las naturalezas física y psíquica la que le permite a Husserl hablar en varios textos de una omninaturaleza (*Allnatur*)¹⁹. Estamos, pues, lejos del concepto de naturaleza explícito en *La Filosofía como ciencia estricta*.

Ya «el mundo circundante» (*Umwelt*) es un concepto totalmente espiritual, es una creación de la historia y de la tradición de la humanidad respectiva —afirma Husserl en un punto de la conferencia «Die Krisis europäischen Menschentums und die Philosophie» y recogida en *Die Krisis*. El mundo circundante del papúa no se distinguirá del europeo por la diferencia geográfica. Naturalmente que serán diferentes el mundo circundante de una civilización todavía en un estadio pre-científico y el de otro en plena florescencia de la

¹⁴ «Der Andere ist das hinausversetzte Ich, das ich als identisches mit mir nicht mehr festhalten kann», *Ibid.*, p. 265, Ls. 32-33.

¹⁵ «Damit ist eine wichtige Überlegung angedeutet, die ebenso sorgsam ausgeführt werden wie die Bedeutung der logisch mathematisch Objektivität als notwendiger Intersubjektivität gegenüber der Mannigfaltigkeit von Subjekten mit verschiedenen ontologischen Erfahrungssystemen: Physik und Psychophysik stehen also im Verhältnis einer notwendigen Ergänzung», *Ibid.*, p. 383, Ls. 7-12.

¹⁶ «Die objektive Subjektivität ist die Subjektivität als Objekt für jedermann», *Ibid.*, Band XIV, p. 65, Ls. 20-21.

¹⁷ *Ibid.*, Ls. 8-20.

¹⁸ «Also ist Natur ein Index für eine allumfassende Regelung», Band XIII, p. 191, 1.3.

¹⁹ *Ibid.*, Band XIV, p. 65.

ciencia natural. Los mundos de la vida circundante (*Lebensumwelten*), sin embargo, aunque relativos a los varios círculos culturales, tienen una estructura general que incluye, sin duda, una relatividad subjetiva, pero que es común a los diversos círculos factuales de la cultura.

Conclusión

Es en este «mundo circundante» (*Umwelt*), creado por el hombre, y por eso cada vez más artificial, que la Humanidad tendrá que vivir y realizar su historia. El mundo natural cede cada vez más el lugar a ese mundo artificial. Y si es inevitable que tal acontezca para la plena realización de la Humanidad en sus más diversos aspectos, importa descubrir los mecanismos que permitan el máximo usufructo de las ventajas con la reducción al mínimo de los costes. La realización espiritual del hombre es imposible sin el equilibrio de un ambiente natural agradable y armonioso.

Y termino con una seria y profunda cuestión de Husserl:

«Nosotros somos hombres, sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en su mundo circundante, transformándolo continuamente. Ya lo queramos o no, bien o mal, lo tenemos que hacer. ¿Habría todavía racionalidad y habilidad en nuestro poder para que lo podamos hacer también *racionalmente*?»²⁰.

²⁰ «Wir sind Menschen, frei wollende Subjekte, die in ihre Umwelt tätig eingreifen, sie beständig mitgestalten. Ob wir wollen oder nicht, ob schlecht oder recht, wir tun so. Können wir es nicht auch *vernünftig* tun, steht Vernünftigkeit und Tüchtigkeit nicht in unserer Macht?».

Cfr. «Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode», en *Fünfundzwanzig Aufsätze über Erneuerung*. Der erste Kaizo-Artikel. Zuerst erschienen in: *The Kaizo*, 1923, S. 84-92 (original), S. 68-83 (japanische Übersetzung).



ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTORIOGRÁFICAS ACERCA DEL TEMA: HUSSERL Y LA HISTORIA

Jesús M. Díaz Álvarez
UNED (Madrid)

«Es wird, so denke ich, dann offenbaren, dass der 'ahistorische Husserl' nur zeitweise Distanz von Historie nehmen *musste* (die er doch stets im blicke hatte), gerade um in der Methode soweit kommen zu können, an sie wissenschaftliche Fragen zu stellen» (Carta de Husserl a G. Misch, 27. XI. 1930 —Abschrift—).

«Wäre ich doch 1905 schon über den Sinn meiner Methode so klar gewesen wie im Alter: der unvergessliche Dilthey hätte gesehen, dass in *diesem* Transzendentalismus die letzte Erfüllung seiner Intentionen lag. Ich brauchte aber noch unendliche Arbeit, um mir selbst über das was ich begonnen, klar zu werden» (Carta de Husserl a G. Misch, 17. IV. 1937).

El presente texto no pretende ser otra cosa que una modesta contribución historiográfica en la que se dan algunos datos que considero han de ser tenidos en cuenta a la hora de ver cuál ha sido el lugar que la reflexión sobre la historia ha ocupado en la fenomenología de Husserl.

El escrito va a constar de dos partes. En la primera, expongo las dos interpretaciones que habitualmente se han dado sobre el asunto y que pueden resumirse de la siguiente manera: Husserl, o no se ocupó de la historia o, si lo hizo, fue tardíamente e impulsado por motivos externos al propio discurrir de su pensamiento. Se apunta con ello, por tanto, una cierta incompatibilidad entre la fenomenología *stricto sensu* y la historia. En la segunda parte, aportaré un conjunto de datos que creo desmienten radicalmente las afirmaciones antedichas, resaltando la temprana preocupación e intensidad con la que Husserl se hizo cargo de los problemas que la historia plantea.

A la luz de lo dicho, no se busque aquí, en consecuencia, un desarrollo sustantivo de la concepción que el fundador de la fenomenología tuvo sobre la historia, tanto en su modalidad de *res gestae* como de *rerum gestarum*. Previo a eso, me parece que no carece de interés hacer un mero ejercicio de historia positiva, que, en cuanto tal, se queda todavía a las puertas de la reflexión filosófica, pero que nos ayuda a empezar a cuestionar las interpretaciones que habitualmente y de modo tópico circulan sobre el tema.

1. Dos interpretaciones usuales sobre el tópico: Husserl y la historia

Quizá no sea del todo inoportuno comenzar un trabajo de fenomenología relatando una *experiencia vivida* por el propio autor durante el último curso de la carrera de filosofía. Por aquellas fechas, el docente de una asignatura nos propuso leer para una de sus clases unos textos de Husserl pertenecientes a las secciones primera y segunda de las *Ideas*. Como se recordará, Husserl hace en la primera sección una defensa del conocimiento de esencias frente al de hechos, y en la segunda realiza una presentación de la *epojé* y la reducción siguiendo el camino cartesiano. Pues bien, la lectura que allí se hizo de estas dos secciones llevaba a la conclusión de que el fundador de la fenomenología era, entre otras cosas, un pensador idealista ocupado en el análisis de esencias puras y con escasa o nula sensibilidad para la *historicidad de la vida*. Esto dañaba seriamente la viabilidad de su sistema, ya que, desde Hegel para acá, la confrontación con el problema de la historia era piedra de toque esencial en cualquier planteamiento filosófico. La clase terminó con la comparación de la ahistoricidad cartesiana de Husserl con la filosofía de un pensador que sí se había ocupado de la historia: Martín Heidegger.

Hablando de Heidegger, y a propósito de este asunto, no me resisto a referir otra anécdota atribuida a él mismo y que se suele repetir frecuentemente a la hora de ilustrar el poco interés de Husserl por la historia. Sigo para ello el relato y los comentarios que nos brinda el profesor Ramón Rodríguez en su, por otra parte magnífico libro, *Heidegger y la crisis de la época moderna*: «sin embargo, es indudable que Husserl no tuvo nunca ojos para la historicidad de la comprensión. En la variable 'historia' vio siempre el prejuicio historicista, esa forma de relativismo gnoseológico, incompatible con toda ciencia digna de su nombre. Heidegger solía contar la anécdota de que en cierta ocasión Husserl, que tenía que dar unas conferencias en Londres, seguía hablando, ya en el andén de la estación, de los dos grandes temas, conciencia pura y naturaleza. Heidegger le pregunta: 'Herr Profesor, ¿y la historia?'. Respuesta de Husserl: '¡Ah!, sí, la he olvidado'. Con independencia de la veracidad de la anécdota —se non è vero è ben trovato—, es indudablemente significativa de la actitud husserliana para con la historia. Esta no juega ningún papel en la fenomenología trascendental»¹.

Más allá de lo anecdótico, lo cierto es que la opinión de que la fenomenología husserliana jamás se ha ocupado o ha tenido en cuenta a la historia,

¹ Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, p. 82. La anécdota es originariamente relatada en: Heinrich W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Freiburg, 1983, p. 86. Puede leerse también en: Hans Georg Gadamer, «Dilthey nach 150 Jahren. Zwischen Romantik und Positivismus», en: E. W. Orth Hrsg., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 1985, p. 162; y, Karl-Heinz Lembeck, *Genstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Dordrech, Kluwer, 1988, p. 10.

ha sido algo mantenido fuera y dentro de nuestras fronteras de modo insistente por filósofos muy relevantes. Eso ha lastrado grandemente los juicios que se han hecho sobre el pensamiento de Husserl, al que se ha llegado a «superar» sin haberlo conocido de modo suficiente. Así, junto a Heidegger, cabría citar fuera de nuestro ámbito filosófico, como otro ejemplo más de esta actitud para con la fenomenología, la opinión de una filósofa que desde mi punto de vista posee, y creo que no soy subjetivo en exceso, uno de los pensamientos más interesantes y actuales del siglo XX: Hannah Arendt. Su caso, igual que el del viejo maestro de Messkirch, es particularmente importante, pues, a parte de su influencia en la comunidad filosófica de los Estados Unidos, la reflexión sobre la historia ocupa en ella un lugar esencial. Además, fue una autora que, aunque formada fundamentalmente con Heidegger, recibió también el magisterio de Husserl. En la «Introducción» de su obra, *La vida del espíritu*, nos dice Arendt de forma rotunda: «La atracción ejercida por la fenomenología de Husserl surgió de las implicaciones *antihistóricas* y *antimetafísicas* del aforismo ‘*zu den Sachen selbst*’»².

Dentro del ámbito español, y a parte de lo ya expresado por Ramón Rodríguez, es también sintomático recoger lo que muy de pasada dice sobre Husserl el profesor Javier Muguerza. En la primera parte de su excelente ensayo: «De inconsolatione philosophiae», se nos dice en el transcurso de un brillante diálogo mantenido por el autor con una mujer que pretende ser la encarnación de la propia Filosofía: «¡Pobre Husserl! Siempre tan denostado por su falta de sentido del humor y de la historia....»³. Por otra parte, no quiero dejar de señalar las valoraciones positivas que se hacen en diferentes partes de *Desde la perplejidad* del Husserl de *Crisis de las ciencias europeas*, quien sí se habría hecho cargo de un giro hacia el pensamiento histórico, y al que Muguerza va a situar como precedente de la hermenéutica y de algún autor de la Escuela de Francfort⁴. En concreto, en el primero de los escritos

² Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 19, (la cursiva es mía. Traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña). Sobre el itinerario filosófico vital de la pensadora, incluyendo los estudios seguidos con Husserl, puede verse la excelente biografía de Arendt hecha por Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1986. En esta obra se corrobora lo que antes dije con respecto a la visión heideggeriana de la fenomenología y su relación con la historia, vinculándose también significativamente esa opinión a Heinrich Rickert, un autor que junto con Windelband, ha tenido un gran peso en el desarrollo de la metodología de las ciencias del espíritu. Así, escribe Young-Bruehl: «Heideggers Interesse an Husserl wurde in den Freiburger Seminaren des Neukantianers Heinrich Rickert angeregt. Rickert kritisierte Husserls Phänomenologie mit dem Argument, dass sie nicht in der Lage sei, ihre Analysen der Bewusstseinsinhalte auf die Welt oder auf historische Ereignisse zu beziehen - eine Kritik, die Heidegger später aufgriff, jedoch keineswegs im Sinne Rickerts» (*Ibid.*, p. 88).

³ Cfr. Javier Muguerza, «De inconsolatione philosophiae», en Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, F.C.E., 1995, p. 59. La primera edición del libro es de 1990.

⁴ Así, se nos dice lo siguiente con respecto a la relación de la hermenéutica y la fenomenología: «La corriente que en nuestros días más ha insistido en poner de relieve esa necesidad (la de la mediación del lenguaje a la hora de conocer) es la *hermenéutica*, de Gadamer a Apel. Y la

que forman la parte cuarta del libro, que lleva por título: «Otros diálogos», Muguerza trata de reivindicar la herencia filosófica de Ortega y Gasset con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento. Como «pretexto» para ello va a analizar dos escritos del filósofo madrileño que se ocupan de la Razón histórica⁵. Y es en este trance donde escribe: «En sus *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega saludó el último giro del pensamiento de Husserl hacia el 'mundo de la vida' como un salto 'desde la fenomenología a la razón histórica'. Y se recordará que dicho giro estaba íntimamente ligado a la meditación husserliana en torno a 'la crisis de las ciencias europeas'. La reivindicación orteguiana de la razón histórica se inscribe ella también en la línea de la protesta alarmada contra la unilateral hegemonía de la razón científico-técnica»⁶.

Como he dicho antes, es verdad que aquí Muguerza, de la mano de Ortega, se hace eco del giro que Husserl da hacia la historia en su obra la *Crisis de las ciencias europeas*. Sin embargo, si nos fijamos ahora en esa afirmación de Ortega que aparece entrecomillada en el texto, veremos que nada ha cambiado con respecto a la supuesta ahistoricidad de la fenomenología, y ello porque el giro de Husserl hacia el mundo de la vida es un salto «desde la fenomenología a la razón histórica». Para Ortega —Muguerza se limita en esto a reproducir su afirmación, que no sabemos si comparte— la razón histórica que se expresa en la *Crisis de las ciencias europeas* no es ya fenomenología, precisamente porque ésta es totalmente incompatible con la historia. Si leemos el ensayo *Apuntes sobre el pensamiento: su terurgia y su demiurgia* del año 1941, tan poco le casa a nuestro filósofo que en la *Crisis* la fenomenología husserliana pueda hablar de algo así como de una *razón histórica*, que incluso llega a atribuir su redacción, en base al estilo verbal y temático, a su ayudante Eugen Fink, dejando entrever, además, que dado que los contenidos allí vertidos no serían fenomenología *strictu sensu*, hay

hermenéutica puede considerarse, así, legítima heredera del programa fenomenológico de Husserl, constituyéndose de algún modo en responsable del actual giro lingüístico del mismo» (*Ibid.*, pp. 94-95). En relación al hermanamiento de Husserl con autores de la Escuela de Frankfurt, Muguerza dará por buenas las indicaciones de Habermas en lo tocante a la influencia de aquél en Marcuse. Cfr. *ibid.*, p. 346. Más allá de este parentesco con Marcuse, no son pocos los autores que hoy señalan al propio Habermas, por lo menos en algunas facetas, como el legítimo heredero intelectual de Husserl. Tal es el caso de David Carr: «Though Habermas' primary sources are in the Frankfurt school, Weber, Marx and Hegel, and though he is normally not associated (except negatively and critically) with Husserl, one thing is striking about his work: the central place it accords the concept of lifeworld. One way of looking at Habermas' recent work is to say that he faces squarely the challenge to rationality posed in Husserl's late work by concept of the lifeworld... This sketch of Habermas' theory of communication, and the concerns it addresses, suggest that at least in one sense Habermas is the true heir of Husserl in late 20th century philosophy». Cfr. D. Carr, «Husserl's Lengthening Shadow: A Historical Introduction», en: D. Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Kluwer, 1987, pp. 18-20.

⁵ José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, ed. Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1979.

⁶ J. Muguerza, *op. cit.*, p. 484.

en dicho texto un *ir más allá de esa filosofía* cuyo último responsable sería el propio Fink: «Al tiempo de corregir estas pruebas me entero, por un azar, de que en 1935 Husserl dio una conferencia en Praga con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de que se ha publicado el comienzo en la revista *Philosophia*, I, 1936, Belgrado. En esas páginas desarrolla un poco más el gran filósofo el contenido de las palabras citadas por mí en las primeras páginas de estos apuntes. Parecería, pues, forzoso rectificar la calificación de *unicum* en el estilo intelectual de Husserl lo allí anunciado. Sin embargo, no hay por qué hacerlo⁷. Yo no dudo que lo publicado en la revista *Philosophia* no haya sido acordado en conversaciones con Husserl y que no se hallan aprovechado ideas de sus manuscritos, pero es cosa de sobra clara que esta obra —la última que Husserl habría en vida publicado— no ha sido redactada por él, sino por el doctor Fink, cuyo estilo —verbal y temático— es patente en todo el texto. No sólo es ese estilo distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste nada menos que en recurrir a la ... ‘razón histórica’. Importa advertir que antes de aparecer aquellas páginas de Husserl en *Philosophia* y mucho antes de aparecer su continuación, que es donde claramente se recurre a la *Vernunft in der Geschichte...*, se había publicado en Inglaterra mi estudio sobre *Historia como sistema* (1935)»⁸. Junto a la ilustración que nos proporciona este texto de una manera determinada de entender la fenomenología, quiero llamar la atención en lo tocante a su particular relevancia para la historia de la filosofía española y, más en concreto, para la interpretación del pensamiento de Ortega y su relación con el de Husserl. Y es que si aquello que se contiene en la *Crisis*, a pesar de lo que termina de decir el filósofo español, es fenomenología en el sentido más puro del término —y lo es—, y en la medida en que Ortega se identifica con ella, habría que tomar con mucha precaución la propia afirmación orteguiana: «abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla», y ver si no será plausible sostener que la propia filosofía de Ortega tiene una matriz claramente fenomenológica aunque, por su puesto, con un cuño propio⁹.

En conexión con el espíritu de la tesis que de modo paradigmático representa Ortega, aunque más allá de una actitud tan radical en la que la historia

⁷ Se refiere Ortega en este pasaje a un texto de Husserl, que cree *único* en su género, citado por él líneas atrás y correspondiente a la obra *Lógica formal y trascendental*. Allí el pensador alemán habla de la situación de crisis, de la falta de fe en la razón que emana de las ciencias y que aqueja al hombre contemporáneo. Cfr., Ortega y Gasset, «Apuntes sobre el pensamiento: su terurgia y su demiurgia», en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía. Obras de José Ortega y Gasset* (edición de Paulino Garagorri), Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp 68-71.

⁸ J. Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 103.

⁹ Hace ya unos cuantos años que el profesor Javier San Martín viene reivindicando el cariz fenomenológico de la filosofía de Ortega. Para un tratamiento en profundidad de este tema puede confrontarse su libro *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

no jugaría ningún papel en la fenomenología de Husserl, no es algo infrecuente, incluso entre avezados intérpretes de este autor, lo que cabría calificar, cuando menos, como una periodización excesivamente rígida de sus obras. Se suele hablar, así, de dos o tres Husserl distintos sin apenas relación entre ellos, lo que ha dado lugar a toda una serie de literatura que habla del «último Husserl» o del «Husserl tardío», haciendo referencia con ello a lo expuesto en la *Crisis de las ciencias europeas*, a la que ahora sí se considera fenomenología, pero dándole el rango de un evento singular que tiene sentido pleno al margen de su restante producción. De este Husserl tardío, situado cronológicamente a partir de 1935, se dice que, azuzado por la publicación de *Ser y tiempo*, en donde su heterodoxo discípulo Heidegger hace un especial hincapié en el problema de la historicidad, o por la experiencia del nacionalsocialismo, se vio obligado a dar un giro radical a su filosofía, descendiendo de las inoperantes brumas de las esencias, caras a la fenomenología inicial, a un terreno más próximo a las preocupaciones ordinarias de los hombres. Éste sería el motivo por el que la *Crisis* estaría atenta a problemas no planteados antes por la fenomenología, problemas que, como la historia y todos los que en torno a ella se tejen, dan cuenta del interés de la fenomenología por el ámbito de la práctica, no asumido antes por Husserl.

2. Desmentido histórico-textual de las interpretaciones precedentes

Frente a estas dos posiciones que o bien niegan cualquier relación de la fenomenología con la historia o creen que ésta es algo propio de una época tardía en el pensamiento de Husserl sin demasiada relación con su producción anterior, es preciso decir que un mero examen histórico-filológico de los textos, que es lo que ahora voy básicamente a hacer, me lleva a descartar ambas. Y es que ya a partir de 1905, año en el que significativamente descubre también la reducción fenomenológica —sobre eso daré un dato muy interesante más adelante—, Husserl tiene presente la historia entre sus preocupaciones intelectuales, siendo consciente de su relevancia en el conjunto de la fenomenología. Para mostrar esto voy a partir de un interesante texto que recoge la autorizada voz del discípulo que más íntimamente trabajó con Husserl sobre este tema, Ludwig Landgrebe: «Está muy extendida la opinión de que Husserl sólo tuvo la historia como tema de reflexión en el último período de su vida... Sin embargo, la tesis a la que está dedicada la siguiente reflexión ('La historia es el gran hecho del ser absoluto') procede de un manuscrito que fue redactado en 1921... No obstante, el interés de Husserl por el problema de la historia es todavía más antiguo. Él expresó en una discusión con Roman Jakobson, durante su visita a Praga en 1935, que en su conversación con Dilthey, mantenida en la primera década de nuestro siglo, se le había mostrado con total claridad que una teoría de la

ciencia (*Wissenschaftstheorie*) es unilateral si no tiene en cuenta que las ciencias mismas son productos de la vida histórica»¹⁰.

El trascendental encuentro entre Husserl y Dilthey que recoge Landgrebe tiene lugar a mediados de marzo de 1905¹¹. Con él, y por lo tanto de la mano de Dilthey, puede decirse que comienza realmente el interés de Husserl por la historia, interés que no dejará de crecer con el paso de los años, llagándose

¹⁰ L. Landgrebe, «*Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins'*», en L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, p. 107. En íntima relación con la fecha en que Husserl habla con Dilthey sobre la historia, de la que daré más detalles a continuación, quisiera destacar aquí la importancia de la consideración que Husserl le hace a Jakobson: la necesidad de tener en cuenta a la hora de desarrollar una teoría de la ciencia plena el que toda ciencia es un producto de la vida histórica. Que esto lo tenga ya presente Husserl en 1905 es de gran relevancia para la fenomenología desde el punto de vista histórico-crítico, pues éste será un tema esencial en uno de sus más célebres opúsculos, escrito, por lo demás, en agosto —el mes no se sabe con total seguridad— de 1936: el *Origen de la Geometría*. Semejante opúsculo, y aquí está lo decisivo, ha sido frecuentemente interpretado en relación a este asunto como una novedad en el planteamiento husserliano de la historia, cuando en realidad esa tesis, según lo ahora afirmado, parece estar ya en Husserl desde una fecha tan temprana como 1905.

B. Waldenfels ha sido uno de los defensores de la novedad que supuestamente introduciría el *Origen de la geometría* en el planteamiento husserliano de la historia a propósito de la necesidad de fusionar historia y *Wissenschaftstheorie*. Además, ha ligado estrechamente semejante novedad, lo cual suele ser también una interpretación consolidada, a la incompatibilidad de planteamientos entre este escrito y la *Filosofía como ciencia estricta*. En efecto, este excepcional filósofo e insigne intérprete de Husserl sostiene que en el *Origen de la geometría* Husserl «wendet sich eine Trennung von Erkenntnis und Historie, von Geltung und Genesis, der er selbst früher zuneigte <aquí hace mención de las páginas 41-45 del artículo de *Logos*>» (E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von B. Waldenfels, Fischer, 1993, p. 254, [la cursiva es mía]). Y es verdad que en ese escrito Husserl puede dar semejante impresión cuando dice, por ejemplo, cosas como la siguiente: «a un matemático no se le ocurre acudir a la historia a la hora de comprobar si una teoría es o no válida. Las circunstancias de la aparición fáctica de la teoría en cuestión, le son irrelevantes para juzgar su rectitud» (E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge [1911-1921]*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, [Husserliana XXV], p. 53). Ahora bien, frente lo que pueda parecer a primera vista, lo que Husserl está criticando aquí es la historia de hechos, la historia fáctica, en suma, la historia filológica. Es esta la que en el escrito de 1910/11 no le sirve de nada al matemático a la hora de calibrar la validez de la teoría, y, del mismo modo, es esa misma historia de hechos la que a la altura del *Origen de la geometría* es rechazada de nuevo por Husserl y sigue sin servir para dar cuenta de la validez de la geometría o la matemática. No es ella la que se fusiona con la validez, la que es imprescindible para la epistemología de las ciencias. Y es que, precisamente, la intención de Husserl en aquél escrito programático era criticar esta historia externa, a la que se veía como la única posible y, en tanto que historia fáctica, si se absolutizaba, terminaba por quebrar cualquier validez. No hay, por tanto, contradicción alguna entre las tesis que se defienden en uno y otro escrito.

¹¹ Todas las informaciones que se recogen a continuación proceden del libro de K. Schuhmann, *Husserl-Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Kluwer, 1977. También se ha consultado la detallada «Einleitung» de Frithjof Rodi y Hans-Ulrich Lessing correspondiente a la obra F. Rodi und Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 7-41. Asimismo, se han tenido en cuenta los datos, alguno de los cuales no aparecen reflejados en la obra de Schuhmann, aportados por Ashraf Norr en su artículo «Individuation, identificación e interpretación: la demarcación categorial de Husserl entre 'Natur' y 'Geist'», en Javier San Martín (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Actas de la II Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1994, pp. 33-54.

a convertir en central para la fenomenología¹². Antes del mismo, y sin conocerse personalmente, Dilthey había manifestado que consideraba las *Investigaciones Lógicas* como un desarrollo de los puntos de vista presentados en su obra *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, aparecida en 1894. Por otra parte, en ese mismo año de 1905 se había referido a ellas en las *Akademie-Vorträgen* de Berlin como una «epochemachende Untersuchung»¹³. Este descubrimiento por parte de Dilthey del significado filo-

Por último, se ha contado con el espléndido resumen que de la vida obra y actividad docente de Husserl se realiza en el apéndice titulado «Daten zu Leben, Werk und Lerntätigkeit» que aparece en la obra de Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, pp. 217-224. Fuera de lo que es la bibliografía secundaria y dentro ya de los propios escritos de Husserl, ha de tenerse muy presente la «Introducción» que realiza al tomo IX de husserliana, y que corresponde a las lecciones sobre psicología fenomenológica. Cfr., E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesung der Sommersemester 1925*, Den Haag, Kluwer, 1962, (Husserliana IX), pp. 3-20.

¹² La importancia decisiva de Dilthey en el descubrimiento husserliano de la historia en detrimento, por ejemplo, de un supuesto acicate proveniente de Heidegger, es sostenida también por D. Carr: «Husserl had always respected Dilthey, in spite of earlier criticisms, and his respect seemed to grow with the years. It may well have been the latter then, rather than Heidegger, who pushed Husserl's thoughts in the direction of history». D. Carr, *Time, narrative, and history*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 103. Sobre la esencial relación filosófica entre ambos pensadores es de imprescindible lectura, a parte del artículo ya citado de la revista *Logos* y de las lecciones sobre *Psicología fenomenológica*, el intercambio epistolar mantenido por ambos a raíz de la aparición de la *Filosofía como ciencia estricta*. Igualmente, es de suma relevancia el cruce de cartas que Husserl tuvo con el yerno de Dilthey, G. Misch, así como el libro de éste, *Lebensphilosophie und phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, aparecido en 1930. También es cita obligada en este asunto la tesis que L. Landgrebe hizo sobre Dilthey y que fue dirigida por el propio Husserl. Se publicó en el *Jarbuch* en el año 1928 y llevó por título: *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. (Analyse ihrer Grundbegriffe)*. En el ámbito de la literatura secundaria no puede dejar de citarse el magnífico artículo de G. van Kerckhoven: «Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse», en E. W. Orth (Herausg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1984, pp. 134-160, (Phänomenologische Forschungen, 16). La correspondencia antes aludida es accesible en E. Husserl (Hrsg. Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann), *Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe*, Dordrecht, Kluwer, 1994, pp. 43-53, 271-284. El libro de Misch ha sido editado varias veces por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. En cuanto al escrito de Landgrebe, fue editado, como ya se dijo, en el órgano de expresión del movimiento fenomenológico: el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, más concretamente, en su tomo 9 (1928).

¹³ Cfr., F. Rodi y Hans-Ulrich Lessing, *op. cit.*, p. 15-16. Husserl comenta del siguiente modo el favorable recibimiento hecho por Dilthey, con el que aparentemente creía que nada lo ligaba, de sus *Investigaciones Lógicas*, comparándolo con la hostilidad mostrada por Brentano, del que se considera continuador y discípulo: «Und Doch vollzog sich in diesen Untersuchungen eine neue Wendung und eine wesentliche Umgestaltung der Idee deskriptiver Psychologie durch eine wesentlich neue Methode; so sehr, dass Brentano selbst sie nie als reife Ausführung seiner Idee anerkennen wollte; wie er denn in seinen Gedankenkreis sich abschliessend es ablehnte, in der neuen Richtung mitzugehen, ganz anders als Dilthey, der die *Logischen Untersuchungen*, obschon sie ausser aller Beziehung zu seinen Schriften entstanden waren, mit grosser Freude aufnahm und in ihnen eine erste konkrete Ausführung seiner *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* sah». Cfr., E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Kluwer, Den Haag, 1962, (Husserliana IX), p. 34.

sófico de las *Investigaciones Lógicas*, en particular de la quinta y la sexta investigación, queda muy bien recogido en el siguiente texto de F. Heine-mann: «<Para Dilthey> este libro representa en la filosofía el primer punto de partida nuevo y fundamental desde la época de Mill y Comte. Él tiene a la quinta y la sexta investigación lógica como las más importantes, y man-tiene que la vuelta que en ellas se realiza al sujeto y sus vivencias es extraordinariamente fructífera. Esta opinión, junto con el hecho de que Dil-they dio un seminario sobre el libro, le causó a <Husserl> una profunda impresión»¹⁴. Precisamente será esa profunda impresión que Husserl expe-rimenta al saber que el gran Dilthey ha impartido un seminario sobre el segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas*, lo que le lleva a realizar el citado viaje a Berlín en 1905 en compañía de B. Groethuysen¹⁵.

A la vuelta del encuentro con Dilthey inicia Husserl en el semestre de verano de ese mismo año, en concreto el 3 de mayo, un seminario sobre filosofía de la historia en el que se aborda la psicología comprensiva de Dilthey, además de textos de Windelband y Rickert. De este seminario nos quedan unos cuantos apuntes que tratan los temas de la individuación o la metodología y la formación de conceptos en el ámbito de la naturaleza y en el de la historia¹⁶. En concreto, los dos manuscritos que se conservan llevan los significativos títulos: «*Das Bedeutsame in der Geschichte*» y «*Der 'Mensch im Grossen'. Der 'organisierte' Inbegriff vom Menschen*»¹⁷. Como podemos, representan el inicio de la discusión husserliana acerca del tópico *Natur und*

¹⁴ La cita ha sido tomada de la *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 87-88. Sobre el seminario que Dilthey dedica al segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* también da cuenta Elmar Holenstein, editor del tomo de la Husserliana correspondiente a los *Prolegómena zur einer reinen Logik*. En concreto, en un interesante apartado dedicado a *Rezensionsgeschichte* de la obra dice: «Von W. Dilthey, der um 1904/05 an der Univesität Berlin ein Seminar über Husserls *Logische Untersuchungen* gehalten hat, liegt keine direkte Stellungnahme zur Psychologismus-Problematik des I. Bandes vor. Dilthey scheint sich mehr für die II. Band entwickelte deskriptive Fundierung der Erkenntnistheorie interessiert zu haben». Cfr., E. Holenstein, «Einleitung der Herausgeber», en E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag, Kluwer, 1975, (Husserliana XVIII), p. XLII.

¹⁵ Según nos relata Schuhmann en su *Husserl-Chronik*, es a través de la noticia de un participante en el seminario de Dilthey, el norteamericano Pitkin, como Husserl se entera de que el filósofo de Berlín ha celebrado diversas actividades sobre su obra. Cfr., K. Schuhmann, *op. cit.*, p. 87. Otro dato importante con respecto a ese viaje, fuera ya de la específica relación de Husserl con Dilthey, pero ilustrativo para el interés que aquél tiene hacia la historia, es su intención de ver, igualmente, aunque no lo consigue por hallarse de viaje, a George Simmel, destacado filósofo social y de la historia con el que Husserl mantiene también correspondencia.

¹⁶ A este respecto Schuhmann precisa que en la sesión del seminario perteneciente a 19 de julio de 1905 la pregunta que se abordó fue la siguiente: «Welche Stellung hat Geschichtswissen-schaften im Zusammenhang der anderen Wissenschaften, und welches sind ihre auszeichnenden Eigentümlichkeiten und Probleme?», Cfr., Karl Schuhmann, *ibid.*, p. 90. Sobre la vinculación entre individuación e historia es de gran importancia, entre otros textos, el § 64 de las *Ideen II*. Cfr., E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Kluwer, 1952, (Husserliana IV), pp. 297-302.

¹⁷ Cfr. Schuhmann, *op. cit.*, p. 90 y Ashraf Noor, *op. cit.*, p. 34. El primer manuscrito no aparece recogido en la obra de Schuhmann.

Geist, con el que el filósofo se ocupará en las tres décadas siguientes, siendo algunos de los textos más importantes que jalonan la citada discusión en ese espacio de tiempo: la *Filosofía como ciencia estricta* (1911), *Ideas II* (1912), *Ideas III* (1912), excursu sobre *Natur und Geist* en las importante lección *Einleitung in die Ethik* (1920), la lección *Phänomenologische Psychologie* (1925 y 1928), la lección también muy relevante *Natur und Geist* (1927), la *Crisis de las ciencias europeas* (1935) y el *Origen de la geometría* (1936). Junto a todos estos escritos que abordan la problemática de la historia en muy diversas vertientes, habría que añadir muchos otros, así como un número importante de seminarios, lo que da indicio no sólo de lo temprano que Husserl se interesó por la historia, sino de lo intensa que fue esta preocupación. En relación a esto, quisiera hacer referencia a otro importante dato que nos da idea de hasta qué punto esta problemática fue decisiva en la conformación interna de la propia fenomenología.

Líneas atrás dije que el descubrimiento que hace Husserl de la historia se realiza en el mismo año que el descubrimiento de la reducción, a saber 1905. Esto no es algo que ocurra porque sí, sino que el propio Husserl nos revela que es en el encuentro con Dilthey donde recibe un impulso que le conduce desde las *Investigaciones lógicas* a las *Ideas* y a una confluencia sustancial de sus puntos de vista con los de ese autor, aunque la metodología que utilizan ambos sea diferente. En efecto, Husserl le dice a G. Misch en una carta del 27 de Julio de 1929: «Usted no sabe que las pocas conversaciones mantenidas con Dilthey en Berlín —no sus escritos— significaron un impulso que llevó del Husserl de las *Investigaciones lógicas* al de las *Ideas*, y que la incompletamente presentada y propiamente sólo desde 1913 hasta aproximadamente 1925 concretamente completa fenomenología de las *Ideas*, ha llevado, con un método conformado esencialmente de otro modo, a una muy íntima comunidad con Dilthey. Esto ha de ser aclarado de algún modo, pero todavía no se dónde ni cómo»¹⁸.

Visto todo esto, quizás debiéramos dar más crédito, como reclama entre otros L. Landgrebe, a esa confluencia de planteamientos entre la fenomenología

¹⁸ E. Husserl (Hgrs. Karl Schunmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann), *Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 275. Quisiera aclarar a continuación lo que Husserl expresa con ese paréntesis. En efecto, nuestro autor dice que fue el encuentro con Dilthey y no sus escritos, lo que le llevo a avanzar en sus planteamientos y a interesarse por la filosofía de ese autor. La razón de ello es que antes de la reunión de 1905 Husserl se sentía poco atraído por los planteamientos diltheyanos y, en consecuencia, por sus escritos. A ello se unía el influjo de lo que el propio Husserl denomina como la *brillante anticrítica* que Ebbinghaus había hecho de aquél. El propio Husserl nos lo cuenta de este modo en ese rendido homenaje a Dilthey que es la introducción a las lecciones sobre psicología fenomenológica: «Dilthey selbst stellte diese Beziehung her (se refiere con ello a la relación entre los planteamientos de ambos), denn unglücklicherweise hatte ich, unter dem Einfluss der glänzenden Antikritik Ebbinghaus' die Diltheysche grosse Arbeit zu lesen nicht für nötig gehalten, und das um so mehr, als ich in jenen Jahren überhaupt für die Bedeutung der Diltheyschen Schriften wenig Empfänglichkeit hatte». Cfr., E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Kluwer, 1962, (Husserliana IX), p. 34.

logía y la filosofía de Dilthey, y, por lo tanto, entre la fenomenología y la historia, que no sólo Husserl ha reivindicado. Si ojeamos la correspondencia entre ambos pensadores a raíz del artículo que Husserl publica en la revista *Logos*, la misma reivindicación va ser efectuada por el propio Dilthey, e incluso Husserl va a proponer a la fenomenología como aquella filosofía que corona verdaderamente, subsanando sus fallos, los planteamientos del autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu*¹⁹.

Ante los datos expuestos, creo que es imposible mantener con un cierto rigor intelectual que Husserl no se ocupó de la historia o que cuando lo hizo fue tardíamente y forzado por circunstancias externas al propio desarrollo intrínseco de su obra. Las pruebas aducidas avalan lo contrario, lo que no quiere decir que determinadas situaciones existenciales o humanas no hayan moldeado o dejado su huella en nuestro autor. Ahora bien, y si se me permite la expresión, las aguas más o menos turbulentas de las circunstancias no iban a contracorriente del fluir más lento y pausado del pensar husserliano.

¹⁹ Cfr., la ya citada tesis doctoral de L. Landgrebe. En su introducción se dice entre otras cosas: «die ganzen Analysen Diltheys, die zum Ziele haben die Aufklärung des Verstehens und die konkrete Durchführung einer Methode zur Erfassung des 'ganzen Menschen' als des Thema der 'Psychologie', müssen zurückbezogen werden auf die Grundstrukturen des Bewusstseins, wie sie von E. Husserl in umfassender Weise freigelegt wurden». Cfr., F. Rodi und Hans-Ulrich Lessing, *op. cit.*, p. 203. También del mismo Landgrebe puede verse el artículo «Das problem der Geschichtlichkeit des Lebens und die Phänomenologie Husserls». En él se produce, igualmente, una explícita comparación entre el pensamiento de Dilthey y la fenomenología de Husserl, y se afirma de modo concreto: «Die Äusserung Husserls gegenüber Dilthey, dass es im Grunde ein und dieselbe Philosophie sei, auf die sie beide von verschiedenen Ausgangspunkten her zustreben, darf nicht zu leicht genommen werden...». El citado artículo ha sido recogido en el volumen de ensayos del autor: *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968, p. 12.



CONTEXTO SEMÁNTICO DEL TIEMPO: SAN AGUSTÍN Y E. HUSSERL

Antonio Domínguez Rey
UNED (Madrid)

La tangencia puntual de la sensación sentida crea en el mismo punto del afecto un saber ya pasado —*su*—, según la determinación del exotismo en E. Levinas¹. Esta veloz lejanía contenida apenas se presenta, como dato, en la afección del significante, nos mueve a releer, bajo tal aspecto, dos hitos históricos de la extensión durativa y de la conciencia del tiempo: San Agustín y E. Husserl.

El espacio tensional y vacío engendrado por la memoria, aún joven, de lo sido, actualiza también el halo socrático del *Banquete* en torno al olvido. Olvidarse implica reavivar de algún modo un conocimiento ya habido. Pero no su tema, que se pierde en un fondo irrecuperable, sino la huella —«tracce»— del hecho de haber conocido algo sin lo cual sería incluso imposible cualquier nuevo conocimiento.

Al no ser la impresión el transcurso de cuanto la afectó, se manifiestan dos ausencias en ella: la de la misma impresión dada en el punto del presente y la así activada desde un pasado más pretérito, que le sirve de halo interpretativo. Lo venidero ya acaece en el doble fondo de un recuerdo que recuerda. Esta tensión nos inclina a preguntarnos, desde y con San Agustín, si coinciden los movimientos fenomenal externo, del referente, y el interno, impresivo.

Husserl proyecta, a su vez, una persistencia afectiva de fondo sobre el tiempo de la conciencia reproductiva. Con ella cubre, y recubre, el vacío de la tensión tentacular, y vibrante, del pasado. Se crean así, también, dos procesos que designamos, metafóricamente, de «rescoldo» y «arqueo». Quieren traducir la «Wesensgleichheit» y la «Identität», respectivamente, de *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*. Todo ello aboca a una imagen cristalina de la intuición. Su movimiento es transparente. Al recubrirse en un vacío originario, la conciencia ya descubre un principio creador y metaforizante.

¹ E. Levinas, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

San Agustín

El saber —«su»— afectivo del enigma «sensación-sentimiento» encierra toda la problemática temporal y cognoscitiva. Recuerda la afección agustiniana al medir el tiempo como extensión del espíritu: «Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret»². Mide la extensión durativa, la impresión que dejan los fenómenos en su transcurso. Pero la medición implica un cruce o coexistencia de tres operaciones realizadas desde este mismo ser afectado o presente del presente, que se extiende a otro del pasado —memoria— y del futuro —espera—: «Nam et expectat et attendit et meminit, ut id quod expectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit»³. Tanto la espera, que aún no es, como el recuerdo, que ya fue, permanecen en el espíritu sin que el presente tenga espacio propio, porque pasa en un punto, pero con todo perdura la atención por la cual prosigue (hasta) la ausencia de cuanto comparezca (advenga al ser): «Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit»⁴.

En estos textos, las preposiciones en función prefija son muy importantes. El afecto impresivo es originario. Señala un punto a partir del cual, *a*, *ab*, *ex*; a través del cual, *per*, *trans*; hacia o junto al cual, *ad*; delante del cual, *prae*, y más allá, fuera del cual: *praeter*. Es decir, el punto de la afección determina un movimiento (*eo*), una acción (*facio*, *metior*), una permanencia (*maneo*), una tensión (*tendo*, *expecto*) y, en la raíz indoeuropea *-men*, un movimiento, a su vez, del espíritu: *memini*⁵. Todos estos matices semánticos confluyen bien en el transcurso de los fenómenos, que, tangentes, afectan la sensibilidad, bien dentro de esta como una extensión del espíritu. Los dos órdenes interseccionan en el punto «afectivo» del presente, que carece de espacio y, por tanto, de extensión. No obstante, el tiempo se mide en él a través de la impresión, de la memoria y de la expectación. La coexistencia de estos tres modos del presente hace que se superpongan a la impresión, en el punto tangencial, su recuerdo, casi instantáneo, y una expectativa de desarrollo —«quod aderit». Ahora bien, esta expectativa ya se apoya sobre el espacio vacío que abre la memoria, aún joven, de lo ya sido. Y lo abre doblemente: hacia la impresión que, hace un instante, era puntual, y hacia el transcurso de los fenómenos ya pasados, pues la impresión no es, en sí misma, el transcurso de cuanto la afectó. Estas dos ausencias —la segunda a través de la primera— contribuyen a la expectativa de cuanto, futuro, adviene. Lo venidero acaece ya —presente— en el doble fondo de un recuerdo

² San Agustín, *Confesiones*, L. XI, XXVII, 36.

³ *Ibid.*, L. XI, XX, 26 y, para la cita, XXVIII, 37.

⁴ *Ibid.*

⁵ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck, 1979, p. 395.

que recuerda. Se llena de ausencia impresiva y referencial. En su conformación, el sensible distancia al tiempo que conforma. De ahí que la pasión renueve el espacio de la ausencia al revivir proyectivamente la vibración aún próxima de lo sido.

Así pues, en el prefijo *ad* de «aderit» ya va incurso el *ab* de «abesse», que, a su vez, viene distanciado del «*praesens*» fenomenal en el que, no obstante, como «*inesse*», queda inmerso, mas de este otro movimiento sólo hay huellas en las galerías recónditas de la conciencia. La pregunta, ahora, es: ¿coinciden los dos movimientos, el fenomenal externo y el interno? San Agustín dice del futuro que, sin ser aún, ya se encuentra en el ánimo como expectación suya: «Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum». Igual sucede con el pasado, que ya no es, pero todavía persiste como memoria: «Sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum»⁶. Y así el presente también, como «*attentio*». El verbo *specto* es frecuentativo de *specio* —mirar— y con el prefijo *ex-* significa un deseo o afán surgido del mirar y contemplar iterativo. Por su parte, «memoria» se hizo homónimo de *memini*, relacionado también con la raíz indoeuropea *-men*. Originariamente parece haber significado preocupación, cuidado, inquietud, etc. En cuanto a la palabra *attentio*, su forma remite al verbo *tendo* y al prefijo *ad*: tender hacia, sobre todo el espíritu, pero también esperar, aguardar⁷. Es decir, la temporalidad agustiniana está incurso en una inquietud anímica. Los semas asociados inducen a pensar en una mirada inquieta, iterativa, preocupada por el desfondamiento inicial de la realidad tangente en la afección sensible y la imposible aprehensión de algo sustantivo que no sea la inquietud misma. La vivencia abre una expectación cuyo reflejo reticular es su alejamiento. Lo esperado son nuevas afecciones que ya instauran, sobre la tangente habida, un recuerdo repetitivo.

No parece, pues, que haya otro intencionado que el alejamiento —*abesse*. Lo que venga —*aderit*—, aún no ha venido. Es la vibración de la espera, que ya nos tiene acostumbrados a ello. Si la intención fija otro intencionado, será siempre mediante lo sido. Cuanto llegue como nuevo, repetirá la forma de lo viejo, que lo mina, según dice Diotima a Sócrates. Así, también, la reproducción o recuerdo.

Cuando San Agustín usa el ejemplo de la canción cantada de memoria, el proceso es igual. La atención se centra sobre lo ya conocido. A medida que transcurre, lo viejo se rehace presente en el presente del canto y ella deviene, poco a poco, pasada. Tensa, entonces, la memoria y la inquieta proyectándola hacia el resto de la canción, aún venidero: «antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea...»⁸.

La memoria es el fondo de la percepción. Impulsa e inquieta de nuevo.

⁶ San Agustín, *op. cit.*, L. XI, XXVIII, 37.

⁷ A. Ernout, A. Meillet, *op. cit.*, pp. 396, 682.

⁸ San Agustín, *op. cit.*, L. XI, XXVIII, 38.

Pero al cantar parte de una canción aprendida, el ejecutante entra en un tiempo ya acumulado. La tensión viene entonces del tiempo presente allí contenido: de un presente pasado que ahora se presenta de nuevo. A su vez, la canción fue aprendida de otro, oyéndola. Su tiempo de enunciación era mi tiempo auditivo, retardado, mientras que en el emisor, como ahora en mí, cantando, el tiempo de emisión coincidía con el receptivo. ¿Se reproduce, íntegra, aquella canción con su tiempo de entonces? Imposible. Tienen horarios diferentes. Si embargo, yo acumulo y reproduzco en otro instante mi «aquel tiempo suyo».

Nos encontramos otra vez con la dicotomía de un acontecer real y otro subjetivo, pero, aquél guarda ahora parte de su ser ajeno en mi ser próximo. El afecto —«su»— de la canción conserva el tiempo de su desarrollo. Al reproducirlo en otro presente, la sobreimpresión crea el espejismo de que los tiempos son iguales y, en ellos, la canción reproducida. Tal fijeza del objeto procura también, con su tensión continua de pasado vibrátil, el espejismo coincidente de esta «otra» canción con aquélla en otro tiempo aprendida. Se crea así un futuro esperanzado de lo mismo sobre una base continua de alejamiento. Ahora bien, fuera del sonido recurrente y del lenguaje, el resto de los fenómenos no gozan del mismo modo de presencia. Sin embargo, la pro-tensión de las re-tenciones, la espera del recuerdo, funciona como un azogue especular en el que se refleja cuanto, de nuevo, acontece. El *ad modum recipientis* es aquí *ad modum recepti*.

En tal coexistencia olvidamos que del tiempo siempre se escapa tiempo. Pasamos por alto la dirección intencional primera, abocada, por un lado, a la doble fuga, externa e interna, de lo real e impresionado, aunque esto retenido, y con ello, sobre todo, la expectativa de lo abierto en la afección al margen de ella misma, pero desde su punto de tangencia: un espacio virgen, inédito, que revierte sobre el hueco y en él empieza a conocerse, un ansia vibrante de presencia continua. En tal pro-tensión nace el ámbito creativo. Cuando se inclina más hacia el pasado, la vibración de éste lo puebla e impulsa y nos movemos en el campo reproductivo. Cuando, por contra, lo hace hacia el futuro inexistente, innovamos. Sucede esto, en cambio, y fundamentalmente, al conectar con el flujo perdido, ya nouménico, que dio lugar a la afección o afecciones básicas, primeras. Entonces, se produce un reen-cuentro. El desarrollo afectivo transcurría, a su vez, en la dinámica general del ser en movimiento. No hay, con todo, unanimidad, porque la proyección arrastra tiempo enclaustrado. Cuanto más sagaz, más peso libera, pero siempre desde una entropía.

Husserl

En lo expuesto hay, como se habrá observado, implicaciones de Husserl, Heidegger y Levinas. Husserl proyecta una persistencia de fondo, un modo siempre igual de afección, sobre el tiempo de la conciencia reproductiva,

aunque se da un salto en el vacío entre cada instante, cubierto, sin embargo, por la inquietud y expectativa que la tensión del pasado genera. Une así el flujo temporal en una fijeza perceptiva. El «entretiempo» de Levinas es también tiempo de igual grado para Husserl. Son gotas de agua en una corriente fluvial. Tienen «el mismo contenido cualitativo y el mismo momento temporal, aunque modificado»⁹. Hay dos procesos «metafóricos» en la constitución del tiempo fundante. Los denominamos rescoldo y arqueo.

El rescoldo

El rescoldo se refiere al carácter aún vivo o al recuerdo reciente, pero vacío, del pasado próximo¹⁰. Es la «otra cosa» que el pasado, minado por su vejez, deja tras de sí, lo nuevo semejante a lo que era, de Diótima. Así se salvaguarda el conocimiento y así participa de la inmortalidad¹¹. Husserl sitúa en este rescoldo la posibilidad de una imagen —«Bild»— reproductiva del pasado reciente. Esta imagen lo conserva tal como era dado en su instante. La superposición de este ahora vivo en el pasado y del ahora de la imagen con su presente, determina la «Identitätsbewußtsein» al identificar uno, otro o los dos ahora por conjunto. Esa coincidencia sólo puede darse en virtud del rescoldo, a pesar de que, aunque reciente, emana de un vacío. La conservación de la identidad del ahora en su incesante caída al pasado sólo es posible como noema de una conciencia que, en ese preciso instante, surge como conciencia —ahora siempre nueva: «gleichzeitig immer neues Jetztbewußtsein». La conciencia conserva la duración modificativa en tanto noema intencionado. Lo que persiste es la forma siempre igual de modificarse, la cual se convierte así en contenido, como dice M. Henry de la afección en general. Aunque el ahora pase, queda retenido su paso en la intención. Habrá que preguntarse, entonces, por el tiempo de esta forma que se constituye constituyendo, una forma formante o un constituyente constituido¹².

El rescoldo de Husserl funciona como la tensión vibrante —«tenditur et memoria mea»— del pasado en San Agustín. Las «intenciones de espera» o pro-tensiones constituyen también el devenir sobre el vacío: «Jeder ursprünglich konstituierende Prozeß ist beseelt von Protentionen, die das Kommende als solches leer konstituieren und auffangen, zur Erfüllung bringen»¹³. Como San Agustín, Husserl apoya el cumplimiento de esta tensión vacía, pero

⁹ «Jede Phase der Modification hat, im Wesen» den gleichen qualitativen Gehalt und das gleiche Zeitmoment, obschon modifiziert, und sie hat es in sich in der Weise, daß dadurch eben die nachmalige Identitätsauffassung ermöglicht ist». E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), La Haya, H. X. Martinus Nijhoff, 1966, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62: «während noch die Retention von eben Vergangenen lebendig ist...»; «während wir ein Gewesenes noch in der frischen, obschon leeren Erinnerung haben...».

¹¹ Platón, *Banquete*, 208a, b.

¹² E. Husserl, *op. cit.*, p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

tentacular, en lo ya aprehendido, es decir, en la vibración de un pasado suyo. La conciencia rememora re-realizando, repitiendo: «Wieder-Erfüllung». Sin embargo, sigue viva la pregunta por el vacío constituyente que, en su doble mirada, hacia el pasado y el futuro, bien repite por entero lo ya sido, clonándolo, bien guarda así una expectativa nueva, un ansia de algo aún no producido, aunque luego se dé también según el modo de cuanto lo precedió.

Husserl reconoce en esta tensión ciega un horizonte abierto hacia el futuro de lo rememorado —«auf die Zukunft des Wiedererinnerten». La protensión de la percepción originaria es indiferente al ser alterativo o no ser, pero el *pro* de la «Protention» marca ese *plus* originario al que nos referimos. Una vez determinada —habría que saber cómo—, en su determinado surge, de nuevo, un *pro* que, en el recuerdo, ya orienta el futuro: «eine vorgerichtete Erwartung»¹⁴, pero que, en sí misma, como tal recuerdo, no es una espera. Difícil conjunción, porque el sentido adviene precisamente en la relación múltiple de estas expectativas con lo que hacia ellas o, desde ellas, llega, incluido en tal venir la vibración —halo o entorno— del pasado. Husserl entresaca una conciencia presente de la pasada, las dos unidas por el hilo intencional que hilvana los niveles impresivo y reproductor, con el convencimiento de que el demiurgo intuitivo está hecho de la misma materia fluyente. De otro modo, no podría atravesar el vacío intermedio. Su función consiste en situar lo nuevo en su horizonte vibratorio, según conecte con la conciencia del flujo como pasado, presente —coincidiendo con él— o futuro. Cada uno de estos modos presupone, en teoría, la reactualización de la cadena precedente, como si se tratara de un rebobinado o, más bien, de un río corriente arriba dentro de su curso normal. En realidad, la condensación de lo re-producido oculta una evaporación del pasado en el vacío. Husserl y Levinas juntan los dos procesos como haz y envés de cada fenómeno en situación espacial o temporal. Lo que se presenta silencia un trasfondo o reverso, de donde surgen, como en Kant, a posteriori, pero son formas apriorísticas, constituyentes¹⁵. La retroacción necesaria, a priori, dota a la intuición de un estatus contradictorio. Es intuición no intuitiva, vacía, pero tiene por objeto la serie objetiva —ya ha contribuido ciegamente a ella¹⁶— de los fenómenos temporales, es decir, el entorno oscuro de lo actualmente rememorado: «die dunkle Umgebung des aktuell Wiedererinnerten». Ve y conforma en el vacío.

El problema sigue siendo el *plus* indeterminado, tentacular, de la afección aún visible en la fase reproductiva como fantasma. Avanza en el vacío reconduciendo, desde la tensión del pasado aún reciente —rescoldo—, cuanto, nuevo, incide en la conciencia, y así incrementa todavía más su dirección tensional. El futuro es el espacio ciego de la expectación creada en el vacío que media entre el pasado y el presente. En él acontecen la unidad objetiva

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

¹⁶ Toda objetivación comporta una determinación temporal.

y la unidad de conciencia, gracias a un fenómeno recurrente —retención de retenciones— de dos intencionalidades concordantes. El recubrimiento de una sobre otra crea la ilusión fluvial de la conciencia. El paralelismo entre el modo de presentación en los contenidos de aprehensión y en los de sensación —impresiones— determina una forma común perceptiva, el tiempo-espacio: «die Raumzeit». A su vez, el movimiento de la impresión, que constituye el flujo del tiempo, y el de la percepción imaginativa, que lo reaccúa al constituir la cosa, se recobran mutuamente, cada uno en su línea, como similitud, rescoldo —«Wesensgleichheit»—, e identidad —«Identität»—: arqueo¹⁷. De aquí se pasa a la identificación de los tiempos de la percepción y de lo percibido¹⁸, aunque entre el orden de la impresión perceptiva y el de la imaginación reproductiva no hay tránsito continuo, sino diferencia discontinua¹⁹. Así pues, el rescoldo determina con su vaho aún reciente la unidad del objeto sobre la base de una imagen que contiene, como una burbuja, el instante presente que era el pasado. ¿Ya es intuitiva tal imagen? ¿Y aún así, sirve a la intuición? ¿Quién enclaustró en ella el presente del pasado? ¿Cómo lo contiene al margen de su propio presente, siendo así que los dos van, como gotas de agua, en un mismo flujo? Al doblarse sobre el pasado, y al abrir una expectativa ciega de futuro, desde el pasado mismo, la intuición se recubre como si también estuviera dotada de haz y envés. Oscila, flexible, en una y otra dirección. Enlaza extremos, acota cualidades y rellena vacíos. Es polivalente.

El arqueo

Su flexibilidad le permite incluso prescindir —*epojé*— del carácter temporal de la cualidad de un objeto en cuanto *quid* o *ut quale*, aprehendido, pues, intemporalmente, y, a su vez, en tanto objeto individuado, considerarlo con determinaciones temporales, ya que todo objeto de tal carácter implica una determinación en el tiempo. Se aísla como si ello no implicara continuidad y, al instante, se sumerge. Pero esta recaída en el tiempo conlleva consigo, dice Husserl, una distancia creciente respecto del ahora actual incesantemente nuevo por mor de sus cambios continuos²⁰. A este movimiento curvo del espacio, pues la caída también supone un fondo, lo denominamos arqueo²¹. ¿Será éste el caso de la imagen del pasado sobre el rescoldo reciente de este pasado mismo, con presente propio, siempre nuevo? Entonces, la intuición se arquea y, además, se desdobra. Husserl presupone que el tiem-

¹⁷ E. Husserl, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

²¹ Para Husserl, el movimiento de la intención es longitudinal —«Längsintentionalität» (*Ibid.*, p. 81)—, cuando más bien parece orgánico, en espiral, o, incluso, fractalizante, pues revierte sobre sí y crece continuamente en varias dimensiones.

po-espacio de la conciencia es intencional en todas sus dimensiones, incluidas las penumbras y los huecos oscuros, como una transducción o una caja de resonancias claroscuras atravesadas por un rayo cristalino con múltiples ramificaciones.

La intención de lo retenido es presente del pasado y en el pasado. La distancia entre el ahora —pasado en presencia— y el ahora en él incluido —un antes— se muestra como ámbito uniforme²². La intención lo arquea entre los puntos del antes que fue un ahora —pervive— y el ahora de tal antes. De este modo, crea un continuo perceptivo vivencialmente idéntico. Esto implica que el modo de repetirse los diferentes actos de experiencia es siempre el mismo y constituye el flujo del tiempo uniforme. De la repetición siempre igual del objeto pasamos, como dijimos, a igualar los diferentes momentos de su repetición. Tendríamos, pues, una ruptura nuclear —la del presente— soldada por la conciencia de correlación, aprehensiva y representativa. Lo que afecta desapareciendo, origina una apariencia uniforme. El problema, por tanto, continúa en el ahora del presente, en su rescoldo y arqueo.

En el tiempo-espacio ambiental de la conciencia se ha introducido una mirada —«die thematische Intention»— que no sólo revela el recipiente espaciotempóreo del movimiento, sino que, como aperccepción fundamental, constituye en su fluido anímico —«seelischen Fluidum»— una objetividad tan correlacionante como correlacionada. En ella quedan prendidos los diferentes modos del afecto básico. El tiempo-espacio se constituye, por tanto, en la misma dimensión de los «begeistete objekte»²³, pero condicionando su forma de manifestación fenomenológica. Es el primer «objeto espiritual» constituido en, de, y desde la misma fluidez de la experiencia. El rescoldo y el arqueo determinan con su «Kehre» la objetividad ambiental de los objetos. La moción temporal termina en espacio. El instante se detiene en la posada del objeto y se desnucleariza en nuevas alternancias al descubrir el vacío del arco sobre él tendido.

La incesante novedad —atributo pascaliano del amor— avanza en la separación —«écart»— sobre el futuro del pasado, que abre, como sabemos, el futuro ciego de la expectativa. La intención funciona como corriente de un flujo continuo, toda ella cristal —tiempo vivencialmente corporeizado—, que transparenta su propio movimiento. Hay unos seres acuáticos, similares a gambas totalmente transparentes, cuyo cuerpo es intermedio entre el agua donde viven y el agua que los forma. Continente y contenido apenas se diferencian. Son continentes-contenidos inmersos en un continente más vasto y continuo. Así sucede en la conciencia con la doble función intencional, pero su tiempo aún sigue siendo un punto del tiempo cósmico.

²² Heidegger la denomina prolongación extática de la temporalidad histórica. Conf. J. Gaos, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger*. F. C. E., México, 1993, p. 85.

²³ E. Husserl, *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, La Haya, H. IV. Martinus Nijhoff, 1952, pp. 237-238.

SÍNTESIS ASOCIATIVAS EN EL TIEMPO

Pilar Fernández Beites
Universidad de Salamanca

En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* tematiza Husserl la temporalidad como el tránsito del ser presente al no ser del pasado dado en retención. Si denominamos protosensación al contenido del presente, el pasado se constituye en la retención como lo que ya no es protosensación, como objeto intencional no cumplido por ningún contenido sensible. Así el pasado no es un no ser absoluto, sino que posee un ser intencional. Pues bien, el objetivo de esta comunicación es mostrar que la conciencia del tiempo así tematizada es puramente formal, y por ello no puede dar cuenta de la *duración* —que es un fenómeno fundamental cuando hablamos del tiempo. Para explicar la duración hemos de introducir una nueva consideración de tipo material que nos lleva necesariamente a hablar de *síntesis asociativas en el tiempo*.

La conciencia del tiempo capta el paso sucesivo de objetividades sensibles. Pero en este paso se constituye algo que no es el pasar, sino justamente lo contrario: la duración. La duración de lo que podemos denominar el *objeto inmanente*. Los objetos inmanentes son los contenidos representantes o de *hyle*, si queremos utilizar la terminología de las *Investigaciones lógicas* o de *Ideas I*, respectivamente. Es lo sentido, la base sensible sobre la que se apoya la intencionalidad que apunta a objetos del mundo. Se trata, por tanto, del nivel superior de constitución inmanente, es decir, no constitutiva de objetos del mundo externo. Alguien hace sonar el claxon de su coche para intentar llamar la atención del conductor del vehículo en doble fila que le impide sacar el coche del aparcamiento. El pitido uniforme y monótono se prolonga durante un buen rato, hasta que aparece el conductor y retira finalmente su coche. Para acceder al pitido como un fenómeno de duración de un objeto inmanente, prescindo de la existencia real del claxon como fuente del sonido y del sonido trascendente que brota de dicho claxon —que seguiría siendo el mismo aunque me alejara de él y dejara de oírlo. Me quedo tan sólo con el pitido exactamente tal como es oído, y tengo así un objeto inmanente que dura en el tiempo.

A los objetos que duran en el tiempo los podemos también denominar, tal como propone Husserl, objetos temporales en sentido especial: «*Bajo el nom-*

bre de objetos temporales en sentido especial entendemos objetos que no sólo son unidades en el tiempo, sino que contienen también en sí extensión temporal»¹. Una protosensación es un objeto temporal porque pasa en el tiempo, pero no es un objeto temporal en el sentido que acabamos de definir, porque no tiene en sí extensión temporal. Sin embargo, el pitido del claxon no se agota en el presente momentáneo, no sólo pasa, sino que dura un rato largo (tanto que al final resulta casi imposible de soportar), y, por consiguiente, es un objeto temporal en sentido especial.

Los objetos temporales en sentido especial que nos interesan no son, por supuesto, los objetos del mundo: la torre Eiffel o la catedral de León, que duran en el tiempo objetivo. Nos interesan los objetos más elementales, los que ocupan el primer nivel de constitución, por ejemplo, un sonido que dura en el tiempo. Estos reciben en las *ZtB* diversos nombres: unidades inmanentes, contenidos inmanentes, objeto inmanente². Pero, a su vez, estos objetos inmanentes pueden ser de primer y segundo orden. Los de primer orden reciben nombres tales como dato hilético³, dato de sensación⁴, contenido de sensación⁵. Por mi parte, para evitar confusiones, hablaré siempre de objetos inmanentes (de primer o segundo orden). Lo que se trata de estudiar es, pues, en qué consiste la duración de un objeto inmanente. Y afirmar la duración de este tipo de objetos es afirmar que logran mantener su identidad dentro del fluir continuo que caracteriza la esfera inmanente, o mejor dicho, es sostener que el objeto se constituye como idéntico en dicho flujo de conciencia.

En una primera aproximación parece que la constitución de objetos inmanentes que duren en el tiempo ha de poder entenderse como un rendimiento de la misma conciencia en la que se produce el flujo temporal. Esta tesis es defendida por Husserl en sus *ZtB*. Efectivamente, sostiene allí que la conciencia del tiempo es por sí misma conciencia de la duración, puesto que rinde unidades inmanentes que duran conservando su identidad. Dicho de otra forma, las unidades inmanentes que duran en el tiempo son un producto de la conciencia interna del tiempo. Leamos un par de textos significativos: «Contenidos de sensación, que ellos mismos son unidades constituidas en el originario flujo temporal»⁶. «Los datos de sensación (...) son ellos mismos unidades constituidas en un transcurso temporal»⁷.

Para convencerse de la incorrección de esta tesis, hay que caer en la

¹ «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band IX (S.367-498), 1928, p. 384. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *ZtB*.

² Ver *ZtB*, p. 428, p. 437 y p. 430 respectivamente.

³ *ZtB*, p. 385.

⁴ *ZtB*, pp. 437 y 462.

⁵ *ZtB*, pp. 443-444. Este término es utilizado en otras ocasiones (*ZtB*, pp. 422-423) para referirse al contenido del presente momentáneo y no a un objeto inmanente.

⁶ *ZtB*, p. 444.

⁷ *ZtB*, p. 462.

cuenta de que la conciencia del tiempo es una pura *forma abstracta*. Esto es afirmado por el mismo Husserl, pero, por supuesto, no en las *ZtB*, sino posteriormente, ya en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*: «Aunque la conciencia del tiempo sea el lugar originario de la constitución de unidad de identidad u objetividad y además de las formas de unión de coexistencia y sucesión de todas las objetividades que devienen conscientes, sin embargo, es tan sólo una conciencia que produce una forma general. Simple forma es, sin duda, una abstracción y, así, el análisis intencional de la conciencia del tiempo y de su rendimiento es abstractivo ya desde un principio»⁸.

La síntesis temporal es puramente formal. Esto tiene una importancia decisiva en el tema que nos ocupa, porque su carácter formal la hace incapaz de rendir duración. En primer lugar, la conciencia interna del tiempo es incapaz de constituir una *pluralidad* de unidades inmanentes, es decir, como mucho puede dar lugar a una única unidad.

Efectivamente, por ser puramente formal la conciencia del tiempo sintetiza las protosensaciones sin atender a su contenido material. Las protosensaciones son, entonces, tan sólo unos elementos que están insertos en el transcurrir temporal, son un algo que ocupa un lugar en el tiempo, pero su determinación cualitativa carece de importancia. Las protosensaciones se objetivan y se unifican sólo según una forma temporal: según su lugar en la corriente temporal. Al oír una escala musical, no se unifica un *do* con un *re*, sino que se enlaza un algo con otro algo posterior al primero, sin que importe para nada cuál es el contenido material (sensible) que da cuerpo a estos algos, es decir, sin que interese cuál es la determinación cualitativa de los mismos (el ser *do* o el ser *re*). Por supuesto, ha de haber un contenido material que llene el presente momentáneo de la conciencia, pero es indiferente de qué contenido en concreto se trate. Entonces es claro que no puede explicarse que un objeto inmanente deje de ser y ceda su lugar a un segundo objeto, porque este paso viene dado por la diferencia de contenido de los objetos y estamos prescindiendo de él; formalmente ambos son indistinguibles, pues son tan sólo partes sucesivas del mismo tiempo inmanente. En definitiva, no se puede hablar de unidades inmanentes producidas por la conciencia del tiempo, sino que, más bien, habría que hablar de una única unidad: la unidad del tiempo que articula una multiplicidad formal.

En segundo lugar, hay que precisar que la unidad temporal no es tampoco la unidad del objeto inmanente que ahora nos interesa. El tiempo es una forma única en la que se inserta la multiplicidad; es una forma que enlaza lo múltiple en la unidad del tiempo único. Pero se trata de una unidad de lo múltiple como múltiple: la multiplicidad está en el tiempo. Esto no tiene nada que ver con la duración, pues lo múltiple pasa en el tiempo, pero no dura —esta afirmación sólo se aclarará cuando tematicemos la duración.

⁸ *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, *Hua*. XI, M.Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 128. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura A.P.S.

En conclusión, la conciencia del tiempo no rinde duración de unidades inmanentes; tan sólo constituye la temporalidad de lo protosentido. Y es que para hablar de unidades inmanentes que duran se necesita algo más que tiempo. No basta considerar la conciencia en su aspecto formal, sino que resulta absolutamente imprescindible atender a sus contenidos.

Introduzco, pues, una nueva dimensión descriptiva que atiende a los protocontenidos que se enlazan en la síntesis temporal, es decir, toma lo protosentido en su total concreción. Lo protosentido no es sólo lo que ocupa un lugar en el tiempo, lo que pasa en el tiempo. Muy al contrario, lo protosentido tiene una cualidad, un contenido material, que es lo que le constituye como tal, lo esencial en él. Lo que transcurre en el tiempo no es tan sólo «algo» que pasa, que es presente y luego pasado, sino que es un sonido —el *do*, el *re*...—, o bien es un simple ruido grave o agudo, o un dolor más o menos fuerte... Pues bien, entre estas objetividades sensibles que se dan de modo sucesivo en la conciencia del tiempo se establecen unas relaciones materiales, que podemos denominar de *contraste y fusión*.

Husserl tematiza el contraste y la fusión al tratar el campo visual y las relaciones entre sus partes. Pensemos, por ejemplo, en el campo visual formado por una mancha azul sobre un fondo blanco, que abarca todo el resto del campo. Lo que se impone de manera más clara es un fenómeno de distinción: el azul es distinto del blanco. En esta relación de distinción lo peculiar es que se establece entre partes estrictamente contiguas del campo visual y es experimentada como tal distinción. Esto es lo que, en mi opinión, justifica que para designarla se utilice el término técnico propuesto por Husserl: *contraste*. «Para la relación de unidad entre un dato destacado y aquél del cual se destaca, tenemos todavía otra expresión especialmente útil: *contraste*»⁹. De los colores entendidos como especies decimos que son distintos, pero no que contrastan; de las partes contiguas cuya distinción es vivida como tal decimos que contrastan: el azul contrasta con el blanco.

Para designar el fenómeno opuesto al contraste introduce Husserl otro término técnico: *fusión*, que sustituye al genérico de igualdad, y que, de nuevo, reflejaría el hecho de que la igualdad se da entre partes contiguas y es vivida como tal. La fusión se produce allí donde no hay contraste. El contraste tiene lugar entre el azul y el blanco. La fusión, por tanto, no puede darse entre el azul y el blanco, sino que se ha de producir en el resto del campo visual: en el azul de la mancha y en el blanco del fondo. La fusión es el fenómeno que se produce en una extensión homogénea indiferenciada. Las partes azules de la mancha se funden entre sí; las partes blancas del fondo se funden entre sí.

Pues bien, estos fenómenos de contraste y fusión se podrían extender al caso del tiempo: el *do* pasado se funde con el *do* que ahora suena, y éste, a su vez, contrastará con el *re* que va a sonar a continuación. Pero para

⁹ A.P.S., pp. 138-139.

extender de este modo las relaciones materiales de contraste y fusión hemos de ir más despacio, pues las relaciones de contigüidad en el campo visual en las que se basa el contraste y la fusión se dan entre partes simultáneas, y las partes que ahora quiero someter a relación resulta que no existen a la vez: cuando una existe, la otra ya no existe. Su contigüidad es temporal y no espacial. Esto dificulta la cuestión, porque si los campos visuales no son simultáneos, si uno de ellos no existe, ¿cómo puedo afirmar que contrasta o se funde con el otro?

La solución a este problema es muy natural. El campo pasado no existe como protosensación, pero sí como objetividad sensible que ha sido retenida, es decir, mantenida en el ser por la conciencia interna del tiempo. La conciencia consigue así una simultaneidad entre objetividades sensibles, que hará posible que se produzcan los fenómenos de contraste y fusión. Vemos, pues, que la analogía con el contraste y la fusión del campo visual no es del todo correcta. En realidad, las relaciones materiales de contraste y fusión entre las objetividades sensibles no son datos inmediatos, sino que sólo pueden entenderse como el resultado de lo que denominaré *síntesis asociativas*. Síntesis asociativas en el tiempo, si quisiera ser precisa, pues hay otras síntesis asociativas, como las síntesis a distancia temporal, que rinden la protención como intención pasiva, y las síntesis de coincidencia, que explican la igualdad a distancia en el presente momentáneo. Pero como aquí me ocupo exclusivamente de las síntesis en el tiempo, me permitiré denominarlas tan sólo síntesis asociativas.

Defino la síntesis asociativa como el proceso de simultaneizar objetividades sensibles en la conciencia, en el cual éstas se dan como iguales o distintas, es decir, se asocian por contraste o fusión. Para tematizarlas, he de recordar brevemente en que consiste la síntesis temporal. Supongamos que estoy oyendo una escala musical y se producen dos protosensaciones sucesivas: *do*, *re*. Entonces el yo retiene la objetividad sensible *do* —objeto correspondiente a la protosensación *do* que ya no está— y se dirige al *re* presente. El *do* se da como no siendo (no siendo protosensación) y la objetividad sensible *re* se da como siendo (siendo protosensación). El yo se dirige, pues, de modo intencional a dos objetividades sensibles que en tanto que tales existen simultáneamente. Esta simultaneidad permite que el yo establezca entre ellas un vínculo temporal: una es pasado, la otra es presente. En esto consiste la síntesis temporal, en enlazar las protosensaciones como partes del tiempo. Esta síntesis es meramente formal, es decir, no se enlaza el *do* en tanto que *do* con el *re* en tanto que *re*, sino un algo abstracto con otro igualmente abstracto. Entre ambos sólo se puede establecer la relación de temporalidad y no de distinción o igualdad: el *do* es anterior al *re*, pero no es ni distinto (ni igual) al *re*. Por tanto, entre el *do* y el *re* ni se produce, ni se puede producir el fenómeno del contraste (ni de la fusión). Para que entre las objetividades enlazadas por la conciencia del tiempo se establezcan relaciones de fusión o contraste he de considerar el aspecto material de este proceso, pues entonces se producen síntesis de otro tipo, que enlazan los objetos

atendiendo a su contenido. Son las síntesis asociativas que pueden describirse del modo siguiente.

Partimos de la síntesis temporal en que se produce una simultaneidad de dos objetividades y atendemos al contenido material de lo sintetizado, es decir, no tratamos a las protosensaciones objetivadas como meros algo abstractos, sino que las tomamos como se dan realmente, como objetividades sensibles cualitativamente distintas. El *do* se capta como distinto del *re*, se produce el contraste entre ambos. De este modo se establecen las relaciones de distinción o igualdad vividas, es decir, lo que anteriormente he llamado el contraste o la fusión. Pero si queremos reservar estos términos para las relaciones del campo visual, a este vínculo de unidad (igualdad o distinción) entre los objetos que es captado como tal lo podemos denominar también *asociación por fusión o contraste*. La síntesis asociativa es, pues, la que ha permitido que aparezca la asociación; como ya indiqué más arriba, es el proceso de simultaneizar objetividades sensibles en la conciencia, en el cual éstas se dan como iguales o distintas, es decir, se asocian. Dicho de otra forma, para que se produzca la asociación se necesita una síntesis que logre que los objetos concretos (es decir, considerados también en su aspecto material) sean simultáneos, y esta síntesis material es la asociativa.

¿Cuál es la relación entre la síntesis asociativa que acabamos de definir y la conciencia interna del tiempo? No se trata de una relación fácil de precisar, pues ambas están estrechamente imbricadas. La síntesis asociativa coincide con la temporal en que retiene la objetividad sensible y la hace así simultánea con la objetividad presente. La diferencia es que la temporal la considera como un algo sin contenido y su rendimiento es una característica temporal (pasado o presente). La síntesis asociativa, por el contrario, considera las objetividades sensibles en su contenido, las unifica en su aspecto material y, por tanto, lo que rinde son relaciones de contraste o fusión. En consecuencia, el rendimiento de la síntesis temporal es el transcurrir de las objetividades sensibles en el tiempo, mientras que el de la asociativa es la relación de contraste o fusión entre ellas.

Si unimos ambas síntesis —temporal y asociativa—, lo que tenemos es una simultaneidad que posibilita la aparición de relaciones temporales y materiales (de contraste y fusión); las objetividades se temporalizan y, además, se asocian, es decir, se vive su igualdad o distinción. Si hacemos abstracción de los contenidos, diremos que la síntesis de la conciencia es una síntesis que tan sólo rinde tiempo; si tenemos en cuenta los contenidos diremos que también asocia contenidos. La síntesis temporal es tan sólo el aspecto formal de una síntesis real que opera con contenidos, es decir, que es además síntesis asociativa.

En una palabra, la vivencia del contraste y la fusión entre los contenidos no es el producto de la mera conciencia del tiempo, sino que es el resultado de síntesis asociativas que completan la síntesis temporal añadiéndole su dimensión material.

De esta forma es como interpreto los breves textos de *Análisis sobre*

síntesis pasivas en los que Husserl hace alusión a las relaciones entre la síntesis temporal y asociativa. Según Husserl, la síntesis de la conciencia del tiempo proporciona «un marco universal formal, una forma constituida sintéticamente, en la cual todas las otras síntesis posibles tienen que tomar parte»¹⁰. Y, más adelante, afirma: «Pero naturalmente la síntesis de la conciencia del tiempo encierra también, y ya como presupuesto para posibles coexistencias y sucesiones, aquella síntesis en la cual un objeto se constituye como idénticamente uno o (lo que es equivalente) como uno que dura en las multiplicidades fluyentes»¹¹. Según he dicho, en mi opinión, la síntesis encerrada en la síntesis de la conciencia del tiempo es la síntesis asociativa que enlaza contenidos.

Volvamos a nuestro problema inicial, que parece totalmente olvidado: la duración de objetos inmanentes. Para explicar esta duración he realizado una descripción de la conciencia del tiempo que atiende a los contenidos. He mostrado que si a la síntesis temporal unimos la síntesis asociativa que atiende a la dimensión material (a las relaciones entre contenidos), obtenemos no sólo una sucesión temporal, sino una sucesión de objetividades sensibles que se captan como iguales o distintas. ¿Son estas objetividades sensibles que se funden o contrastan aquellos objetos inmanentes que duraban en la única unidad formal de la conciencia interna del tiempo?

Todavía no. Lo único que he logrado es no tener una multiplicidad meramente formal, sino una multiplicidad de contenidos que contrastan o se funden. Pero la unidad que tenemos por ahora es tan sólo la unidad formal del tiempo. Se trata de la unidad de lo múltiple en tanto que múltiple: la multiplicidad pasa en el tiempo único. La conciencia del tiempo es vivencia de la sucesión de unas protosensaciones que pasan, pero no duran. Dicho de otra forma, la conciencia del tiempo que enlaza contenidos como tales —es decir, en la que añadimos las síntesis asociativas— tiene como rendimiento la vivencia de la sucesión de las protosensaciones. No la duración, es decir, no el seguir siendo de una determinada unidad, sino el pasar: el objeto retenido da cuenta del no ser de la protosensación, de su desaparición. La razón es que a este primer nivel de constitución el único ser en sentido estricto —es decir, distinto del mero ser objeto— es el de la protosensación, por tanto, la objetividad sensible retenida muestra el no aparecer y, por tanto, el ya no ser de la protosensación. La protosensación no ha durado, sino que ha pasado y ya no es. En definitiva, las protosensaciones son temporales porque están en el tiempo, pasan en el tiempo, pero no son temporales en el sentido especial del durar. No duran, sino que se suceden unas a otras en un devenir por principio ilimitado: en cada presente hay una individualmente distinta de la anterior. Se asemejan a un río heraclíteo, a un continuo fluir en que nada permanece, en que nada se conserva idéntico a sí mismo.

Pero, aunque en este nivel del análisis todavía no han aparecido los

¹⁰ A.P.S., p. 125.

¹¹ A.P.S., pp. 127-128.

objetos inmanentes que duran en el tiempo, sin embargo, ya tenemos todos los datos necesarios para explicar su constitución. El objeto inmanente que dura se constituye fácilmente a partir de los fenómenos de contraste y fusión dados por síntesis asociativas. En efecto, las objetividades sensibles iguales se funden y esto hace que entre ellas se cree una unidad especial: una serie de tonos iguales se unifican entre sí. Pues bien, para tener una unidad inmanente, una nota que dura en el tiempo (el *do* que suena en el tiempo) y no una serie de tonos iguales (los distintos contenidos del presente momentáneo que poseen la cualidad *do*), se necesita una nueva intención que interprete las distintas objetividades sensibles, no como varios seres distintos, cada uno de los cuales existe en su presente momentáneo, sino como un único ser, que, por tanto, dura en el tiempo, que tiene sus partes extendidas en el tiempo. Este nuevo ser ya no es el ser de la protosensación —que era el que sólo existe en el presente momentáneo—, sino el ser como duración en el tiempo. Ya no hay varios objetos iguales sucesivos, sino uno idéntico que es siempre igual a sí mismo. Este objeto era antes y es ahora, o dicho de otra forma, tiene una duración. Las objetividades iniciales dejan de considerarse objetos distintos y se consideran partes de un todo, del objeto inmanente que dura. La mirada intencional, apoyada en el fenómeno de la fusión de varias objetividades sensibles sucesivas, constituye un único objeto: el pitido o el *do* que suena durante un rato. Se trata de un objeto inmanente del tipo más sencillo posible, lo que denominamos un objeto *de primer orden*.

Pero para explicar de modo completo la constitución de un objeto inmanente de primer orden, tengo que justificar todavía cómo se produce la clausura de uno de dichos objetos y el comienzo absoluto de otro. Para ello es imprescindible el contraste. Cuando el tono agudo —del pitido— deja paso a un tono grave —correspondiente al grito de un peatón—, las objetividades sensibles unificadas no son sólo individualmente distintas por tener distinto lugar en el tiempo, sino que además en cuanto a su contenido son diferentes. Entre ellas se produce un contraste, y esto es lo que hace posible que la mirada intencional no las convierta en un único objeto, como sucedía cuando las protosensaciones eran iguales, sino en dos objetos inmanentes distintos (ambos de primer orden). El grito del peatón, que suena ahora, es distinto del pitido que sonaba hace un momento, por tanto, no hay un objeto idéntico que era y es, sino dos objetos distintos: antes era el pitido y ahora es el grito. El objeto inmanente pitido ha dejado su lugar presente a un nuevo objeto: el grito del peatón. Se produce de este modo la clausura de un objeto inmanente y el comienzo del siguiente.

Pero quizás he simplificado en exceso la situación. ¿Es cierto que igualdad de protosensación suponga unidad inmanente y distinción suponga paso a otro objeto inmanente? He mencionado el pitido uniforme del claxon. Pero ¿no hay objetos inmanentes que se dan mediante protosensaciones distintas, como, por ejemplo, el sonido de una gran campana que va perdiendo intensidad de modo progresivo hasta desaparecer?

Para resolver esta objeción, hay que tener en cuenta que en el terreno

inmanente la igualdad no es exacta. Lo que vale como igual (por ser indistinguible) no es exactamente igual —en un sentido matemático— y por ello no se cumple la ley transitiva. Dos objetos iguales a un tercero no son iguales entre sí: tengo $A = B = C$, pero, sin embargo, A no es igual a C . En el sonar de la campana no puedo descubrir el contraste en las protosensaciones y, por ello, puedo afirmar que se produce una fusión entre protosensaciones iguales (aunque la igualdad no sea exacta, y, por tanto, el tono final sea más bajo que el del comienzo). Puedo mantener, por consiguiente, la teoría defendida, según la cual la unidad del objeto inmanente se apoya en la igualdad de las protosensaciones.

Una vez explicada la constitución de distintos objetos inmanentes que duran en el tiempo, he de señalar que estos objetos de primer orden no son los más habituales en la vida de la conciencia. Basta pensar en algo tan corriente como es el oír una canción o una melodía, que ya son objetos inmanentes *de segundo orden*. Aquí no puedo tematizarlos debido a la falta de tiempo. Tan sólo decir están constituidos a su vez por una serie de objetos inmanentes de primer orden, y que lo peculiar de ellos es que incluyen dentro de sí el contraste (que enlaza dichos objetos de primer orden), es decir, que no sólo admiten distensión temporal, sino multiplicidad cualitativa.

Para terminar, me gustaría señalar que la mirada intencional que constituye objetos inmanentes tiene consecuencias ontológicas decisivas, pues aparece un nuevo sentido de ser, distinto del de la protosensación —cuando hablo de ser, me refiero siempre a ser «real de veras», es decir, distinto del ser del objeto intencional como tal. Ser ya no significa tan sólo ser como presente estricto, como puro aparecer, sino que significa también durar. Ya no hay sólo objetividades sensibles —que pasan necesariamente—, sino objetos que duran.

En efecto, cuando la protosensación deja de ser, la objetividad sensible correspondiente no está cumplida y, por tanto, se da como no siendo. Por el contrario, el objeto inmanente se da como siendo, aunque la protosensación correspondiente a una de sus partes haya desaparecido. La razón es que su ser no se reduce a ser como protosensación. El objeto inmanente existe y no es todo él protosentir: tiene partes de no ser sensible, pues incluye sus partes pasadas. El no ser de la protosensación se considera como parte del ser, es decir, como parte pasada del objeto que es. Mientras que la protosensación era, pero ya no es, podemos decir que el objeto inmanente era y es, pues ser significa ser temporal que existe mientras alguna de sus partes esté en el presente momentáneo (y no todas ellas). En definitiva, hay algo que trasciende las protosensaciones: que es en sentido estricto cuando las protosensaciones no son. Se trata del objeto inmanente, que puede abarcar una serie más o menos larga de presentes momentáneos, que tiene partes presentes y partes pasadas, que se extiende en el tiempo.

Con la introducción del objeto inmanente como un nuevo tipo de ser se produce también una ampliación del concepto de presente y de percepción. Una melodía que oigo sonar, ¿puedo afirmar que es presente, que es perci-

bida? ¿No debo tener en cuenta que la mayoría de las notas de la melodía pertenecen al pasado y ya no son percibidas? Quizás no pueda afirmar que es presente si me atengo a ciertos conceptos muy estrictos de presente: no es ni presente momentáneo, ni presente vivo (que incluye también la retención y la protención). Pero, la melodía ¿no es al menos más presente que el sonido de teléfono que oí ayer? Evidentemente sí. Por ello hemos de introducir una nueva definición de presente, aplicable al objeto inmanente. Y, en estricto paralelo con ella, una nueva definición de percepción (que, en principio, es sinónimo de impresión o bien de acto formado por la impresión, retención y protención).

Un objeto inmanente, tanto de primer como de segundo orden, se denomina presente y, por consiguiente, percibido, si alguna de sus partes está dada en el presente momentáneo (presente de la protosensación), es decir, si se extiende de modo que su duración llega hasta tocar el presente momentáneo. Entonces se dice que sigue siendo en el presente: «Un objeto temporal es percibido (o bien es consciente de modo impresional), mientras se genera todavía en impresiones originarias, que aparecen de nuevo continuamente»¹². Diremos, por ejemplo, que una melodía es presente (percibida) mientras lo sea alguna de sus partes, es decir, alguno de sus tonos (objetos de primer orden que la integran). «Decimos que *toda la melodía es percibida*, aunque sólo el punto del ahora es percibido»¹³. La melodía es presente (percibida), aunque muchos de sus tonos ya pertenezcan al pasado. Por el contrario, el ruido de teléfono que oí ayer no es presente en ningún sentido (no es percibido), debido a que no guarda ninguna relación con lo dado en el presente momentáneo (con la nota de la melodía que ahora suena).

En conclusión, he mostrado que el análisis material que explica la duración mediante síntesis asociativas permite explicar la formación de objetos inmanentes, de los que la conciencia interna del tiempo es incapaz de dar cuenta —debido a su carácter meramente formal. Esto, a su vez, tiene consecuencias ontológicas decisivas, pues supone un ensanchamiento de los conceptos de ser, de percepción y de presente.

¹² ZtB, p. 398.

¹³ *Ibid.*

DEL YO PURO A LA PERSONA EN LA FENOMENOLOGÍA

Urbano Ferrer
Universidad de Murcia

1. Introducción

En el contexto de los trascendentalismos de la Filosofía moderna, también Husserl entiende el yo puro como lo absolutamente indubitable, que irradia en sus vivencias intencionales. Por contraste con el yo cartesiano, no se trata con él del sujeto existente, singular y mundano, que voluntariamente finge el artificio de la duda hiperbólica, sino más bien de lo que esencialmente comparece una vez desaparecida la duda, a saber, un sujeto reducido trascendentalmente y en conexión esencial con sus términos intencionales, mostrable en concreto (*konkret aufweisbar*). No es propiamente una existencia, sino el marco estructural en el que ha de situarse según su esencia cualquier acto singular. Ni las vivencias intencionales son separables del yo puro, ni éste es separable de sus modos de vivir. Sólo abstractamente se lo puede considerar por sí¹.

El yo puro no puede ser enteramente objetivado en un acto reflexivo, ya que es él mismo quien habría de llevar a cabo la problemática objetivación². En este sentido, es el límite de toda objetivación posible. Se accede a él en la medida en que se desplaza *libremente* entre los objetos, en correlación con la diferencia no unívoca entre primer plano y trasfondo perceptivo mundanos; justamente los modos variables de situarse ante los objetos de la percepción revelan en su variabilidad al yo como idéntico. En otros términos: como no hay remisiones lineales y necesarias entre los objetos que ocupan actualmente y sus segundos planos perceptivos, siempre puede trasponerse la relación entre ellos; de este modo, la libertad se hace efectiva en el tránsito de unos a otros conjuntos perceptivos, en tanto que ha de llevarse a cabo desde los horizontes que rompen la continuidad perceptiva. Pero, desde luego, las diferencias correspondientes en el interior del yo, como la que se da entre lo actual y lo inactual, sólo le pueden pertenecer porque pertenecen a las vivencias en las que él se manifiesta.

¹ «Abstractamente, en tanto que algo separado de las vivencias, de su vida, no puede ser pensado» (Husserl, *Ideen II*, Husserliana IV, La Haya, M. Nijhoff, 1952, p. 99).

² «El yo puro puede ser puesto objetivamente por el yo puro, idéntico a sí mismo» (*op. cit.*, p. 101).

El tránsito a la persona singular desde este yo puro indescriptible —que se limita a vivir en sus actos— lo efectuará Husserl partiendo de la libre motivación y de los hábitos, por cuanto con anterioridad a la reflexión penetran en su estructura. En virtud de ellos el sí mismo no se ofrece como término de constitución objetiva, al modo de los sujetos lógicos en su quedar recubiertos por predicados, ni tampoco está predado o supuesto en las distintas capas constitutivas, como la unidad del objeto de experiencia a través de sus escorzos, sino que preface oculto para sí mismo³. La persona ejerce como el sujeto sobre el que recaen los actos racionales⁴. Pues sus actos centrípetos son vividos como posibilidades propias, desde ella misma. Así lo atestigua el hecho de que las fases futuras de las intenciones prácticas, todavía incumplidas, no se expresan con un «ocurrirá» o «vendrá», sino con un «yo haré».

A diferencia del yo idéntico e indiferenciado, la realidad personal incluye el curso de sus motivaciones diferenciadas⁵. Pues la persona es inseparable de un entorno cualificado por notas procedentes de ella: valoraciones, creaciones culturales, lazos sociales... En los objetos comunes del entorno (la tierra, el cielo, el campo, el bosque, la habitación, el cuadro...) se asienta la reciprocidad y la comprensión de las otras personas. Sin los conceptos relativos al medio ambiente, como el hogar, la ciudad o el tronco familiar, no se reconoce la personalidad total⁶. La persona resulta, así, ser experimentada eventualmente como juez, ciudadano, funcionario, empleado de correos..., con los respectivos mundos circundantes, que abren un horizonte de anticipaciones y arrastran consigo una serie de recuerdos y sedimentaciones. El mundo es el suelo común a estos distintos entornos, ya que su horizonte abierto en general sólo es experimentado en los entornos personales⁷.

En los próximos apartados se indagará el desarrollo que Husserl hace de las nociones de motivación y de hábito, ambas de interés para nuestro tema porque destacan, dentro de una aproximación fenomenológica, rasgos propios de un agente personal.

2. La relación de motivación y los hábitos personales

La referencia motivacional entre dos o más términos se contradistingue de la relación causal porque, en vez de mediar entre las cosas naturales en

³ «Al comienzo de la experiencia no está todavía predado, disponible como objeto ningún sí mismo constituido. Está enteramente oculto para sí y para los otros, al menos en la intuición» (*op. cit.*, p. 253).

⁴ *Op. cit.*, p. 60.

⁵ «Este yo no es ninguna realidad y no tiene, por tanto, propiedades reales. En cambio, el yo personal es una realidad» (*Ideen II*, Beilage X, 325; *Cartesianische Meditationen*, 100).

⁶ *Manuscritos*, A V 7, «Menschliche Lebenswelt. Welt und Person», 1930.

⁷ «El mundo es experimentado sólo en un entorno (*umweltlich*) y existiendo para nosotros sólo a partir de él» (*Manuscritos*, A V 5, «Personale Umwelt und ihre Gliederung», 1930).

cuanto existentes en sí mismas, sólo se hace efectiva a través de la conciencia. Es la contraposición que hay, por ejemplo, entre las inervaciones causales fisiológicas y la motivación de ciertos actos intencionales (el recuerdo, la atención...) por los objetos aprehendidos. En este segundo caso las mismas realidades naturales se proveen de un índice motivador nuevo⁸, frente a lo que ocurre con los estímulos, los cuales a partir de un umbral y según unas leyes aritméticas (formuladas por Helmholtz) se ponen en relación con las excitaciones en los órganos sensoriales.

Pero la motivación, por su parte, se modaliza pluralmente. La forma más elemental de mediación en ella de la conciencia es la que ofrece el acto de dar significado, en la medida en que refiere unos signos orales o escritos a un término intencional apuntado por ellos. En un sentido semejante, y por ampliación, también los objetos percibidos motivan significativamente todos aquellos otros objetos que se inscriben en su horizonte. Y los predicados de estos objetos están a su vez motivados por la unidad de su sujeto lógico, por cuanto es apto para congregarlos, no como una colección, sino a modo de horizonte abierto a partir de cada uno. En su alcance más general e indeterminado —que cubre todos los otros aspectos, más particulares— la motivación se presenta como meramente temporal y acumulativa, compuesta de las protenciones y retenciones en que transcurre la conciencia, las cuales posibilitan respectivamente los actos de recuerdo y de anticipación y se basan en las formas subjetivas del «ahora», el «antes» y el «después»⁹. Es así como el «ahora» motiva, en efecto, el «acaba de pasar» y el «algo vendrá» que se suceden en la corriente de conciencia, en tanto que momentos temporales que no se enlazan desde fuera, sino que en su secuencia forman una unidad de motivación abierta.

La relación motivadora adquiere un sentido más delimitado cuando se entiende como una relación consciente entre actos posicionales, y no ya meramente representativos o neutrales. Hasta su segunda época no fue tomada en cuenta por Husserl esta forma de motivación. Mientras en las *Investigaciones Lógicas* atendió sólo a las libres variaciones —sin conexión entre sí— entre materia y cualidad del acto dentro de su estructura unitaria, en *Ideas I* se abre ya paso, mediante la nueva noción de intencionalidad noemática, la motivación de unos actos por otros de idéntica materia o contenido, e inseparablemente la motivación entre sus correlatos objetivos. Por ejemplo, «sospecho que A *porque* sé que B...» da expresión a la relación motivacional entre A y B. Este «porque» no designa una conexión lógica, ni natural, sino que alude a la relación que la persona establece entre el saber algo y el sospechar motivado por ese saber. Los correlatos fundados (del tipo

⁸ «En vez de la relación causal entre cosas y hombres como realidades naturales aparece la relación motivacional entre personas y cosas, y estas cosas no son las cosas de la Naturaleza existentes en sí..., sino cosas experimentadas, pensadas o mentadas posicionalmente de algún modo, objetos intencionales de la vida personal» (*Ideen II*, 189). Sobre la diferencia entre causalidad y motivación en Husserl, B. Rang, *Kausalität und Motivation*, M. Nijhoff, La Haya, 1973.

⁹ Husserl, *op. cit.*, p. 227.

de lo probable o lo dudoso, en tanto que sólo sospechado) son presentados como modificaciones de los correlatos simples (lo cierto o sabido...), e introducen de este modo la intencionalidad noemática motivacional, según la cual lo temido, lo deseado, lo esperado, etc. es motivado por lo juzgado, lo percibido... Encontramos, así, un avance respecto del modo anterior de abordar la motivación, que se desenvolvía sólo a partir del acto de dar significado y de las intuiciones signitivas insertas en la corriente de conciencia. Pues, en vez del tratamiento de los conjuntos motivados como debidos a ciertas relaciones establecidas entre sus contenidos (a saber, la simbolización y la continuidad espaciotemporal, según se vio), las motivaciones aparecen ahora como parte constitutiva de los actos posicionales de una conciencia personal y origen de los hábitos en tanto que motivaciones libres incorporadas a la persona. De este modo, «entiendo por qué alguien se ha decidido» o «entiendo por qué ha hecho tal conjetura» son expresiones motivacionales que equivalen a «le entiendo a él personalmente».

En términos generales la persona es aperecebida como el sujeto de las motivaciones libres¹⁰. Enlaza con el «yo puedo», que subyace a los variables actos y en el que ella prueba su consistencia, correlativo a su vez de una resistencia también motivacional que ha decantado previamente en la propia persona. Examinaremos para ello otras formas más primarias de presentarse el «propio poder», todas las cuales tienen su correlato en la resistencia que el poder ha de sortear.

Un primer tipo de mediaciones para el poder son las que ofrece el cuerpo, por ejemplo cuando la mano está dormida o cuando el organismo no responde. No hay todavía motivación, porque no son mediaciones objetivamente representadas, sino sólo prácticamente asumidas al efectuar el comportamiento. Otras veces la resistencia es, en cambio, de tipo lógico o ético, como que no podría juzgar que « $2 + 2 = 5$ » o que moralmente no podría robar. Aquí sí hay motivación, pero que no enlaza entre sí actos posicionales de la persona, ya que es una necesidad interna a los contenidos. Esta necesidad se hace consciente en el modo representativo o no posicional cuando el sujeto objetiva las imposibilidades anteriores.

Pero cabe también una limitación del propio poder que procede de los motivos antes apropiados y que es a la vez su posibilitación. En este sentido, las tomas de posición adoptadas, los hábitos arraigados y las capacidades que han sedimentado en cada yo predisponen su actuación futura. ¿Por qué en estos casos la motivación que actúa sobre los actos presentes sí procede de la persona, en vez de ser vivida como una resistencia ajena a esos actos? Justamente porque los motivos precisan de una fuerza adicional para motivar intencionalmente la acción, y es la persona quien se la presta. De este modo, la acción me hace conocer no sólo los motivos que la definen, sino también a la persona que los ha convertido en directrices de la actuación.

¹⁰ «Con ello apuntamos a lo específicamente espiritual (*das spezifische Geistige*), el vivir libremente en los actos» (*op. cit.*, p. 269).

La apercepción práctica de la persona se refiere a ella como a quien aporta con su decisión la fuerza motivacional mayor.

Husserl diferencia dos niveles en la motivación, una activa, expresamente conducida por el yo, y la otra pasiva, sumida en las síntesis de asociación, y hace constar que la segunda lo es sólo impropriamente, por intervenir el yo únicamente en su génesis, no en el ejercicio formal de la motivación¹¹. Tal es, por ejemplo, la transformación de lo que creo estar viendo en una ilusión perceptiva o las expectativas creadas por la percepción presente en tanto que incompleta; en ninguno de estos casos hay un acto posicional motivado nuevo. Ejemplo de la primera es —además de los antes aducidos— la motivación del querer los medios en tanto que medios por el acto de querer el fin, ya que en ella el yo se encamina motivadamente de una a otra volición.

Por lo que hace a la génesis de las motivaciones pasivas, en su base está el interés originario por la certeza, o bien el interés por la donación íntegra y concordante del objeto en el caso de la percepción externa, procedentes ambas del yo. Esto explica que las modalizaciones predicativas de la certeza en mera posibilidad problemática (distinta de la posibilidad vacía o abierta, no motivada), probabilidad y contingencia se deban a las interrupciones o resistencias (*Hemmungen*) con que tropieza el interés antepredicativo por la certeza¹². Estas modalizaciones son un momento noemático que no incrementa el sentido¹³, pues afectan sólo al modo imperfecto de la certeza, no propiamente al contenido de determinaciones o sentido (*Bestimmungsgehalt*), el cual se mantiene idéntico en medio de las variaciones en el cómo de su donación. Y como estas motivaciones se suceden en el curso de la experiencia variable, tienen por destinatario al yo no en su idealidad trascendental, sino en su realidad personal, diferenciada fenomenológicamente de unos a otros sujetos.

A diferencia del yo puro, la persona no es un polo vacío de centración, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental, los cuales en combinación con los motivos dados en presente asignan la dirección volitiva actual. Los hábitos tienen por función unificar sintéticamente voliciones reales y posibles. Así lo muestra el hecho de que la unidad de cada hábito no necesita ser afirmada expresamente de modo reiterado en toda actuación, pero sí está supuesta en las orientaciones particulares expresas de la voluntad, excluyendo puntos de vista incompatibles con su dirección general¹⁴. En su aplicación a la voluntad los hábitos no marcan un estilo fijado, sino que abren un horizonte de voliciones todavía indeterminadas, en tanto que no deducibles de las voliciones anteriores.

¹¹ «El concepto de motivo es aquí naturalmente enteramente impropio, ya que el concepto propio es el que se refiere a los actos del yo» (Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* [1918-1926], Husserliana XI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, p. 386).

¹² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948, p. 93.

¹³ A.P.S., p. 227.

¹⁴ «La dirección incondicionada del querer no necesita proceder de una deliberación expresa y de una decisión» (*Manuscritos*, A V 1, 1934, p. 5).

La noción husserliana de persona moral se corresponde, de este modo, con la provisión de un proyecto universal, no plasmado aún en los fines particularizados que se habrán de ir presentando¹⁵. Antes de diversificarse con las situaciones variables hay, en efecto, un tipo de voluntad aprehendido en su forma universal, de acuerdo con el proyecto que lo orienta. Esta voluntad moral general es justamente lo que congrega las diversas voliciones particulares, impidiendo su dispersión.

Importa no confundir en la obra husserliana este sentido de hábito con los hábitos como adquisiciones duraderas una vez que ha pasado la realización del acto correspondiente. Según el segundo sentido, después de tomada una decisión permanece el sujeto como el que se ha decidido de tal o cual modo, o bien después de formado un juicio queda en mí el susodicho juicio presto a ser reavivado, etc.¹⁶. La diferencia viene de que mientras los hábitos en esta segunda acepción exponen la serie de determinaciones en que se despliega según su estructura el yo, inicialmente vacío, una vez que ha sedimentado en sus actos, los hábitos a que aquí nos referimos corresponden, en cambio, a los fines más generales implícitos en los más restringidos, dependiendo unos y otros de la voluntad personal que los incorpora al proponerse un fin particular cualquiera. El fin último abarcante de los otros fines más inmediatos está copresente de modo habitual para la voluntad con ocasión de las elecciones particulares expresas como lo que las unifica respecto de la totalidad de la vida¹⁷. El fin último aporta, así, al fin particular la *necesidad* de su cualificación moral y lo inscribe en una ordenación teleológica global¹⁸. Con el destacarse el acto particular elegido sobre esa dirección general latente simultánea con él, está dado uno de los fundamentos para su valoración absoluta, al evitar su reducción a un episodio más o menos efímero. Pero, además, en correspondencia con los fines englobantes están las tendencias primordiales o básicas (*Streben*), también implícitas en los objetivos propuestos y orientadas hacia un fin que les es trascendente.

Tanto el estar motivado como la formación de hábitos son características que hacen del yo un ser personal. Husserl descarta que se deban a objetivaciones que siguieran la dinámica reflexiva de la conversión del acto en objeto efectuada por un yo indeterminado¹⁹. Por el contrario, la vida del yo

¹⁵ «En su conocimiento (*Selbstbesinnung*) como persona moral se actualiza el proyecto vital universal. Como persona tengo una voluntad universal, una dirección vital unitaria, un querer incondicionado de una capa superior, que unifica sintéticamente todas las voliciones efectivas y posibles» (*ibid.*).

¹⁶ *Cartesianische Meditationen*, 3ª Med., Husserliana I, 1952; *Ideen II*, 111.

¹⁷ *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Husserliana XXVII, 1989; *Manuscriptos E III* 5,6 y 8. De ello me he ocupado en «De una teoría general del valor a una ética de fines en Husserl», *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995/1), 41-60.

¹⁸ Husserl toma de Fichte la vinculación de los fines particulares en la unidad moral de un fin último (*Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, Husserliana XXV, 1987).

¹⁹ Así lo describe Husserl a lo largo del Parágrafo 58 de *Ideen II*, que lleva por título «Constitución del yo personal antes de la reflexión», pp. 251-253.

es una vida personal definida porque con anterioridad a cualquier acto reflexivo objetivante posee motivaciones para sus actos y porque se conduce por fines habituales de mayor o menor universalidad. Los motivos son lo que permite entender como personales los actos motivados, al carecer por sí solos de eficiencia motriz; y los hábitos hacen patente al agente personal al unificar series de actos no mediante la asociación entre éstos, sino desde un fin ya formado procedente de la persona. Las preguntas «¿por qué hago mía esta elección?», «¿por qué adopto este comportamiento?» o «¿para qué lo que realizo, más allá de su transcurso momentáneo y fugaz?» son tales que sólo las puede formular y responder alguien valiéndose de los motivos y habitualidades que las vuelven personalmente inteligibles.

3. Del yo-persona al sí mismo personal

Para Husserl no corresponde al yo la evidencia adecuada del dato de percepción interna, porque, más que un dato, es una trascendencia en la inmanencia²⁰. La temporalidad en sucesión de las vivencias, sin las que el yo no se hace presente, no llega a quebrar su identidad. Pues es un yo tal que, pese a ser trascendente a las vivencias, no puede ser aislado de ellas como un contenido propio, al modo de los objetos y sus sentidos —también trascendentes a los actos de los que son correlatos—, sino que recibe de las vivencias su consistencia. De este modo, la duración en curso de las vivencias se articula con la duración-permanencia del yo, constituyendo ambas un único fenómeno. Es una duración que se bifurca en pasividades (vivir en las vivencias) y actividades (dirigidas o encauzadas por él), en respuestas distendidas (reactivas) y acciones puntuales (iniciativas), en las zonas conscientes reflejadas y en las penumbras que les ponen límites... La existencia de este yo voluminoso, con dimensiones y planos, es lo que va a imprimir el giro desde el yo puro a la interioridad del sí mismo, del propio ser, no inmediatamente presente para sí. Serán A. Pfänder y E. Stein quienes emprendan su tematización. En conexión con ello se examinará a continuación cómo acceder a la persona a partir del sí mismo, complementariamente al trayecto seguido antes desde el yo.

Pfänder se aproxima al sí mismo desde los movimientos afectivos disposicionales que se suceden en él y en mayor o menor medida lo delatan. En el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (números de 1913 y 1930) dio a conocer su Psicología de las *Gesinnungen* o disposiciones afectivas, irreductibles tanto a las representaciones como a los actos decisionales y en las que se atestigua más directamente el núcleo personal. Mientras los actos del entendimiento y de la voluntad proceden del yo singular de un modo puntiforme e inmediato, los flujos de vivencias dispo-

²⁰ Cfr. los comentarios a esta fórmula de J. Benoist, «Egología y donación», *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995/1), 109-141.

sicionales circulan sin la iniciativa de la voluntad, situándose en el interior del sí mismo con sus dimensiones de peso, intensidad, velocidad... Son movimientos anímicos que se atraen y alejan entre sí sin el concurso del yo central, a semejanza de los noemas husserlianos, dotados de una intencionalidad propia con arreglo a sus caracteres noemáticos.

La nota distintiva de las disposiciones afectivas es la referencia intencional, que provee a su objeto del índice valorativo correspondiente, con su opuesto cualitativo (lo admirado, lo celebrado, lo venerado..., lo valorado en general; sus opuestos serían lo despreciado, lo lamentado, lo desconsiderado... respectivamente). No se trata de ellas ni de una objetivación de un estado de conciencia ya pasado, ni de una mención vacía —meramente representativa— de un valor, puesto que la disposición afectiva incluye esencialmente el correlato valorativo con arreglo a su dirección intencional. Por ejemplo, mi admiración por una obra de arte no consiste en juzgar que admiro (o que he admirado) la obra de arte, ya que la correlación axiológica necesaria entre la disposición afectiva y su objeto intencional no incorpora la representación mediadora (que está sólo supuesta, sin que pueda convertirse con ella el acto axiológico). Tampoco se confunden las disposiciones afectivas con las tendencias ni con los estados de ánimo o sentimientos: respecto de las primeras, porque, al tener su contrario en las resistencias que en su caso les hacen frente, apuntan a una realización y carecen de la bipolaridad que es esencial a los fenómenos valorativos, y en cuanto a los segundos, si bien poseen el índice axiológico bivalente (estar alegre/triste, sereno/inquieto...), no lo incluyen como término direccional transitivo, sino en todo caso como el motivo que los provoca y les da autenticidad.

Sin entrar en el recorrido analítico por las disposiciones psíquicas, que efectué en otro lugar²¹, sí nos importa el acceso desde ellas al valor moral de la persona. Para lo cual reparemos en que tan pronto como se las pone en relación con los valores por los cuales eventualmente se orientan de modo centrífugo, se transforman en las hildebrandianas respuestas de valor, en las cuales no sólo participa la persona desde su integralidad afectiva, sino que a la vez se pronuncia en su ser motivada por los valores. La transitividad que caracteriza a las *Gesinnungen* las acerca claramente a las tomas de posición valorativas. No surgen éstas —al igual que aquéllas— de un acto unidimensional de la voluntad, a partir de un «fiat» que las imperase, sino que son engendradas significativamente por la persona en respuesta a ciertos valores proporcionados a ellas. En un sentido amplio, diferente del específicamente moral, comportan un débito, por cuanto la respuesta es la conveniente o debida a un valor específico: la admiración, la veneración, el aprecio o la estima se dirigen en su caso a lo que es digno o merecedor de ser admirado, venerado, apreciado o estimado.

Pero cabe todavía otra posibilidad de respuestas de valor, más expresivas

²¹ Cfr. U. Ferrer, *Desarrollos de Ética fenomenológica*, PPU, Barcelona-Murcia, 1992.

de la unidad personal. Es el caso de aquellas respuestas que, en vez de adecuarse a su término, le sobreabundan al incluir en sí mismas un componente de donación. Su rasgo común está en que participan del amor, sin el cual son incomprensibles (la misericordia, la indulgencia, el perdón...), ya que exceden toda conmensuración con lo que las motiva. La participación de la persona se patentiza ahora como creatividad, reveladora del plus por el que, en su singularidad, excede a toda otra realidad. Ciertamente, ya en la realización de la obligación moral trae la persona a la existencia un estado de cosas nuevo, inderivable de toda otra posición previa, y se manifiesta, así, como soberana y creadora. Y también hay en toda obligación moral, cualquiera que sea su concreción, un reclamo del bien humano debido, que sobrepasa las realizaciones particulares de la persona, como lo prueba la incondicionalidad de la exigencia que le dirige el bien, en tanto que no es proporcionada a los bienes contingentes y condicionados que eventualmente resultan de la acción. Pero lo que contrapone la innovación en la respuesta donadora a la creatividad en la obligación moral es que el don no estriba en una correspondencia ante un débito, sino que es él mismo creativo, y no ya sólo por la forma en que se configura la respuesta. Ambas variantes en el responder se entrecruzan, sin embargo, con frecuencia, en la medida en que la obligación de justicia nunca llega a restablecer el equilibrio perfecto entre el débito y la respuesta y en la medida también en que la donación gratuita sólo es posible respetando las exigencias debidas que ella rebasa.

Edith Stein ensayará un nuevo acercamiento a la identidad de la persona también a partir del sí mismo, no coincidente sin residuos con el yo consciente. Ya en el tener conciencia, al volver el yo a «sí», muestra su identidad como siendo un sí mismo, no como un puro yo, tal como lo designa la voz *auto-conciencia* (más expresamente lo refleja el vocablo alemán *Selbstbewußt-sein*). El pronombre de primera persona recorre su sí mismo en el paso del «me» al «mí», inseparables de alguna acción verbal, y posteriormente al «yo», con el que identifica a las dos primeras flexiones. De este modo, es un sí mismo no escindible del yo consciente, por más que no se reduzca a él²² (sólo a Dios adscribimos la identidad entre la vida consciente y el ser). En la persona humana yo, alma y cuerpo son justamente los tres círculos concéntricos del sí mismo, por cuanto alma y cuerpo pertenecen también al yo puntual o primero de los círculos, son suyos en progresiva irradiación a partir de su vivencia. El sí mismo como yo sólo es, en efecto, en la conciencia, pero con un conocimiento meramente habitual, no actual ni perfecto. El alma, por su parte, desempeña su cometido como marco constante y exigido en la edificación del yo, impidiendo así que la tarea de personalización sea una construcción en el vacío. El alma es el principio estructural genético al que remiten las diversas etapas en el proceso de personalización. Y el cuerpo

²² Cfr. R. L. Fetz, «Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität», *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, K. Alber, Friburgo/Munich, 1993, pp. 286-319.

como medio expresivo es la zona más periférica, que se asocia a los otros dos círculos no mediante una relación externa y convencional, sino desde una coordinación anterior a cualquier control e incluso a su objetivación previa²³. En todo caso, el alma no se expresa en el cuerpo a espaldas del yo consciente, que siempre puede detener la exteriorización psíquica o, inversamente, acuñar gestos anímicamente huecos.

Partiendo de estas distinciones en el seno del sí mismo, es original de la discípula de Husserl el modo como conjuga por medio del autodomínio (*Selbstherrlichkeit*) las dimensiones sustancial y relacional de la persona. Antes de mostrarlo veremos cómo ambas dimensiones se hacen ya manifiestas en un primer momento a través de los roles sociales, pero sin revelarse por ello todavía como definitivas. Según creo, aquí se encuentra una de las aplicaciones más fecundas de la propuesta de E. Stein.

Sucede, a un primer nivel, que la identidad convencional de la persona dentro de un grupo exige de ella que pueda responder a las diferentes expectativas suscitadas por los otros, apareciendo de este modo como el punto de intersección de una pluralidad de roles. Precisamente el concepto romano de persona como actor teatral se corresponde con esta primera presentación: en el actor se unifican el sujeto idéntico, que se sitúa más allá de los distintos papeles que representa, y los distintos personajes adoptados convencionalmente por él. En paralelo con ello, el rol social acentúa la distancia psíquica entre la persona y cada una de sus funciones. Cada rol tiene un sujeto indeterminado (el llamado por G. H. Mead «other generalised»), y el sí mismo actúa en uno u otro marco social (el equipo deportivo, el grupo político, el juego colectivo...) apropiándose los esquemas generales de conducta correspondientes²⁴.

Sin embargo, la dificultad de este modelo clásico para su traslación, en último término y sin más, a la persona proviene de que las relaciones vitales interpersonales no se integran totalmente en roles —según ha mostrado Tugendhat en réplica a G. H. Mead²⁵—, por cuanto su sujeto no es un yo que ya esté dado —como lo está la identidad del actor—, sino que está más bien en vías de realización. Así lo han puesto de relieve, ciertamente, los estudios contemporáneos sobre el desarrollo psicológico postconvencional de la persona (en los psicólogos ginebrinos J. Piaget y L. Kohlberg). Reparemos,

²³ Cfr. R. L. Fetz, «Personbegriff und Identitätstheorie», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988), 69-106. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Obras, XIII, Friburgo/Munich, Herder, 1991, 1991, p. 165.

²⁴ «El sí mismo alcanza su pleno desarrollo organizando las actitudes individuales de los otros en actitudes sociales organizadas o de grupo, y así llega a ser un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que él mismo y los otros están involucrados» (G. H. Mead, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago/Londres, Univ. de Chicago Press, 1974, p. 158; Trad. cast.: *Espritu, persona y sociedad*, México/Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1990).

²⁵ E. Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, Lección 12, Cambridge/Londres/Massachusetts, MIT Press, 1986 (Trad. cast.: *Autonciencia y autodeterminación*, Madrid, F.C.E., 1993).

por otra parte, en que la convencionalidad de los esquemas generales organizativos ha debido ser previamente incorporada por sus participantes a la interacción social de un modo que ya no es convencional. Esto nos sitúa en el tercer nivel definitivo en el desarrollo de la personalidad —además de los dos señalados por Mead— en el que se hacen manifiestos el autodomínio y la formación del carácter que identifican más propiamente a la persona.

Enlazamos así de nuevo con la aludida propuesta de Edith Stein de cifrar en el autodomínio el modo de mantenerse la persona idéntica a sí misma en su *ipseidad* en medio de la pluralidad de estados psíquicos y de relaciones interpersonales por los que pasa. En vez de reducirse a una *mismidad* dada y supuesta a través del desempeño de los roles fijos, la identidad de la persona es reafirmada por ella misma simultáneamente a su expandirse en los tres círculos mencionados en la forja del carácter. «El núcleo de la persona, que se despliega en su carácter, está impregnado por esta coloración individual y constituye la unidad indisoluble del carácter. Se plasma igualmente en la apariencia externa de la persona, configura su cuerpo (convirtiéndolo en ‘expresión’) y se muestra puramente y sin mezcla en su alma»²⁶. El núcleo individual de la persona se manifiesta en el carácter en tanto que acuñado en actos de autodomínio por cada una, y desde allí alcanza su expresión anímica y corpórea.

El concepto de rol acentúa, en cambio, su distancia psíquica al sujeto, análogamente a como el actor teatral se reserva a distancia de los distintos personajes. Resulta, así, que el actor es sujeto idéntico sólo en tanto que no actúa, esto es, cuando se lo considera independientemente de sus papeles. Es de este modo como E. Goffmann y G. H. Mead emplean el concepto sociológico de «distancia de rol». Es un empleo que sin duda resulta desfigurador si no se lo complementa con la perspectiva opuesta relacional de la persona, consistente en su inseparabilidad de los roles. Desde este otro ángulo, el papel teatral es asumido en el intercambio con los otros actores y con el público al que el actor se dirige, y en su desempeñarlo la persona se muestra toda ella relacionalmente²⁷.

Articulando estas dos presentaciones no excluyentes de la persona, el sí mismo aparece no sólo como el agente que subyace a los roles diversos, de los que siempre se distancia, sino también como el actor que ejerce el dominio sobre su rol mientras se identifica con él. El rol no es, en este sentido, un segmento aislado en la personalidad total, sino que es solidario de cierto proyecto en el que se expresa, con su autodomínio, la persona en su unidad. No se trata, por tanto, de que haya que atravesar la red funcionalizada de

²⁶ Stein, *op. cit.*, p. 158. Sobre la diferencia entre mismidad e ipseidad en la persona, que los planteamientos reductivamente semánticos suelen pasar por alto, P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Ed. du Seuil, 1990.

²⁷ Cfr. un recorrido histórico por las distintas concepciones de la persona de acuerdo con el mayor o menor acento sustancial o relacional que ponen, en M. Theunissen, «Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff», *Die Frage nach dem Menschen*, E. Alber (ed.), Friburgo/Munich, 1966, pp. 461-490.

las interacciones sociales para encontrar más allá de ellas la identidad oculta o nouménica del actor, porque ya en el ejercicio de los roles y funciones cada agente social se enfrenta con una tarea por la que responder personal e intransferiblemente.



HUSSERL-DILTHEY: ANÁLISIS DE UNA CONFRONTACIÓN A PROPÓSITO DEL ARTÍCULO DE LOGOS

José Luis González López
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción

La intención de mi Comunicación «*Husserl-Dilthey: Análisis de una confrontación a propósito del artículo de Logos*» es bastante sencilla y elemental. Va a tener meramente un carácter propedéutico que sirva de guía preparatoria para desarrollar ulteriores indagaciones. Por lo demás, éstas suelen ser las limitaciones dentro de las que se mueven eso que llamamos «Comunicaciones» a un Congreso.

Antes de entrar en el asunto, quisiera decir un par de cosas sobre el título, especialmente sobre el término «confrontación». No se ha escogido este vocablo para significar con él la existencia de un enfrentamiento radical entre los dos pensadores, a modo de un obstáculo que dificultase, desde su comienzo, el diálogo entre ellos e hiciera también imposible una reflexión crítica sobre el mismo. Más bien usamos «confrontación» en el sentido más benigno de un examen sobre el pensar de ambos pensadores que busca las semejanzas y coincidencias entre ellos más que las discrepancias o las diferencias irreductibles.

La prueba de que un enfrentamiento tal, o un radical malentendido, no existió jamás queda patente en el hecho de que, según el propio testimonio de Husserl —tal como lo cuenta F. Heinemann¹—, el entonces Profesor en Göttingen visitara a Dilthey, en 1905, el cual le dijo que sus *Logische Untersuchungen* representaban el primer intento serio por renovar la filosofía desde los tiempos de Mill y Comte. Además, el que el propio Dilthey, desde la relevancia de su prestigio filosófico en el mundo de la filosofía alemana, dirigiera un seminario privado sobre su libro, pareció causarle una gran impresión. Evidentemente, más allá de la anécdota biográfica, sirve esta noticia para destacar una cierta sintonía intelectual por parte de Dilthey hacia la obra de Husserl, que se manifestará más tarde en la correspondencia

¹ F. Heinemann, *Die Existenzphilosophie, lebendig oder tot?*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954 (hay trad. esp., *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 54).

que, con ocasión del supuesto malentendido del artículo de *Logos*², se cruzará entre ambos.

Sin embargo, el hecho de que no partamos de enfrentamientos radicales y busquemos, por el contrario, afinidades y convergencias, no nos debe dispensar de llamar la atención sobre los momentos donde los caminos se separan, donde las diferencias se hacen más ostensibles y donde las convergencias parecen tornarse casi imposibles. Pero, además, como veremos a lo largo de nuestra exposición, el análisis de tales divergencias va a ser, justamente, lo que permita mostrar cómo, en el fondo, desde procedencias y situaciones culturales distintas, ambos pensadores están pensando lo mismo, o, para ser más exactos, persiguiendo el mismo ideal de cientificidad de la filosofía e, incluso, del saber en general.

Por último, es necesario hacer un advertencia, respecto de nuestro trabajo, sobre el contenido polémico del artículo de *Logos*, «*Philosophie als strenge Wissenschaft*», al que nos venimos refiriendo. Es bien conocido que dicho artículo representó, en buena medida, un suerte de manifiesto programático sobre el ideal de filosofía científica que, para el propio Husserl, encarnaba la Fenomenología, es decir, su filosofía. Y esto Husserl lo intentó poner de manifiesto tomando, en primer lugar, como hilo conductor consideraciones críticas sobre la Filosofía naturalista, especialmente sobre la gnoseología naturalista y la Psicología experimental, la cual pretendía presentarse como la «Psicología exacta moderna» incurriendo, como todo naturalismo, en el error fundamental: *naturalización de la conciencia y naturalización de las ideas*, y que, además, presuponía —como Husserl afirma— «lo que ningún experimento es capaz de realizar: el análisis de la conciencia misma»³. En segundo lugar, el otro hilo conductor centró la polémica en el análisis de la *Weltanschauungsphilosophie* (filosofía de la concepción del mundo) y en sus supuestas implicaciones historicistas. Ambos modelos, el de la Filosofía naturalista y el del historicismo, constituyen, para Husserl, el ejemplo más adecuado para mostrar lo que no puede ser «*strenge Wissenschaft*» y, en consecuencia, para denunciar lo que aparece en su análisis como males filosóficos de la época que es necesario erradicar, y en todo ello, naturalmente, manteniéndose siempre a favor de la realización del ideal de ciencia estricta, que se encarna en la fenomenología como la única ciencia filosófica posible.

² El artículo de E. Husserl «*Philosophie als strenge Wissenschaft*» apareció publicado en la revista *Logos* I, 1910/11 (I. C. B. Mohr). En lo que sigue citaremos siempre por la edición que del mismo hizo W. Szilasi, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1965. Esta edición contiene también la paginación original de la revista *Logos*.

En lo tocante a la correspondencia «Husserl-Dilthey» hay que señalar que una primera publicación de la misma se encuentra en la decisiva obra de G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Leipzig & Berlin, Teubner, 1931². Posteriormente, W. Biemel editó esa correspondencia, con introducción y notas, en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 1, n° 2, 1957, pp. 103-121. (Hay trad. esp., tanto del artículo de Husserl como del «Epistolario», en Buenos Aires, Ed. Nova, 1962).

³ E. Husserl, *art. cit.*, pp. 25-26/304.

Sería relativamente fácil analizar la «confrontación», en el sentido de descubrir afinidades y semejanzas entre Dilthey y Husserl, tomando como tema la primera parte del artículo de *Logos*. El punto de partida, como crítica a la Psicología de inspiración naturalista, es en cierto modo común a ambos. La *Psicología analítica y descriptiva* de Dilthey contiene en parte análisis y descubrimientos que pueden ser perfectamente comprendidos en clave fenomenológica. El reconocimiento, por parte de Husserl, de esa convergencia lo encontramos, años más tarde, en el modo positivo cómo Husserl retoma el tema en sus lecciones de *Psicología fenomenológica* (semestre de verano de 1925)⁴, en las que dedica los dos primeros §§ a Dilthey y presenta a éste como el auténtico renovador de la Psicología, con lo cual se reconsidera, de alguna forma, la frialdad o el malentendido inicial que parece dominar su acercamiento a Dilthey en el escrito de 1911. Y todo ello sin perder de vista que la doctrina fenomenológica de la esencia tiene la última palabra. Ya en el artículo de *Logos* quedó esto dicho expresamente: «y si Dilthey —dice ahí Husserl— de un modo tan impresionante hizo válido que la psicología psico-física no es la que puede servir de ‘fundamento a las ciencias del espíritu’, yo diría que sólo únicamente la doctrina fenomenológica de la esencia es capaz de fundamentar la filosofía del espíritu»⁵.

Pero este no es, en estos momentos, nuestro asunto. Forma parte de esas ulteriores indagaciones a las que me he referido al comienzo. Nuestro tema es previo y se plantea desde los textos del manifiesto husserliano donde la alusión a Dilthey y a su supuesto historicismo es directa. Nos vamos a ocupar, pues, con el análisis de la crítica de Husserl a esa concepción de la *Weltanschauungsphilosophie* y a las consecuencias negativas que ella implica para la realización del ideal de «Philosophie als strenge Wissenschaft» que el escrito husserliano propugna y defiende.

Los resultados de estas reflexiones propedéuticas que servirán de preparación para una posterior confrontación entre «Fenomenología» y «Filosofía de la vida», y que parten de la crítica husserliana a la filosofía de la «Concepción del mundo», podemos brevemente resumirlas en las siguientes afirmaciones:

a) Husserl atribuyó a Dilthey posiciones historicistas, que conducirían inexorablemente a resultados relativistas y escépticos, a partir de textos de Dilthey que difícilmente, tomados en toda su contextualidad, pueden apoyar tales afirmaciones. No importa que posteriormente, en la correspondencia que suscitó el artículo, Husserl escriba a Dilthey que «Ud. debe convencerse que el supuesto de que Ud. parte no es adecuado, a saber, que mis argumentaciones estuviesen dirigidas contra Ud. De inmediato publicaré también en *Logos* una nota para evitar ulteriores malentendidos»⁶. Rectificación que,

⁴ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Hua. IX), Den Haag, M. Nijhoff, 1962.

⁵ E. Husserl, *art. cit.*, p. 55/328.

⁶ *Correspondencia cit.*, (carta de Husserl a Dilthey, del 5-6 de julio de 1911).

dicho sea de paso, no se realizó jamás. Pero esta aclaración, al margen de cierto retoricismo con el que Husserl, sin duda, pretendió suavizar el enfrenamiento, no hace al caso, porque el modo cómo el asunto es tratado en el escrito que nos ocupa hace suponer que, en efecto, el destinatario de tales críticas no era otro que el propio Dilthey.

b) El análisis de los posicionamientos de Dilthey realizado desde textos del filósofo publicados ya en vida del mismo, y que Husserl parece no conocer, o no querer conocer, como es el caso del tratado sobre *Das Wesen der Philosophie*⁷ revela claramente que el sentido último del pensamiento de Dilthey está radicalmente alejado de cualquier tentación de relativismo y escepticismo, y que se mueve, además, en el ámbito de la búsqueda de la filosofía como la *Grundwissenschaft* que los análisis sobre la esencia de la filosofía tratan de poner al descubierto. Por lo demás, no resulta superfluo el hecho de que el propio Dilthey, en su primera carta a Husserl después de la publicación del artículo de éste, hiciera varias referencias a pasajes del escrito sobre la *Esencia de la filosofía* para destacar lo impropio que era considerar sus esfuerzos intelectuales como escépticos o relativistas. En este sentido, la defensa husserliana del ideal de filosofía como ciencia estricta coincidiría, por lo menos en el ámbito de la generalidad y sin descender a detalles concretos, con la búsqueda diltheyiana de aquella *Grundwissenschaft*.

c) Por último, mantenemos que el desarrollo de una Fenomenología de la cultura, que incluiría el tratamiento de la *historicidad* dentro del gran tema general del *a priori* fenomenológico y que situaría el estudio de las facticidades antropológico-históricas en relación con las correspondientes leyes ideales y con las legalidades de la subjetividad transcendental, surge, en parte, como prolongación de un debate aplazado desde el artículo de *Logos*, y ello a pesar de que, por lo menos en lo que toca al problema de la historicidad, corresponde esa meditación al Husserl tardío de los años 30 (época de los trabajos sobre la *Krisis*⁸). Que, además —como se ha señalado frecuentemente—, las incitaciones procedentes del pensamiento de su heterodoxo discípulo M. Heidegger hayan podido contribuir al movimiento del pensar fenomenológico en esa dirección no es algo meramente accidental en este asunto. Pues también el pensamiento de *Sein und Zeit* resulta incomprensible sin tomar en consideración la deuda contraída por éste con Dilthey y, en general, con la *Lebensphilosophie*. Pero, esta última tesis quedará sólo insinuada en nuestra comunicación. Mantenemos, como queda dicho, el ca-

⁷ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (publicada originalmente en la colección «Die Kultur der Gegenwart», 1907), en *Gesammelte Schriften V*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1924, 1957² (hay trad. esp.: Dilthey, *Obras VIII*, México, F.C.E., 1945).

⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Hua. V), Den Haag, M. Nijhoff, 1953.

rácter propedéutico de la misma. Podemos, pues, abordar ya la exposición y desarrollo de las tesis que acabamos de establecer.

** ** *

a) El análisis de los tipos de concepciones del mundo partió de los hechos que el desarrollo de la conciencia histórica había ido progresivamente poniendo al descubierto: rivalidades y pugnas sin fin entre filosofías, escuelas, filosofemas...; y de la imposibilidad de mantener la idea del hombre y de la humanidad como una esencia cerrada, ajena a la evolución y al desarrollo de las configuraciones culturales. Esta situación era caótica; amenazaba con paralizar definitivamente el pensamiento y, lo que era todavía peor, con paralizar la realización de los ideales de vida que abrigaron una buena parte de las grandes tendencias progresistas del siglo XIX. Vistas así las cosas, se comprende que el pensamiento de Dilthey, en cuanto constituye una de las cimas de la culminación y maduración de aquella conciencia histórica, se haya preocupado fundamentalmente de poner remedio a ese proceso continuado de destrucción de la razón. Y la razón histórica, o mejor, la crítica de esa razón se presentó como la única reflexión válida para reordenar el ámbito de los fines e ideales de la propia razón, como la única posibilidad de recuperar la fe en el progreso de la humanidad y neutralizar así los impulsos destructores de cualquier dogmatismo, que no es sino la otra cara del escepticismo.

Pero, además, bastaba con que Husserl continuará citando el último texto de Dilthey aducido por él al comienzo de la segunda parte del escrito de *Logos* a favor de la interpretación «historicista» en el sentido negativo de ésta como relativismo y escepticismo, para que se disparará cualquier duda al respecto. Dilthey escribe ahí: «Así, la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de las disputas entre los sistemas, la fe en la validez universal de cualquier filosofía que haya pretendido traducir la conexión cósmica en forma convincente mediante una conexión de conceptos» (hasta aquí el texto citado por Husserl en *Logos*). Pero Dilthey continua escribiendo: «La filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos no en el mundo sino en el hombre. La voluntad del hombre actual se encamina a comprender la vida vivida por el hombre. La diversidad de los sistemas empeñados en abarcar la conexión cósmica mantiene una patente relación con la vida misma; constituye una de las creaciones más importantes e instructivas de la misma, y ese desarrollo de la conciencia histórica, que ha operado de modo tan disolvente sobre los grandes sistemas, nos ha de ayudar, sin embargo, a cancelar y superar esa escandalosa contradicción entre la pretensión de validez universal que cada sistema alberga y la anarquía histórica en que de hecho se nos presenta»⁹.

⁹ W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen* (se publicó originalmente en la recopilación *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, von W. Dilthey), Berlin, Reichel & Co., 1911. De esa publicación es de donde Husserl extrae sus citas de Dilthey). Posteriormente, *Die Typen* se publicó en *Gesammelte*

Con la transcripción de este texto creemos que basta para anular cualquier tentación de atribuir a Dilthey tendencias escépticas, aunque naturalmente muchos más textos podrían aducirse al respecto. No es la relatividad de los sistemas y de las correspondientes concepciones del mundo lo que aquí se destaca como conclusión del desarrollo de la conciencia histórica, sino que, una vez que ésta ha puesto de manifiesto esa anarquía, se pone el acento en la necesidad de *pensar* todo ese despliegue en relación con la *vida misma* y en mostrar cómo la diversidad de soluciones que la humanidad, a lo largo de su historia, ha propuesto y dado al enigma del mundo no constituye otra cosa que «una de las creaciones más importante e instructivas de la misma» (de la vida). Pues, como señala en su primera carta a Husserl, «esas formas de vida resultan ser relativas si se les añade la comprensión del desarrollo del espíritu»¹⁰, es decir, si somos capaces de mostrar cómo se generan desde la autonomía del espíritu, manteniéndolo su carácter subjetivo-relativo y sometiénolo a los principios rectores que emanan de la *vida*, de esa vida que, para Husserl, será siempre la vida de la subjetividad transcendental.

Pero existe otro aspecto del planteamiento diltheyiano que, lejos de profundizar en o alentar una polémica de enfrentamiento, aproxima, por el contrario, a ambos pensadores hasta casi hacerlos coincidir, en lo esencial, en los puntos básicos de su diagnóstico. Nos referimos a la dirección que Husserl parece seguir en sus análisis acerca de los males que aquejan a la filosofía de nuestro tiempo (nuestro tiempo es el mundo finisecular del siglo XIX y su entrada en ese otro siglo que es ya ahora también finisecular). Esa otra línea seguida por Husserl, que proviene de otra tradición filosófica, en definitiva —nos atreveríamos a decir— del positivismo y del pensamiento antihegeliano, desemboca en la misma situación intelectual. El estado del saber filosófico hacia finales del siglo XIX amenazaba, desde el teatro de sus disputas sin fin, con arruinar la posibilidad de llevar el ideal de ciencia exacta del positivismo hacia delante e impedir extenderlo así a la totalidad de los saberes, en cuanto ese ideal se erige en la única norma válida para cualquier conocimiento que aspire a la *validez general*. Incluso ciertas disciplinas que se renovaron radicalmente en el proceso creciente de positivización del saber, como la Psicología, amenazaban también, desde una ingenuidad naturalista, con hurtar a la reflexión crítica el auténtico suelo sobre el cual debe fundamentarse cualquier saber en general. Ante este espectáculo, Husserl intentará un grito casi desesperado de salvación, un cierto S.O.S. filosófico, ante el inminente riesgo de naufragio del saber y, con él, de la propia humanidad europea.

Pero la «ingenuidad» del planteamiento crítico husserliano consiste en no preguntarse por qué esto es así, es decir, en no preguntarse por la peculia-

Schriften VIII. Citamos por la traducción española de E. Imaz, *op. cit.*, VIII (*Teoría de la concepción del mundo*), p. 111.

¹⁰ *Correspondencia cit.* (carta de Husserl a Dilthey, del 29 de junio de 1911).

ridad del proceso histórico que lo ha hecho posible, en no preguntarse por las condiciones de posibilidad de cualquier saber (histórico) fundado y enraizado en el suelo mismo de la historia; en definitiva, en no tomar nota del progresivo desarrollo de la conciencia histórica. La afirmación de que el hombre no está meramente *en* la historia, sino que es completa y absolutamente histórico (afirmación altamente de corte diltheyiano y que Husserl hará suya en la época de *Krisis*, donde se nos dice: «comprender' un hecho histórico significa: ser conscientes de su historicidad, tomarlo como algo que no sólo acontece 'en' la historia, sino que es completamente histórico»¹¹), esa afirmación —decimos— equivale a pensar que la *verdad*, y con ella el concepto mismo de la filosofía en el sentido de validez universal, sólo puede acontecer históricamente.

Y es, justamente, esta dimensión *histórica* de la verdad, o el carácter histórico-transcendental de la misma, lo que Husserl parece negar en el escrito de *Logos*, y lo que precisamente reaparecerá más tarde en el umbral de los años 30 (*Krisis*). De ahí que hablemos de *Naivität* en el mismo sentido en que el propio Husserl habló del carácter «naiv» de la *mathesis universalis* (idea de la lógica pura) de los *Prolegomena*, que dio lugar tanto a las malinterpretaciones logicistas como psicologistas¹². Y, en segundo lugar, esta ingenuidad, que enfrenta «el valer que fluye» con la «validez objetiva», le lleva a identificar todos los hechos que revela la *conciencia histórica*, incluidos los intentos de la misma por superar la insostenibilidad <Unhaltbarkeit> de un saber de absoluta validez (Dilthey), como hechos empíricos pertenecientes al dominio de la *Historie* y, por lo tanto, extraños a la idea, que pretende mantenerse incontaminada por la Historia —tanto por el propio acontecer histórico como por los mismos saberes acerca de ese acontecer—, extraños a la idea —decimos— de una ciencia filosófica de absoluta y universal validez¹³.

¹¹ «Der Ursprung der Geometrie», en *Krisis* (Hua. V), p. 379. El texto tal como aparece en la edición de *Krisis* dice: «... sondern sie <die Geometrie> und eine vorgegebene Kulturtatsache überhaupt verstehen, das heisst schon, ihrer Geschichtlichkeit bewußt sein, obschon 'implizite'. El que nosotros hemos citado corresponde a la edición que Fink realizó del manuscrito de Husserl (1936) en la *Revue Internationale de Philosophie* 1, N° 2, 1939, pp. 203-225, con el título «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem». Este texto reza así: «eine Kulturtatsache 'verstehen' heißt: ihrer Geschichtlichkeit bewusst sein, sie als etwas nehmen, das nicht nur 'in' der Geschichte vorkommt, sondern durch und durch geschichtlich ist» (220). Aunque Husserl corrigió éste y otros pasajes en la copia manuscrita de Fink —única conservada en el Husserl-Archiv con la signatura Ms. KIII 23—, nos ha parecido conveniente reproducir el texto de Fink por lo expresivo del «durch und durch geschichtlich», que refuerza el hecho primordial de la conciencia de la historicidad a que Husserl alude en el mismo.

¹² Aunque, sin duda, la «*Naivität*» de la *mathesis universalis* alcanza sobrada superación en el texto de las mismas *Logische Untersuchungen* —sobre todo en su Vol. II—, la autointerpretación que de esta obra realizó Husserl en el famoso «Vorrede» (1913) continúa siendo hoy un texto definitivo para la aclaración del sentido radical de la unidad de todo el pensamiento husserliano. Cfr. «Entwurf einer Vorrede zu den 'Logischen Untersuchungen'» (1913), ed. por E. Fink en *Tijdschrift voor Philosophie* I, 1939, pp. 106-133, 319-339. También en el mismo sentido operan los análisis posteriores sobre el carácter transcendental de la lógica por oposición a la mera lógica formal, en *Formale und transzendente Logik* (Hua. XVII), Den Haag, M. Nijhoff, 1974.

¹³ Cfr. E. Husserl, *art. cit.*, pp. 53-54/326.

Cómo esa ciencia es posible manteniendo, al mismo tiempo, su carácter histórico, ésta sigue siendo la meta de la mejor filosofía de la concepción del mundo, en primera línea la del propio Dilthey, y ésta es también la meta a la que parecen apuntar una gran parte de las últimas meditaciones husserlianas, sobre todo aquéllas que, en contra de una cierta interpretación apresurada del texto husserliano sobre el «dejar de soñar el sueño de una filosofía como ciencia estricta», mantienen en alto la posibilidad de una filosofía «als strenge, ja, apodiktische strenge Wissenschaft»¹⁴.

Pero para que quede absolutamente claro el sentido de esa *Grundwissenschaft* que Dilthey pretende elaborar, y que se situaría en las antípodas de cualquier historicismo relativista, queremos citar un expresivo texto extraído de la obra *La esencia de la filosofía* a la que ya hemos hecho referencia. El texto reza así: «Del enorme trabajo del espíritu metafísico nos queda la conciencia histórica que lo va repitiendo y experimenta así la profundidad insondable del mundo. La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo.

Es misión de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, en oposición al relativismo»¹⁵.

La naturaleza y la diversidad de los tipos de concepciones del mundo no hacen más que poner al descubierto la profundidad insondable de uno y el mismo mundo, a cuyo enigma tratan de dar respuesta. Y se dice esto afirmando, al propio tiempo, la autonomía del espíritu, que ha recorrido todas esas concepciones y sistemas, como el polo irreductible a cualquier relativismo, de manera que el gran tema se convierte así en el análisis y exposición de la «relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, en oposición con el relativismo». Estamos ante lo mismo que, con otras palabras y desde un paisaje intelectual diferente, Husserl constantemente proclama y que, con ocasión de la correspondencia citada, reiterará nuevamente a Dilthey. Dentro de la doble actitud cognoscitiva hay que destacar, dice Husserl, aquélla «dirigida a las relaciones esenciales enigmáticas entre el ser y la conciencia»¹⁶ como, indudablemente, la única que puede frenar y neutralizar los peligros del naturalismo y del objetivismo, del mismo modo que, en Dilthey, la reflexión sobre la relación del espíritu humano con el enigma del mundo abre las puertas del conocimiento a una oposición frontal al relativismo y, consecuentemente, a su superación.

¹⁴ E. Husserl, *Krisis*, (Beilage XXVIII zu § 73 <1935>), p. 508. «Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja, apodiktische strenge Wissenschaft —der Traum ist ausgeträumt».

¹⁵ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, p. 406 (trad. esp., p. 206).

¹⁶ *Correspondencia cit.* (carta de Husserl a Dilthey, del 5-6 de julio de 1911).

b) Husserl pretende que el punto de vista historicista, que, llevado a sus últimas consecuencias, conduciría al subjetivismo escéptico, no permite fundar la idea de la filosofía como ciencia de validez universal que presupondría la validez absoluta o validez «en sí». En definitiva, se nos viene a decir, ninguna idea considerada como válida, en tanto que constituye una validez fáctica del espíritu perteneciente a una determinada configuración cultural, puede determinar y fundar la validez universal. En consecuencia, el recurso a la historia y al análisis del desarrollo histórico de las filosofías quedan eliminados como instancias de fundamentación, por mucho que al final del escrito Husserl reitere que «es evidente que necesitamos de la historia», aunque añada a continuación, «naturalmente, no al modo del historiador»¹⁷.

En primer lugar, hay que señalar que Dilthey no rechaza totalmente este punto de vista, aunque añada matices que hay que sopesar. Citamos de nuevo un pasaje de la correspondencia: «Ud. llega a la conclusión (*Logos*, pp. 324-325) de que no sólo la concepción del mundo, sino también la ciencia estricta está históricamente condicionada y sometida a cambios: que habría que separar completamente la relatividad histórica y la validez... Del mismo modo sostengo, por supuesto, que toda afirmación del ámbito de la concepción del mundo (por ejemplo, de índole religiosa) puede ser examinada en cuanto a su validez al igual que una de índole científica. Pues la tarea de la explicación tiene precisamente aquí su centro...»¹⁸.

Hasta aquí la convergencia es total, como no podía ser de otra manera una vez establecida la total repulsa de Dilthey al punto de vista que representa un historicismo relativista. La constatación histórica de las relatividades, por mucho que éstas mantengan viva la exigencia de validez universal y pretendan, la mayoría de las veces, haber resuelto los problemas del enigma del mundo y de la vida, no excluye sino que más bien incluye —exige— la investigación sobre la validez universal y apodíctica, por lo menos postulada como un *télos* ideal desde el que esas relatividades aparezcan como tales y permitan explicar, además, su pretensión de presentarse a sí mismas, dentro de su tiempo histórico y del sistema cultural al que pertenecen, como valideces absolutas. Pero la discrepancia se añade a continuación. En efecto, Dilthey parece no aceptar la propuesta husserliana de diferenciar radicalmente entre la religión, o el derecho, o la filosofía, como *ideas*, de la religión, el derecho, o la filosofía, como formaciones culturales, y —como Dilthey se expresa— «deducir la posibilidad de una 'religión o arte válidos' a partir de la validez universal de la idea del saber». Frente a esta pretensión, afirma que el método que utiliza el análisis histórico de la concepción del mundo «puede demostrar la imposibilidad de aquellos conceptos <religión como idea, etc.> y resolver el problema del contenido de verdad de la concepción del mundo»¹⁹. Es decir, frente al análisis husserliano de la «religión válida como

¹⁷ E. Husserl, *art. cit.*, p. 70/340.

¹⁸ *Correspondencia cit.* (carta de Dilthey a Husserl, del 29 de junio de 1911).

¹⁹ *Ibid.*

unidad ideal» que quedaría en cierto modo encerrado en los límites de la investigación del *a priori* fenomenológico, Dilthey sigue creyendo que la esfera de la validez, incluida la de la validez universal, pasa inexorablemente por el estudio del desarrollo del curso histórico y por la investigación de todas las formaciones culturales que en él se han presentado. Sólo así podremos llegar a comprender qué significa la idea de una religión válida o de un arte válido, o cuál debe ser el sentido que atribuyamos a la idea de una filosofía universal y de validez general; a la idea de aquella *Grundwissenschaft* de la que hemos hablado más arriba.

La cuestión estriba en poder decidir sobre si las ideas de la religión válida, de la ciencia objetiva, o del derecho natural, surgen sin más, históricamente, en un momento determinado del acontecer histórico, como generalizaciones o abstracciones de una concreta formación empírico-cultural, o si, por el contrario, estas ideas de validez, motivadas en sus determinaciones concretas, dentro del curso de la historia, *acontecen* como consecuencia del impulso de la razón humana a dar cumplimiento a aquello que le es connatural y que se fundaría —husserlianamente hablando— en las estructuras apriori-co-transcendentales de la intersubjetividad transcendental. En este sentido, Dilthey apuesta claramente por una concepción de la filosofía que sustraiga a ésta de toda clase de relatividades y le confiera un carácter universal. Esto explicaría, además, las exigencias de universalidad que aparecen en casi todas las cosmovisiones y, en especial, en la filosofía de la concepción del mundo (*Weltanschauungsphilosophie*). Esto es ciertamente lo que hay que investigar, lo que constituye la gran tarea de definir la esencia de la filosofía y de darle cumplimiento una vez que el análisis histórico nos ha ofrecido el amplio abanico de su despliegue en el curso de la historia. ¿Por qué el pensar filosófico tiende constantemente a liberarse de las ataduras de los intereses concretos de la vida cotidiana, no para anularlos —sin ellos nada sería— sino más bien para poder pensarlos libremente en el marco de una idea que, como dice Dilthey, abarque a cualquier teoría surgida de una necesidad limitada? No estaríamos, por otra parte, muy lejos de la noción husserliana de «espectador desinteresado», tan burdamente malentendida a veces. Dilthey dice expresamente: «Cuantas veces este procedimiento de generalización, de ordenamiento en un todo, de fundación se emancipa, movido por el afán de saber, de las necesidades particulares, de los intereses limitados, desemboca en filosofía... La propiedad fundamental de todas las funciones de la filosofía es, por tanto, ese rasgo del espíritu que rompe las ataduras con los intereses finitos, limitados, y trata de subordinar toda teoría nacida de una necesidad limitada a una idea que la abarque». Y añade a continuación lo que me parece definitivo para establecer el carácter de esa *Grundwissenschaft* que quiere y pretende que sea la filosofía: «Este rasgo del pensar se funda en la legalidad <*Gesetzmässigkeit*> del mismo, obedece a necesidades de la naturaleza humana que apenas si permiten un análisis seguro. La alegría del saber, la necesidad de encontrar una última posición firme con respecto al mundo, el anhelo de superar la vinculación de la vida a sus

condiciones limitadas. Toda actitud anímica busca un punto firme sustraído a la relatividad»²⁰.

Por muy etéreas, e incluso tópicas, que puedan resultar esas necesidades de la naturaleza humana, no cabe duda de que, de una u otra manera, las podemos encontrar siempre en cualquier filosofía de la concepción del mundo que se comprenda a sí misma como válida universalmente. Si la filosofía debe consistir en eso y sólo en eso, no por parecer aparentemente inconcretas tienen que resultar sus propuestas vacías de contenido. Pues su contenido continúa siendo el único mundo en el que la vida humana se desarrolla y al cual se halla siempre intencionalmente referida. La vida humana, como dice Dilthey, está abarcada por él. Y ese mundo, a pesar de su carácter subjetivo-relativo, se sustrae a una relatividad que pusiera en peligro su presencia. Ser relativo no quiere decir que el modo de ser de su existencia oscile, o pueda oscilar, entre el ser y el no ser. Es siempre él mismo y se comprende siempre como él mismo, aunque moviéndose dentro de infinitas relatividades. Pensar cómo esto es así, he ahí la gran tarea de la filosofía, y, en este sentido, creemos que los planteamientos de Dilthey y Husserl no difieren, sino que convergen en un proyecto filosófico que, rectamente entendido, es el mismo programa.

c) Husserl, como ya hemos señalado, no acepta que de los puros hechos históricos se pueda derivar la idea de una filosofía científica. «Querer fundamentar o refutar ideas a partir de hechos es absurdo»²¹. Previamente había afirmado «si las configuraciones del espíritu pueden en verdad ser consideradas y juzgadas desde el punto de vista de tales oposiciones de validez, entonces la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales es todo menos asunto de la ciencia empírica»²². Pues ¿cómo podría la ciencia empírica —en nuestro caso, la historia de las formaciones culturales concretas— explicar aquello que, en última instancia, debe explicarla a ella?, es decir, ¿cómo aceptar que lo que aparece como pretendidamente *universal* y *objetivo* (exigencia de validez universal <*Allgemeingültigkeit*>, que acompaña siempre a la filosofía de la concepción del mundo) esté determinado, en su motivación espiritual, sólo por instancias empíricas, cuando más bien habría que decir que lo que vale como universal y objetivo —por ejemplo, la religión que se presenta históricamente como verdadera— lo hace así en la medida en que se funda en principios *a priori* y se somete a las leyes ideales. La validez objetiva parece remitir, pues, necesariamente a la objetividad de las estructuras transcendentales y a sus legalidades *a priori*.

El reino de lo subjetivo-relativo, de la concepción del mundo como proyecto subjetivo que parece descansar más bien en la arbitrariedad y en el azar, el

²⁰ W. Dilthey, últ. *op. cit.*, pp. 414-415 (trad. esp., pp. 214-215).

²¹ E. Husserl, *art. cit.*, p. 53/325.

²² *Ibid.*, p. 52/325.

reino de la verdad empírica, que es *eo ipso* la verdad de la historia, no puede fundarse en sí mismo, sino que debe remitir, en todo momento, a aquello que determina su carácter cambiante e incluso muchas veces contradictorio. Debe remitir, pues, al análisis de la estructuras de la subjetividad transcendental, las cuales por ello mismo no son reducibles a la esfera concreta de la subjetividad empírica. Naturalmente, este último planteamiento, con las enormes dificultades y complejidades que entraña y en las que no podemos entrar aquí, traslada el problema a la problemática de la *Krisis*²³; aunque Husserl esté ya claramente, en 1911, en el camino del pensamiento por donde debe transitar un análisis fenomenológico de la cultura.

Mi tesis central, quizás la que yo desearía destacar al final como lo que considero más relevante de mi exposición, afirma que el análisis y el intento de superación de la «Unhaltbarkeit der Philosophie im Sinne der Gültigkeit» (la insostenibilidad de la filosofía en el sentido de la validez) constituyen una de las contribuciones más sobresalientes del desarrollo de la conciencia histórica durante el pensamiento del siglo XIX, contraviniendo la facilidad y superficialidad con que se ha generalizado el tópico del «historicismo» como el peor de los subjetivismo relativistas. Otro tanto habría también que decir respecto del tópico del «Psicologismo», aunque naturalmente ése no es ahora nuestro tema. Pues bien, fue precisamente Husserl, que defendió con ahínco la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta y se opuso, consecuentemente, a su insostenibilidad en el sentido de la validez, el que pretendió cumplir —por lo menos en la época a la que nos venimos refiriendo— el *desideratum* de esa idea no sólo de espaldas a aquella conciencia histórica, sino además polemizando agriamente con ella. Fue necesario que la reflexión fenomenológica se mantuviera, durante años, dentro de esa especial ingenuidad respecto a la *geschichtliches Bewusstsein* para que, al final, asumiese aquello que esa misma conciencia histórica había ya planteado: llevar a cabo una «crítica de la razón histórica», es decir, una indagación sobre las estructuras de la vida que motivan la *Weltanschauung* y la *Weltanschauungsphilosophie*. Por esas mismas razones el proyecto husserliano del análisis fenomenológico de la conciencia arrastró al propio filósofo, casi al cumplimiento de su vida, a una reflexión radical sobre la vida histórica de la

²³ Como ejemplo del alcance transcendental que el método eidético muestra en la investigación del análisis de todas las configuraciones sociales (e históricas) en la búsqueda de la forma esencial total (*gesamte Wesensform*) de la subjetividad que actúa transcendentalmente, vid. *Krisis*, § 52, p. 182. Ahí se nos dice: «Sin embargo, la plena y concreta facticidad de la subjetividad transcendental universal es aprehensible científicamente en otro buen sentido, precisamente en virtud del hecho de que con el método eidético puede y debe plantearse realmente la gran tarea de investigar la forma esencial de las realizaciones transcendentales en toda típica de realizaciones individuales e intersubjetivas, así pues, investigar en todas sus configuraciones sociales la forma esencial global de la subjetividad que actúa transcendentalmente. El *factum* es determinable aquí como el *factum* de su esencia y sólo por medio de su esencia, y en modo alguno cabe demostrarlo empíricamente *por medio de* una empiria inductiva, en un sentido análogo al de la objetividad» (cit. por la trad. esp. de J. Muñoz y S. Mas, Madrid, Cátedra, 1990, p. 188).

subjetividad transcendental, es decir, sobre la *historicidad primordial*, sin la cual todas las operaciones de la intencionalidad constituyente carecerían de sentido.

Conclusión

Recapitulemos, pues, para finalizar las líneas históricas fundamentales que determinaron, a nuestro juicio, la confrontación y que, al mismo tiempo, ofrecen la perspectiva de una síntesis o de una superación.

1. La idea de una filosofía como ciencia estricta, o como un saber absoluto, ha estado reiteradamente presente en el desarrollo histórico de la humanidad europea. Tal idea se desplegó históricamente nutriéndose del acontecimiento histórico, o, mejor diríamos, confundiéndose con él y presentándose, en consecuencia, como un hecho histórico más. De esa forma, las relaciones esencialmente cambiantes entre *acontecimiento* y *verdad* aparecieron siempre ante el ideal de esa filosofía como un obstáculo que enturbiaba la pureza de la verdad y relativizaba su valor. Las dificultades en clarificar las relaciones primordiales entre acontecimiento y verdad arrastraron al pensamiento, guiado incesantemente por ese *télos*, a una particular economía de liquidación del acontecimiento, en cuanto éste permaneció sólo visible como pura *empeiria* histórica; o bien, como resulta ser el caso hegeliano, el pensamiento de la absoluta validez procedió históricamente mediante una extraordinaria manipulación especulativa de la experiencia histórica. Pero en donde esa línea resulta, sin duda, más visible es en el objetivismo «a-histórico» que constituye, en cierto modo, un patrimonio común de las diversas modalidades de la mentalidad positivista. Un objetivismo que Husserl, sin embargo, rechazó ya en el escrito de *Logos* y que en *Krisis* aparecerá como una de las presuntas causas de la crisis y de la decadencia de la cultura y de la humanidad europea.

2. Pero, por otra parte, el pensamiento occidental supo también ahondar en el acontecimiento como fruto del desarrollo de la conciencia histórica y descubrir el carácter relativo de la verdad —éste es el rasgo común de casi todas las modalidades del historicismo—, e hizo esto sin apenas darse cuenta de que ese mismo carácter revelaba la posibilidad de fundar y dar un nuevo sentido al objetivismo de la verdad como puro acontecimiento histórico. Dilthey, sin duda, entrevió la gran tarea que había que realizar para fundamentar ese nuevo saber y evitar así su naufragio en el relativismo y el escepticismo. Pero se quedó en meros tanteos, en colosales tanteos, ¡tan grande y enigmática era la tarea propuesta como una nueva crítica de la razón: la crítica de la razón histórica!

De la convergencia de las dos líneas puede salir una nueva luz. Pues sabemos cómo el pensamiento de Husserl, acaso sin ser del todo consciente

de esa convergencia, se encaminó, cerca ya de su fin, hacia el cumplimiento de la reflexión sobre el enigma de la historicidad. Pero, sin duda, también es cierto que el pensamiento occidental maduró teleológicamente hacia la realización de tal reflexión. El hecho, contradictorio con esa supuesta teleología, de que algunos de los últimos derroteros de ese pensamiento estén oscureciendo de nuevo las relaciones y convergencias entre *acontecimiento* y *verdad* sigue dando que pensar. Ante toda suerte de discursos apocalípticos sobre el fin de la historia, el hombre, como *histor*²⁴ (ἵστωρ), continuará siendo testigo de excepción, único y privilegiado, del acontecer de su propia existencia.



²⁴ Sobre *histor* y su familia semántica, a la que pertenece el término *historia*, cfr. K. Keuck, *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Diss. Emsdetten, Lecke, 1934.

PLANTEAMIENTO ZUBIRIANO DEL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD. UNA CRÍTICA A HUSSERL

Rafael Martínez Castro
Universidade de Santiago de Compostela

1. Sentido del trabajo

En el contexto de un congreso sobre fenomenología y ciencias sociales este trabajo pretende aproximarse a lo que, dentro de ese ámbito temático, constituye la cuestión fundamental: el problema de la intersubjetividad. En esa dirección nos proponemos exponer el modo en que Xavier Zubiri plantea y resuelve el problema de la alteridad a partir de una crítica expresa a Husserl. Nos ha movido a ello la convicción de que la tensión polémica que genera el tratamiento que Zubiri hace del problema abre vías de reflexión que pueden resultar de provecho, ante todo para la comprensión del problema mismo, pero también para el esclarecimiento del papel fundamental que la fenomenología de Husserl juega en la maduración de la filosofía de Zubiri y, simultáneamente, para valorar el alcance de la crítica zubiriana a la fenomenología. Con la concisión que una comunicación exige queremos poner de manifiesto de qué modo la solución del problema de la alteridad, y la concomitante discusión de los planteamientos husserlianos, pone a Zubiri en la vía de efectiva «superación» de la fenomenología para, simultáneamente, encauzar la línea de investigación que cristalizará en *Sobre la esencia*.

La relación de Zubiri con la fenomenología constituye uno de los aspectos mejor estudiados por los investigadores. La cuestión no está cerrada, pero a estas alturas podemos ya decir sin vacilación unas cuantas cosas. Aunque en la fenomenología halló lo que él mismo denominó su primera inspiración¹ filosófica, Zubiri no fue nunca un fenomenólogo; por eso, porque siempre ha estado a distancia con respecto a la fenomenología, nunca se ha distanciado de ella. La relación de Zubiri con la fenomenología en su primera etapa² ha sido caracterizada como una «relación instrumental»³. Este calificativo puede, a mi entender, ser extendido sin problemas a todo el desarrollo creativo de la filosofía zubiriana. Siempre a distancia, la fenomenología de Husserl

¹ Cfr. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, pp. 9-17.

² Concretada en su tesis doctoral «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio».

³ Cfr. A. Pintor-Ramos, «Zubiri y la fenomenología», en *Realitas* III-IV, Madrid, 1979, p. 560.

constituye el principal referente contemporáneo desde el cual y frente al cual va tomando cuerpo el pensamiento de Zubiri y, en cuanto tal, permanece operativa a lo largo de todo el lento proceso de maduración de su filosofía. En su momento el ajuste de cuentas que lleva a cabo con los planteamientos ontológicos de Heidegger resulta decisivo para la orientación definitiva de su filosofía madura, pero a partir de 1944 Heidegger va quedando atrás. La interlocución con Husserl, sin embargo, no parece haber cesado nunca⁴.

Nuestro análisis se centra básicamente en las cuatro primeras partes del capítulo VI del volumen titulado *Sobre el hombre*⁵. Aunque se trata de una recopilación de trabajos las particularidades de su gestación nos autorizan a tratarlo como un auténtico libro que refleja el pensamiento definitivo de Zubiri sobre las cuestiones tratadas⁶. Tal y como podemos leerlo, en *Sobre el hombre* nos encontramos con una exposición sistemática que arranca de la recapitulación de las nociones fundamentales de su filosofía madura (realidad y sentir intelectual) para desde ellas afrontar el problema de la realidad personal. El capítulo VI (*El hombre, realidad social*) no sería sino el desarrollo de una de las que Zubiri denomina «dimensiones estructurales del Yo», la dimensión social. Sin embargo el orden de solución de los problemas es, en sus líneas fundamentales, inverso. A la altura de 1953-54, cuando afronta el problema de la alteridad y la consiguiente crítica a Husserl, Zubiri no ha desarrollado todavía sus tesis fundamentales sobre la realidad y la inteligencia, que sólo adquirirán concreción y coherencia en *Sobre la esencia* (1962). Es más, precisamente la redacción de *Sobre la esencia* surge al hilo de la redacción como libro de un curso oral *Sobre la persona* dictado en 1959. Con ello se pone de manifiesto dos cosas: primero que el problema de la realidad personal (en el que se incardina el problema del «Yo» y «los otros») concentra en buena medida las preocupaciones de Zubiri en los años cincuenta y que es en buena medida la solución de ese problema la que lo impele a la redacción de la que es su principal obra metafísica; en segundo término, que el problema de la alteridad está básicamente resuelto a principios de los años cincuenta lo que nos permite sostener, al menos como una plausible conjetura, que la resolución de la crítica a los planteamientos husserlianos del problema actúa como un importante factor orientador de la reflexión metafísica de Zubiri.

⁴ Según testimonios fehacientes las obras del fundador de la fenomenología estuvieron siempre, hasta el fin, abiertas sobre la mesa de trabajo de Zubiri. Tal vez uno de los mayores méritos de la fenomenología, uno de los más evidentes signos de su potencia intelectual, reside en su probada fecundidad para inspirar filosofías no fenomenológicas, para mantener vivo el interés de aquellos que se distancian de ella.

⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. Edición a cargo de Ignacio Ellacuría. En adelante nos referiremos a esta obra con las siglas «SH».

⁶ Nos atenemos a lo indicado por I. Ellacuría, editor del libro, en la *Presentación* del mismo (SH, ix-xxiii). Lo que nos autoriza a esta lectura no son, obviamente, las meras pretensiones del editor, sino el hecho capital de que las mismas hayan sido asumidas por Zubiri, quien tuvo tiempo a introducir las oportunas correcciones.

2. Planteamiento del problema

«El hombre además de hacer su vida con cosas la hace también con otros hombres» (SH, 223). Este simple hecho que registra nuestra constitutiva referencia a esos «otros» irreductibles a cosas lanza el problema de la alteridad. Un doble problema o, mejor, un problema susceptible de ser abordado de dos modos alternativos: 1) qué son los otros (en qué consiste el carácter de alteridad), 2) en qué forma esos otros afectan a mi vida. Se puede partir de los demás, de la alteridad misma, o de la unidad estructural de los hombres. La filosofía antigua y medieval habría seguido la primera vía. El pensamiento sociológico del siglo XIX imprime un giro al problema; Comte, Durkheim parten de la sociedad como realidad irreductible a la mera alteridad de los individuos. El individuo sólo es tal en cuanto incurso en una sociedad. Más tarde esta oposición de lo social a lo individual dejará paso a otra más radical: lo privado frente a lo común; ésta se inscribe sobre la línea de la diferencia entre el tú y el yo. Sobre esta diferencia radical el problema de la alteridad ha reencontrado su formulación en la filosofía de nuestro siglo. «Al hilo del problema de la unidad resurge el problema de la alteridad: ¿qué significa y en qué se funda la existencia de un tú para un mí?» (SH, 228). Así lo plantea Husserl; es el problema de la alteridad como problema del *alter ego*, se trata de «averiguar qué hay en el yo que fuerce constitutivamente a descubrir otro que no soy yo» (SH, 229).

Los verdaderos problemas surgen limpiamente de los hechos. Un «simple hecho» arroja ante nosotros la irreductible cuestión de la alteridad de los otros. Pero no es nuevo⁷. Zubiri dibuja en trazos finos la trayectoria histórica que configura la situación en que nos encontramos ante el irrefragable problema de la alteridad de los otros. La sinopsis histórica parece destinada a presentarnos la formulación husserliana como constituyendo el momento de máxima radicalidad de la cuestión. Superando las insuficiencias en el tratamiento que de la misma hacen Lipps y Scheler despunta la concepción de Husserl quien, al decir de Zubiri, «ha creído resolver uno de los más graves rompecabezas que tiene a sus espaldas la filosofía de Fichte y de todo el idealismo alemán, que monta su concepción del hombre sobre la idea de un yo puro y transcendental» (SH, 231). El problema que «verdadea» en los hechos hemos de abordarlo a partir de Husserl, pero no por una decisión fruto de meras preferencias personales, sino porque en Husserl confluyen el desarrollo que del mismo hace la sociología y porque en la solución que le da quedan presuntamente resueltos los problemas inherentes al intento de elaborar una «concepción del hombre sobre la idea de un yo puro y transcendental». Esta alusión que como de pasada hace Zubiri anticipa el objetivo último de su crítica; es decir, Zubiri parece querer dejar claro que la crítica a que va a someter la concepción husserliana de la alteridad recae sobre toda esa tradición que arranca de Fichte.

⁷ Cfr. *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, p. 52.

3. Las tesis de Husserl

Zubiri no entra en el tratamiento, por demás complejo, que de tan vidrioso asunto ha llevado a cabo Husserl en sus escritos. Se limita a recoger lo que serían las tesis fundamentales. Y es que, como dirá más adelante, lo relevante para valorar los diversos puntos de vista desde los que la cuestión ha sido abordada es saber si «están debidamente fundamentados en una ordenación esencial» (SH, 232). Esta remisión a la «ordenación esencial» nos abre a algunos de los problemas radicales que habrán de encontrar su lugar en una investigación «sobre la esencia».

Zubiri se atiene básicamente a la quinta «meditación cartesiana» de las *Cartesischen Meditationen* y a lo que anteriormente Husserl había introducido con respecto a la cuestión de la intersubjetividad en *Formale und Transzendente Logik*. El encuentro con el otro tiene lugar en el mundo, en «mi propio mundo» (*meine eigen Welt*), pero este es un mundo «para cualquiera» (*für jedermann*)⁸. «Al hombre, al ego de cada cual, le es esencial existir noéticamente en un mundo, y al mundo le es esencial noéticamente ser un mundo para cualquiera. De ahí que al hombre le es esencial noéticamente el estar abierto a otros posibles egos en su propia raíz intencional y vivencial» (SH, 230). Esta condición de las cosas y del mundo —para cualquiera— es la que me descubre la versión formal a otros egos. El ego que existe en un mundo para cualquiera lleva inscrita en su sentido la pluralidad de los egos en forma de mónada⁹. En su mero análisis fenomenológico, toda cosa del mundo es tal que puede afectar a cualquiera; en este carácter inmediato e irreducible del mundo se funda el carácter de análogos de los otros egos; la alteridad, pues, es una alteridad de analogía. Estas son, escuetamente, en el resumen que de las mismas hace Zubiri, las tesis fundamentales sobre las que descansa la concepción zubiriana de la alteridad.

4. La crítica de Zubiri

Tanto el punto de vista de Husserl como todos los anteriormente aludidos son considerados en cierto modo verdaderos; todos ellos constituyen momentos esenciales del desarrollo del problema; ninguno queda plenamente atrás. La formulación husserliana en cierto modo los recoge en cuanto constituye el momento de máxima radicalidad y, justo por ello, su crítica importa para afrontar la tarea primaria: fundamentar el problema de la alteridad de los

⁸ En *Formale und Transzendente Logik* —parágrafo 95: «Notwendigkeit des Ausgangs von der je-eigene Subjektivität»— podemos leer: «Aber die Welt ist doch... unser aller Welt, sie hat als objektive Welt in ihrem eigenen Sinn die kategoriale Form der 'ein für allemal wahrhaft seienden' nicht nur für mich, sondern für jedermann» (Ha, XVII 209).

⁹ Término que Husserl usa profusamente en la quinta Meditación con referencia expresa a su origen leibniziano. Zubiri, por su parte, subraya que, en el marco problemático de la alteridad, fue empleado por Fichte.

otros en una «ordenación esencial». Es esta tarea la que confiere relevancia a las tesis husserlianas. Al desmontarlas el problema experimentará una radical inversión por la que rebasa el ámbito temático, refluye sobre los presupuestos mismos de la fenomenología y contribuye decisivamente a encauzar las reflexiones zubirianas sobre la realidad humana, cruciales para el esclarecimiento de la noción de realidad. Esta se dibuja desde: 1) el establecimiento de la sustantividad como un momento de la realidad (realidad *simpliciter*) con prioridad metafísica («superior» a) respecto a la sustancia¹⁰; 2) la realidad como anterior y fundamento del ser¹¹. La primera tesis concentra el diálogo de Zubiri con Aristóteles; la segunda tiene a Heidegger como principal referente polémico. Todo parece indicar, sin embargo, que la elaboración de la noción de «sustantividad individual» como «carácter formal de la unidad estructural de la realidad *simpliciter*»¹² y de la noción de ser como «actualidad 'ulterior' de lo real»¹³ tiene originalmente lugar al hilo de la tematización de la realidad humana. Ahí se inserta el texto que nos ocupa y, dentro de él, la tematización de la cuestión de la alteridad de los otros. Veamos cómo al llevar ésta a una fundamentación en «ordenación esencial» el problema de la versión intrínseca a los otros conduce a una reformulación de la cuestión del «yo», al hilo de la cual se contrapone el dinamismo del ser al dinamismo de la realidad y, simultáneamente, adquiere precisión el distanciamiento crítico con respecto a los planteamientos egológicos husserlianos. Zubiri detecta muy pronto sus diferencias con el fundador de la fenomenología, pero la crítica a ésta sólo podrá radicalizarse y concretarse, más allá de la mera insatisfacción, en el proceso de definitiva maduración de su filosofía.

¿Cuál es la estructura de la versión hacia los otros? Con esta pregunta retorna Zubiri al terreno de los simples hechos para, desde ellos, desplegar una respuesta pautada por la crítica al planteamiento husserliano. Comienza de forma contundente desplazando el problema del nivel de las vivencias. No se detiene aquí, sin duda porque no lo considera necesario, a tratar genéricamente el problema de las vivencias. Es una cuestión de hecho: es que para cuando yo tenga la vivencia de esos otros con los que hago mi vida, estos ya han intervenido en mi vida; si de averiguar la estructura de mi versión a ellos se trata, lo primero que hay que decir es que la vivencia llega tarde. Con otros está, ante todo, el hombre, como ser vivo. Como tal¹⁴ se encuentra biológicamente vertido en un medio biótico, en su caso bióticamente humano. El punto de partida es lo que Zubiri llama «versión filética» (SH, 234). En esta versión primaria, de rigurosamente carácter biológico,

¹⁰ Cfr. *Sobre la esencia*, Madrid, 1985, pp. 159-160.

¹¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 403 ss.

¹² *Op. cit.*, p. 174.

¹³ *Op. cit.*, p. 453.

¹⁴ «Ser vivo» es tomado aquí en consideración trascendental (no talitativa); el hombre como «ser vivo» se muestra en un nivel de descripción de lo que más tarde conceptuará como «forma de realidad».

tiene lugar el encuentro. Encuentro ¿de qué?; de nutrición y amparo, lo que, como fenómeno unitario, denomina Zubiri *ayuda*. Los demás son, primariamente, esta *ayuda*, que constituye una de las formas que el niño tiene de sentirse a sí mismo. Los demás empiezan por ser «los que vienen al encuentro de las necesidades del niño» (SH, 235). Desde este nivel estrictamente biológico y a medida que la inteligencia entra en juego, la *ayuda* deviene *socorro*¹⁵: «La vida —dice Zubiri— no es sólo decurrencia e interurrencia; desde el punto de vista de los demás hombres, a quienes sensitiva y orgánicamente estamos vertidos, es *socorrencia*» (SH, 236), entendiendo por tal la unidad entre el acudir y la ayuda. El hombre está abierto al otro en cuanto siente la necesidad de socorro, «una estructura formalmente emergente de la inteligencia sentiente» (SH, 236). De todo esto, así sucintamente expuesto, hay que destacar tres cosas: a) No soy yo quien encuentra a los demás, sino los demás los que vienen a mi encuentro, en cuanto acuden en mi ayuda, los que *sub-vienen* a mí; b) estos «otros», no son aún «otros hombres», empiezan por ser tan sólo «los que acuden al socorro»; c) esta versión primaria no tiene carácter vivencial ni intencional, la versión a los otros tiene un carácter físico y real.

Versión física y real porque en esa versión primaria los demás, que consiste en socorro, intervienen en la realidad del niño, interponiéndose, mediando entre el niño y las cosas. De esta socorrencia, interposición, mediación, se derivan dos consecuencias capitales en cuanto a la fundamentación del problema. En primer término, esa interposición es primaria, no se produce sobre una previa relación entre el niño y las cosas, sino que abre la posibilidad de la relación. En eso consiste la socorrencia. Los demás intervienen en mi vida acudiendo en mi ayuda, *dejando* las cosas ahí, a mi disposición. En consecuencia, el carácter público de las cosas depende no de que las cosas sean en sí mismas y por sí mismas para cualquiera, sino de que las cosas son para mí sólo en cuanto me las encuentro ahí a *disposición* mía. En cuanto tomo la cosa, la aprehendo o la uso (en cuanto esta ahí, *zuhand*) naturalmente no intervienen los otros; no intervienen, pero han intervenido ya; porque yo tengo acceso efectivo en las cosas en cuanto los demás me lo han abierto, en cuanto han *dejado* las cosas ahí, a mi disposición; y es sobre esta disposicionalidad y no sobre la mera cualquieridad sobre lo que descansa la publicidad de las cosas. En segundo término sólo a través de esa mediación se constituye formalmente el hombre como tal. La realidad humana es, en la terminología de Zubiri, una *forma de realidad*, la realidad intelectual, que, como tal, se constituye en el enfrentamiento con las cosas. Ahora bien, como hemos visto, el enfrentamiento primario con las cosas es un enfrentamiento mediado por los demás que son los que las dejan a mi

¹⁵ Para reafirmarse en el uso técnico que aplica al término *socorro* apela Zubiri a la etimología del mismo. En efecto resulta significativo que el verbo *succurrere* (*succurro*, de *sub* y *curro*) como «venir en auxilio» esté asociado al sentido (más obvio) de colocarse debajo o interponerse. Esta conexión se ratifica en los usos casi sinónimos del verbo *subvenire*.

disposición. Esa disposicionalidad, remitente a los otros, es, pues, constitutiva de las cosas. Por esa vía los demás configuran la vida del niño, imprimen en él su impronta, lo van haciendo semejante a ellos. Lo que los demás imprimen realmente en el niño es «lo humano de la vida».

Así pues, al desplazar el problema del nivel vivencial al de realidad, se pone de manifiesto que la alteridad es previa al ego. No hay un ego que se encuentre a los otros, lo que sucede, más bien, es que el hombre se encuentra al ego en alteridad. Pero entonces no ha lugar para hablar de analogía. El otro no es el análogo a mí. «Si se quiere seguir hablando de analogía, es una analogía que los demás van imprimiendo en mí»¹⁶ (SH, 239), en cuanto por la estructura de la socorrenia, imprimen en mí su forma de realidad. De aquí se deriva una última consecuencia que evidencia el alcance de la crítica zubiriana: «el dato primario de lo social no son las mónadas (yo, el otro), sino 'lo humano'» (SH, 239).

Al desplazar el problema del plano de las vivencias al nivel radical de la realidad saca a la luz Zubiri lo que el considera graves insuficiencias en orden a la fundamentación en ordenación esencial. Estas insuficiencias ponen en cuestión el mismo punto de partida. Se abre entonces explícitamente el problema del «yo» y con él las limitaciones inherentes a todo planteamiento sustancialista y, ligado a ello, la necesidad de distinguir entre el dinamismo del ser y el de la realidad. Brevemente atenderemos a estas cuestiones sin otro propósito que el de dar cuenta del alcance que le atribuimos.

5. La inversión del problema

La cuestión del fundamento de la alteridad se formula ahora así: ¿cómo ese humano hecho público cobra carácter de una alteridad? Lo humano, hemos dicho, designa esa impronta que los demás van dejando en mí. En la vinculación primaria del niño con la «madre»¹⁷, los objetos que esta va poniendo a su disposición representan los agentes de la humanidad en su vida. Con ellos los demás van produciendo una modificación de estados en el niño quien va organizándose un patrón de respuestas. Lo que aquí interviene no es la semejanza de los demás conmigo, sino de los demás entre sí. Esas otras cosas no son *alter*, no son otras en la plenitud del vocablo: son *mi* padre, *mi* madre, son *míos*; es el mínimo de la alteridad: no el otro del yo, sino el otro del mí. Sobre este mínimo se va complicando la percepción de los otros que son míos: el «mí» se torna en «yo»; los demás devienen otros

¹⁶ Zubiri alude al caso de los «niños salvajes» como testimonio del carácter real de la versión primaria. Cuando el que acude en ayuda no es un hombre, aunque el «socorrido» alcance a posibilitar la supervivencia no por ello alcanza la «forma de realidad» humana, pues los «otros», quienes han ocupado el lugar de la «madre», le han impuesto su forma de realidad que no es humana.

¹⁷ «Madre» aparece entrecomillada porque se usa para designar esa intervención primaria de los demás, es la «madre», o lo que haga sus veces. en la socorrenia.

como yo. La analogía aparece por acotamiento de una estructura anterior. La forma de alteridad radical «no es la alteridad meramente sustancial de que parte el análisis aristotélico, y que se prolongó en la Edad Media, es un modo real y positivo en que cada una de esas sustancias existe referida a la otra. Es la *monadización* del ego, y no una mera pluralidad de egos. Es un resultado no meramente vivencial, sino modal de la alteridad numérica de las sustancias humanas... Esa alteridad es el modo «cada cual... Cada cual es cada cual, en lo que no tenemos un mero ego, sino un yo referido a un posible tú» (SH, 243). En esta cita encontramos ya una referencia explícita a uno de los principales problemas metafísicos que se abren desde la remisión del problema de la alteridad a su fundamentación en ordenación esencial. Las insuficiencias detectadas proyectan la crítica hacia el concepto aristotélico de sustancia, cuya prioridad de rango entitativo, atribuida a ella por Aristóteles, quedará seriamente comprometida. Lo que queremos decir es que hay una línea directa entre el problema de la alteridad tal y como lo afronta Zubiri a principios de la década de los 50, y la crítica a la «prioridad de rango entitativo» de la sustancia que se encuentra en el meollo mismo de *Sobre la esencia*.

Lo que Zubiri descubre es que la alteridad no puede fundamentarse desde la mera «pluralidad de egos». Esta oculta una estructura triple e invariante que afecta al *alter* mismo: como *alter* que es mío; el *alter* como ego; el *alter* como otro ego que el ego mío. La realidad propia ha terminado por ser la realidad de cada cual. Esta es la estructura de la monadización como individualidad y como «cadacualidad». Esta estructura se inscribe, en el caso concreto del hombre, dentro de lo que Zubiri llama la «modalización progresiva del ser». Tras de esta comprensión, en cuanto descubrimos la triple estructura dinámica que oculta el *alter*, en la medida en que el problema de la alteridad se fundamenta en una correcta «ordenación esencial», rebasamos de hecho el marco mismo de alteridad; esta nos conduce a conceptuar la versión a los demás desde un punto de vista exclusivamente negativo, pero, para Zubiri, la versión a los otros es una versión real que, como tal, posee un carácter positivo; no es estrictamente alteridad, sino diversidad.

La aclaración de esto la encontramos en el capítulo quinto de *Sobre el hombre* («La personalidad como modo de ser»), capítulo que nos remite a un texto inédito, sin fecha de elaboración, pero que podemos calificar sin problemas como un texto de plena madurez. La realidad humana es «realidad personal» que se explica en cuatro grados que Zubiri resume así: la realidad personal «es una realidad en propiedad que estructuralmente subsiste, y modula su figura y su personalidad frente a todo cuanto hay en la realidad» (SH, 128). Esta caracterización de la persona encierra una gran complejidad que resulta aquí completamente inabordable. Limitémonos a registrar la diferencia que en su interior se establece entre personeidad y personalidad, entre forma de realidad y modo de ser, implícitamente entre realidad y ser¹⁸.

¹⁸ Para nuestros propósitos tiene una importancia secundaria la importante diferencia que Zubiri establece entre *forma de realidad* y *modo de realidad*.

Esa diferencia se establece a partir del «y modula su figura y su personalidad». En su grado primero y fundamental lo que caracteriza la forma de realidad personal es el ser reduplicativamente en propiedad, el ser realidad en propiedad. Radicalmente este carácter de «propiedad» debe ser entendido como carácter estructural, es la propiedad en el orden del subsistir, la realidad personal como realidad subsistente. Pero esa «propiedad» que el hombre tiene sobre su realidad se actualiza en todos sus actos; desde esta perspectiva operativa la forma de realidad personal, determina lo que Zubiri llama un «modo de ser» que se va concretando en la figura que la realidad humana va haciendo de sí misma a través de sus actos personales y que determina el ámbito de la personalidad. En suma, la personalidad es, para Zubiri, un *modo de ser*.

Como forma de realidad lo que caracteriza a la persona frente a otras formas de realidad es que las notas constitutivas son «suyas» no sólo materialmente, sino también *formalmente*. Forma de realidad lo es la cosa en cuanto mundanalmente constituida, es decir, en cuanto respectiva a toda otra realidad. Pero toda cosa mundanal se reafirma «en su realidad propia» frente a las demás cosas mundanales. Esta reafirmación es una mera re-actualización de la realidad como forma de realidad. A esta re-actualización es a lo que Zubiri llama el «ser»: «estar en el mundo»; pero teniendo presente que este «estar en el mundo» es tan sólo una re-actualización de una cosa real que, como tal, ya es mundanal. El ser, como gusta decir Zubiri, es siempre y sólo *realitas in essendo*. Pues bien, re-afirmada en su realidad propia, replegada sobre sí misma frente a las demás cosas mundanales, la cosa real «es así», «está en el mundo» con un determinado *modo de ser*.

El Yo en que culmina la monadización no es otra cosa que la concreción de la *personalidad*. En todos los actos personales el hombre configura su forma de realidad, pero, al hacerlo, se afirma en su realidad propia frente a toda otra realidad. En mis actos me afirmo en lo que «Yo soy» en el mundo, «el Yo es la actualidad de mi realidad personal en el mundo» (SH, 160), «mi vida es la 'yoización' de mi realidad» (SH, 161). Este Yo concreto (concreto, veremos que «gerundialmente», en todos mis actos personales) constituye mi personalidad. Esta personalidad posee una estructura unitaria. Lo esencial para captar el carácter de esta unidad reside en tener en cuenta que la actividad humana en la que se configura la personalidad no es nunca la actividad de una realidad ya hecha, sino que es la actividad en la que la realidad humana, en cuanto personal, «se va haciendo». «La unidad del ser humano no es una unidad aditiva de rasgos que se acoplan, sino una unidad formal y constitutivamente dinámica. Cada 'rasgo' es una mera 'fase' de la determinación ontodinámica» (SH, 166) y, acto seguido, precisa Zubiri: «este proceso ontodinámico no es una mera sucesión de momentos del ser, sino una *modalización* progresiva de un único ser» (SH, 166). El ser humano se constituye progresivamente en unidad ontodinámica gerundial, «va siendo desde un modo de ser natural a un modo de ser ab-soluto, apropiado» (SH, 169). Pues bien, lo que, al hilo de la crítica de Husserl, llama Zubiri *mona-*

dización del ego se corresponde con este proceso de absolutización. *Me, mí, Yo* son tres momentos sucesivos de ese proceso unitario, tres formas del ser absoluto. Lo supremo de la personalidad de cada uno es lo supremo de su ser absoluto.

En el *Yo* mi ser personal se actualiza expresamente frente a todo ser. Pero insistamos en que se trata de una modalización que, en efecto, culmina en esa reafirmación de mi ser «en propio» frente a la totalidad de lo real, pero que viene determinado por la actualidad de mi actividad psico-orgánica. Recordemos ahora lo dicho más arriba. Esa actividad psico-orgánica se desarrolla en los actos de mi realidad personal, actos de mi enfrentamiento con las cosas. Enfrentamiento para el cual me es esencial la mediación de los otros que dejan las cosas a mi disposición y, con ello, van imprimiendo en mí lo humano de la vida. Yo soy, en virtud de mis notas reales, constitutivamente persona, pero la realidad personal, como realidad subsistente, sólo alcanza concreción por la personalización, para la que depende inexorablemente de los demás; de esa versión a los otros que, subrayémoslo, empieza por ser una versión real y física y no meramente vivencial ni intencional. Es la versión filética.

La persona humana se encuentra implantada en un entorno personal. Este entorno constituye una «especie». Esta, para Zubiri, es una característica real. No se trata de una mera multiplicidad de individuos (de una mera pluralidad de egos), sino de una multiplicidad que surge por multiplicación genética, es decir, por el hecho de pertenecer a un *phylum*. Este es el «esquema» de replicación que cada generador transmite al generado. La especie humana está constituida por la unidad filética del animal de realidades. Esto es lo que determina ese entorno personal en el que el hombre siempre se encuentra. Cada persona, como vimos, en sus actos sucesivos se autoposee en suidad, va siendo una realidad relativamente absoluta. Pero en virtud de la coexistencia filética cada persona es un *modo de ser* real no sólo frente a «la» realidad, sino también, necesariamente, frente a los modos de ser de las demás personas de su entorno. Así en esa unidad gerundial ontodinámica en la que se va constituyendo su personalidad, la persona humana se determina tanto respecto de «la» realidad, como respecto de las demás personalidades. Zubiri llama a estas determinaciones «dimensiones estructurales» que vienen a constituir la última concreción de cada persona (SH, 189), vale decir, la última concreción en la *monadización* del ego.

Se abre aquí el arduo problema de la individualidad. Zubiri ha desarrollado toda una metafísica de la individualidad. No podemos entrar en ella. Baste dejar registrado que la persona, en virtud de la «dimensión individual», constituye la «forma suprema de la individualidad» (SH, 190), determinada por el reflujo del esquema filético que hace de quienes lo poseen miembros de una diversidad específica, cuyo ser es la individualidad. La persona posee también, constitutivamente, una dimensión social. Si la diversidad determinada por reflujo filético se resolviese sólo en individualidad, se trataría de una diversidad meramente negativa que nos llevaría de nuevo a la mera

«pluralidad de egos». Pero esa diversidad posee un carácter positivo, pues, en ella, cada uno es afirmándose frente a los demás. Por eso esta diversidad no se deja comprender meramente como alteridad: es positiva versión mutua. Sobre esta versión se monta la «convivencia de realidades humanas» que «es la esencia de la sociedad».

No hemos hecho más que describir el trayecto que sigue Zubiri desde la formulación del problema de la alteridad. Hemos tratado de mostrar cómo, desde su punto de vista, el problema tenía que ser desarrollado a partir del punto en que Husserl lo dejó. El resultado es una inversión radical del problema, consecuencia de su remisión a una fundamentación en ordenación esencial. Probablemente desde un punto de vista husserliano se le podrá reprochar a Zubiri una cierta simplicidad en la lectura del tratamiento que del problema lleva a cabo Husserl. No quiero entrar en esa cuestión porque, desde el sentido que atribuyo a la crítica zubiriana, me parece que posee un valor secundario. Creo, sin embargo, importante insistir en el hecho de que a lo que Zubiri apunta es a la «ordenación esencial». Y es en el marco de estas investigaciones donde se configuran los grandes temas y las tesis fundamentales de la teoría zubiriana de la realidad. La distinción entre persona y personalidad descansa sobre una distinción fundamental entre realidad y ser. La crítica al planteamiento egológico descansa sobre la crítica a la prioridad metafísica de la que, desde Aristóteles, goza la sustancia. La dos distinciones fundamentales de Zubiri, realidad-ser y sustancia-sustantividad son solidarias. En gran medida esos temas han adquirido claridad desde la reflexión sobre la realidad humana en la que juega un importante papel la reformulación del problema de la alteridad que Zubiri lleva a cabo a principios de los años cincuenta a partir de un ajuste de cuentas teórico con la fenomenología de Husserl.



LA EPOJÉ Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA COMO MOVIMIENTO DE EVASIÓN DE LA MUNDANEIDAD Y CONVERSIÓN RADICAL DEL HOMBRE

José Manuel Rodríguez Rial
Universidade de Santiago de Compostela

1. La sombra de toda filosofía

«Sólo Dios conoce sin sombra»¹. Esta frase pronunciada por Eugen Fink puede servirnos como pórtico a la reflexión que nos proponemos realizar sobre estos dos conceptos centrales del método fenomenológico, *epojé* y reducción. Nuestra reflexión no va a abordarlos de un modo directo y específico, sino en el horizonte de una meditación sobre el papel liberador que la fenomenología juega respecto de lo que llamaremos la mundaneidad del hombre y de la filosofía y del cambio espiritual que el ejercicio fenomenológico induce en aquel que lo practica. Es esto último lo que prioritariamente nos interesa resaltar aquí, más que un análisis detallado de la *epojé* y la reducción, que, ya se lo adelanto, no van a encontrar a lo largo de la exposición.

Estos dos conceptos han atraído y siguen atrayendo aun hoy la atención y el interés de todos aquellos que quieren hacer claridad sobre la filosofía husserliana. Sin duda, todos ustedes conocen el escrito en que Fink incluía la *epojé* y la reducción en el grupo de aquellos conceptos con los que operaba la fenomenología, pero que, sin embargo, no habían sido clarificados temáticamente con suficiencia por su creador. En aquella famosa conferencia en la abadía de Royamont, que versaba sobre «*Los conceptos operatorios en la filosofía de Husserl*» —elaborada, creo, a la sombra de lo ya dicho en *La Sexta Meditación cartesiana*— Fink nos recordaba como todo pensamiento se desenvuelve en un *medium* conceptual que, por lo general, no suele ser objeto de atención por parte de aquel que lo ejerce. Ese conjunto de conceptos, gracias a los cuales opera el pensamiento y de los que éste no se ocupa, o se ocupa de modo deficiente, forman la *sombra* de toda filosofía. El poder clarificativo de un pensamiento se alimentaría, paradójicamente, de lo que resta en la sombra; es decir, de lo que permanece *impensado*.

¹ Cfr. Eugen Fink, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en el Vol. Col. *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 205.

Todo filosofar tendría, pues, como uno de sus rasgos esenciales esta *umbriscencia* —permítaseme el neologismo—, a la cual, según Fink, no se sustraería la fenomenología husserliana, a pesar de que la sutileza intelectual y el rigor metódico de que hizo gala Husserl le llevara precisamente hasta el extremo de convertir en tema explícito de sus análisis fenomenológicos el propio método fenomenológico. *Filosofía primera*, cuyo segundo tomo lleva el título de «Teoría de la reducción fenomenológica», *La Sexta Meditación cartesiana* —redactada por Fink bajo la supervisión de Husserl—, así como las más de 4.500 páginas que según Rudolf Boehm forman los manuscritos del grupo B, dedicados a los «camino para la reducción», me parecen una prueba más que suficiente del interés husserliano por esclarecer temáticamente con radicalidad el propio método y por no dejar zonas umbrías en la elaboración y uso del utillaje conceptual *con* el que y *en* el que pensaba.

«Fenómeno», «epojé», «reducción», «constitución», etc., son conceptos que aun hoy permanecen embozados en la sombra, y tal vez lo estarán para siempre, no sólo en razón de su propia naturaleza operatoria, ni tampoco porque su creador los haya dejado, a pesar de todos sus esfuerzos, en penumbra, sino porque creo que una cierta maldición parece perseguir a todo filósofo: la maldición de que cuanta más luz arroja sobre las cosas y sobre la vida, más crece y se extiende la sombra que las acompaña. En efecto, sólo Dios, de existir, conocería sin sombra. Advertidos, espero, contra toda soberbia intelectual, y alertados del carácter operatorio y de la *umbriscencia* que rodea a estos dos conceptos, dispongámonos a meditar sobre ellos, contemplándolos tan sólo, como ya se indicó, en el horizonte de la función que cumplen respecto del papel liberador que la fenomenología encarna para el hombre.

Seguro que no les descubro nada nuevo si les digo que la fenomenología es una filosofía no sólo difícil, sino también de naturaleza huidiza para aquellos profanos que desean conocerla. La dificultad no procede ni de la complejidad conceptual o especulativa que tal filosofía muestra, ni de la flaqueza intelectual que pueda aquejar a aquel que se aproxima a ella. Procede, creo, más bien de su esencia misma: la fenomenología se postula como una filosofía que ha subvertido el modo habitual de pensar, no sólo del pensar científico, sino también del pensar filosófico y que, por ello, demanda, si uno quiere acceder a su verdadero sentido, una conversión radical de toda nuestra vida teórica y de los hábitos y creencias en que ella habitualmente se desenvuelve. La primera paradoja —entre otras muchas— que nos presenta la fenomenología, es precisamente ésta: la de su problemático acceso a ella, no menor, por cierto, que la de su origen o creación, como más adelante tendremos ocasión de ver. No es posible hacerse de modo definitivo con lo que es la fenomenología a través de exposiciones literarias de ella. Así lo advierte Husserl en *Filosofía Primera*, «La fenomenología no tiene nada que ver con una literatura que uno recorre leyendo como si se tratase de un viaje de recreo. Es necesario, como en toda ciencia rigurosa, resolverse a trabajar

si uno quiere adquirir con ella una mirada diestra y metódica y únicamente así devenir apto para juzgar por sí mismo»².

La fenomenología demanda de aquel que quiera conocerla una conversión, mas esa conversión sólo se puede alcanzar, paradójicamente, practicando la propia fenomenología. Sí, uno se hace fenomenólogo al andar; un andar que, ciertamente, no es de recreo. Es también recorriendo el accidentado camino de Damasco, es decir, practicando el propio método, como la conversión sobreviene. Sobreviene o debiera sobrevenir, pues también aquí, os lo aseguro, obra la gratuidad y azarosidad propia de toda gracia. Por lo visto, no a todos nos es dado entrar en el reino fenomenológico. En efecto, muchos son los llamados y pocos los escogidos. A veces la conversión se ha producido, pero no para abrazar la fe, sino para contestarla. Seguro que todos aciertan a saber en qué discípulos de Husserl pienso.

Pues bien, olvidando ya el tono evangélico de nuestras últimas afirmaciones, lo que me ha interesado y hasta subyugado de la fenomenología husserliana es precisamente esta propuesta de profunda conversión espiritual, de renovación radical de la vida teórica y filosófica, mas también práctica, que la fenomenología exige, y al mismo tiempo promueve, en el hombre que la practica. Esta conversión creo que puede rendirnos excelentes servicios como hilo conductor para introducirnos precisamente en el sentido y la función de estos dos conceptos claves del método fenomenológico.

A nuestro entender, dicho método tiene, entre otras muchas, dos virtualidades esenciales: una teórica y otra práctica. Su virtualidad primera consiste en proponerse como una filosofía capaz de trascender lo que llamaremos *el carácter mundano del conocer*. Y la segunda, hace referencia a la renovación práctica, moral, que exige e induce el propio ejercicio teórico del fenomenologizar. Tratemos de aclarar, con la brevedad requerida en esta ocasión, ambas virtualidades. Vayamos con la primera: la superación del estado mundano del hombre y de la filosofía.

2. La creencia general de la actitud natural

Comencemos por recordar que la actitud del fenomenólogo ha de ser la actitud de un filósofo principiante, realmente principiante; de aquel hombre que toma la firme determinación de no ser siervo de prejuicio alguno, de sustraerse a la autoridad y a las patentes de validez que a nuestra experiencia y conocimiento del mundo da la tradición. Se trata, pues, de que cada filósofo que comienza saque todo su saber respecto del mundo a partir de una donación, de un encuentro efectivo, *inmediato*, con ellas. ¡Ah las cosas! ¿No está nuestra relación con las cosas siempre *mediadas* por el saber que sobre ellas hemos ido constituyendo? ¿No forman las ideas, opiniones y

² Cfr. Edmund Husserl, *Philosophie Première*, Première Partie, París, Presses Universitaires de France, 1970, p. 298.

juicios que de ellas tenemos, como una segunda piel que las envuelve, imposible ya de arrancar? Ciertamente que en el vivir cotidiano vemos las cosas a través de lo que unos y otros hemos experimentado, sabido, pensado o imaginado sobre ellas. Pero cuando nos disponemos a filosofar, la actitud natural con la que estamos en el mundo puede sufrir una pequeña, pero importante, modificación: podemos suspender, es decir, neutralizar nuestra confianza en todo aquello que creemos que son las cosas y el mundo. Debemos obrar como si fuésemos ciegos de nacimiento que, de repente, recobran la vista y han de aprender a ver un mundo que habían ya constituido desde la ceguera y la obscuridad. La vida puede y debe quedar a la intemperie, desahogada de todas sus certezas cotidianas. Podemos y debemos enviar al lazareto, poner en cuarentena todo lo que habitualmente sabemos sobre el mundo. Mientras tanto, todo ese conocimiento no será merecedor de llamársele verdadero conocimiento, sino que será tenido como una simple y pura opinión.

La primera preocupación, pues, que debe caracterizar al filósofo que comienza es la de estar ante las cosas mismas; conquistarlas en su auténtica mismidad. En ello nos va la vida: si lo que llamamos y creemos la cosa, es ya la tal cosa, entonces nos quedamos sin trabajo. Pero con esa duda que dejamos inocentemente caer nos damos ya una tarea que, es menester reconocerlo, ha de ganarse su crédito y su pan. Por el contrario, *la gente* —recordad este término tan caro a Ortega— cree que las cosas existen en sí mismas, que el mundo está ahí fuera, preexistiendo desde la noche de los tiempos como algo absoluto que todo lo acoge, en el cual nosotros también estamos y residimos como un ente más, gobernado por una causalidad general a la cual el hombre, en cuanto cosa entre las demás cosas, hecho entre los demás hechos, está también sujeto.

Esta creencia es la más arraigada de todas, pero también la más insidiosa que posee el hombre. «Insidioso» es, como saben, aquello que, siendo maligno, se presenta con una apariencia benigna e inofensiva. Es el caso de este estar permanentemente poseídos por *la creencia en el mundo*. ¿Mas en qué consiste esta malignidad? ¿Cómo es posible que mi vida y vuestra vida albergue esta creencia, este atributo esencial perverso? La perversidad de esta creencia afortunadamente no es absoluta. Lo perverso no es la creencia, sino los efectos que induce y propaga en nuestra vida. La creencia no puede ser destruida, pertenece a la estructura de nuestro vivir: es la *gran posición*, la *gran efectucción* de toda nuestra vida operante o constituyente, el *gran dogma* de nuestra vida trascendental. Es, pues, una creencia permanente de nuestra conciencia que se vela y disimula en la actitud natural y que sólo la realización de *la epojé* podrá desenmascarar. Por esta razón, lo insidioso de ella puede ser desvelado y, por ello, neutralizado. Y este hecho de *neutralización de la creencia o de la tesis general de la actitud natural* —en ello va a consistir la *epojé*— creo que es de una relevancia y una trascendencia, teórica y práctica, extremas. El éxito y el alcance comprensivo y fundamendador que logre la vida teórica y filosófica, así como la vida práctica, dependen de lo bien que entendamos esta creencia en el ser y en la validez

del mundo y en cómo la reduzcamos o neutralicemos. Mas conviene deshacer un posible equívoco: la fenomenología no va a practicar la reducción con el fin de abandonar o deslegitimar ontológica y epistemológicamente la vida natural y mundana, sino de apropiársela esclareciéndola trascendentalmente y recuperando su valor esencial y originario, toda vez que la *actitud natural* tiene el privilegio exclusivo de ser la actitud natalicia en la que estamos abiertos al mundo.

De lo que se trata es, pues, de tomar conciencia de la *actitud natural*; actitud caracterizada por la *tesis o posición del mundo*, por la creencia universal permanente en éste, por la apercepción constante de él, que acompaña a la conciencia a lo largo de todos sus actos, incluidos, paradójicamente, también aquellos en los que puede la conciencia abrigar dudas respecto de la existencia misma del mundo. Tras lo dicho, no creo que sea necesario advertir que esta creencia no es una creencia mía, que yo tenga; es más bien ella quien me tiene a mí, preso e ignorante yo de ella. No es, pues, una creencia como las otras: yo no creo en el mundo como puedo creer en la existencia de la Antártida, en la bondad de mi madre o en la belleza del *Romancero gitano*. Todas éstas son creencias humanas, ónticas, intra-mundanas. Por el contrario, la creencia en el mundo podríamos decir que es la «madre» de todas las creencias, de esas que son siempre de una cosa, sea ésta real, ideal o posible. Esta creencia no es el correlato de un acto particular de mi conciencia, sino que es más bien un estado de creencia que acompaña anónimamente, sin darse a ver, a la conciencia en todos sus actos, incluidos, como ya se dijo, aquellos actos en los cuales ésta pone en duda la existencia del mundo. Para esta conciencia, el mundo es un horizonte espacio-temporal en el cual desarrolla todos sus actos reales o posibles; el mundo es presupuesto como algo que de antemano y constantemente existe y persiste ahí para mí y vale permanentemente en y por sí mismo a lo largo de mi vivir en vigilia. Esto parece que va de suyo para todos nosotros, en nuestro vivir y hacer cotidianos, pero también en el hacer científico e incluso filosófico. En esta situación, el hombre, se dedique a los negocios, practique la ciencia o se entregue a la filosofía, se encuentra siempre *cautivo del mundo*. Cuando Eugen Fink, de quien tomo prestada esta expresión³, quiere explicar este estado de cautividad del hombre en la *actitud natural*, no se le ocurre nada mejor que resucitar la alegoría platónica de la caverna.

3. El hombre en actitud natural: cautivos del mundo

Recuerdan, ¿verdad?, este excelso pasaje de *La República*. En una gruta se encuentran encadenados y prisioneros un conjunto de hombres, privados de todo movimiento. A la gruta se accede por una entrada elevada y estrecha, a través de la cual se filtra la luz. Los cautivos se encuentran de espaldas

³ Cfr. Eugen Fink, *Proximité et distance*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1994, p. 72.

a esta puerta, de modo que la luz, que por ella entra, proyecta las sombras de sus cuerpos, así como de todos aquellos objetos y seres que pasan ante la entrada, sobre el muro que tienen en frente, hacia el cual se les fuerza a dirigir la vista. Los prisioneros no han podido nunca verse a sí mismos ni han podido observar las cosas exteriores en sí mismas. De modo que creen, sin lugar a dudas, que las sombras son lo real mismo. Su conocimiento es de sombras y la verdad de ese conocimiento es una verdad de sombras. Entre ellos habrá prisioneros que reconozcan mejor que otros las sombras y las relaciones que entre ellas puedan existir o haber. Habrá, pues, unos conocimientos más imprecisos y otros más perfectos, pero siempre conocimientos, al fin y al cabo, sobre sombras. Mas, como sabemos, todo cambia cuando al prisionero se le da la posibilidad de salir de la caverna y recuperar el mundo exterior. Entonces puede caer en la cuenta de que, lo que veía en la gruta, eran sólo sombras de objetos con una existencia y una realidad harto diferentes de las que él creía.

En este caso la alegoría simboliza perfectamente *el estado mundano habitual del hombre*. En la situación de cautividad mundana, nuestro conocimiento no puede alcanzar jamás una comprensión verdadera y última de las cosas, en razón de que estamos privados e imposibilitados de alcanzar ese estado de libertad espiritual en el que las cosas y el mundo pueden ser real y verdaderamente conocidas y comprendidas: esta actitud espiritual sólo va a ser posible para un hombre que alcanza a constituirse en un *espectador desinteresado del mundo*; es decir, en un hombre que ha logrado romper las ataduras de la tradición, que ha alcanzado a evadirse de la caverna de la mundaneidad y de las cadenas de la creencia general que caracteriza la actitud natural y logra salir a la luz de una actitud, una experiencia y un conocimiento de nuevo cuño: la actitud fenomenológica y el conocimiento no mundano, sino trascendental del mundo, en y por los cuales el hombre ya no se ve como producto del mundo, sino como productor del mundo; ya no se entiende como una sombra entre las demás sombras, como un ente entre los demás entes, sino como el sujeto que constituye las sombras; como un sujeto a partir del cual todos los entes, todos los hechos, y el propio mundo cobran toda su validez y su sentido.

En la situación mundana el hombre está, como ya he dicho, recluso y prisionero en la caverna del mundo, trata y entiende a los demás entes como entes mundanos, y a sí mismo, lo que es más grave, como un ente mundano más. Del mundo y de nosotros en cuanto humanos, sólo podemos constituir un saber o una ciencia mundana, de cosas y de hechos. Y por lo dicho en la *Krisis* sabemos que una ciencia de hechos sólo puede ofrecernos verdades de hechos, no verdades apodícticas. Por mucho que le hagamos progresar al conocimiento científico, será siempre un conocimiento restringido y preso de la creencia fundamental de la actitud natural; preso también de una ceguera inmanente al propio vivir: precisamente la de *no tener conciencia de nuestra cautividad mundana*. Ésta era precisamente una de las ideas centrales de la fenomenología husserliana: en la actitud natural el hombre se encuentra

preso de una comprensión mundana del ser y preso también de la mundaneidad de su propio ser, el hombre en esta actitud natural se veía y se comprendería como un ente más entre los entes, fruto de una causalidad también mundana. Presas de esta mundaneidad se encontrarían las ciencias humanas y todas las filosofías que no han superado la *actitud natural*, superación que sólo cabe realizar practicando la reducción trascendental.

Esta práctica de la reducción nos parece *un requisito esencial* para la filosofía, si se quiere que ella supere la ceguera que la acompaña en cuanto saber mundano y pueda convertirse en un saber primero y apodíctico de nuestra experiencia del mundo. Cuando en el *Beilage XIII* a de la *Krisis*, Husserl se pregunta por las razones de las desviaciones de sus discípulos respecto de su fenomenología señala, como motivo principal, la incompreensión sobre el sentido de la reducción y el prejuicio de creer que el sentido de la fenomenología trascendental es accesible desde posiciones y comprensiones filosóficas mundanas. Las palabras de Husserl no dejan de ser amargas e irónicas respecto de la capacidad de sus discípulos para entender ellos y hacer entender a los demás la filosofía del «viejo»⁴. A lo largo de este Apéndice, Husserl insiste en la idea de que el acceso a la fenomenología trascendental, es decir, a la filosofía genuina sólo puede darse tras una *Überwindung der Naivität*, lo que, a tenor del texto por nosotros citado, no parecen haber hecho algunos de sus discípulos más allegados. Estamos, pues, muy de acuerdo con Fink, cuando señala que «el problema fundamental es saber si se puede aprehender el contenido esencial de la fenomenología a partir de una filosofía mundana, es decir una filosofía que no cumplimenta la reducción fenomenológica»⁵.

4. La «esquizofrenia metódica» de la epojé y la reducción

Pues bien, siguiendo con el símil de la caverna podríamos adelantar que la reducción va a ser esa puerta estrecha que nos permita salir de la gruta

⁴ «Mentionnons tout de suite le pire de ces préjugés: il atteint d'avance la phénoménologie transcendante en tant que philosophie prétendument déjà de quoi il s'agit, quelle sorte de philosophie apodictiquement fondée il y a là. Dans le meilleur des cas on a lu mes écrits, ou bien, ce qui est encore plus fréquent, on a pris conseil de mes élèves, dans l'idée qu'ayant reçu mon enseignement ils doivent pouvoir fournir des renseignements dignes de confiance; c'est ainsi que l'on s'oriente sur les interprétations et les critiques de Scheler, de Heidegger, et d'autres, et que l'on s'épargne l'étude, il est vrai fort difficile, de mes écrits. Aux protestations que j'élève contre cette façon de faire on a déjà une réponse: le Vieux s'ankylose, à reprendre toujours les mêmes chemins de pensée, et il est devenu insensible à toute réfutation critique, il ne se laisse même plus entraîner à un débat avec ses élèves proches, il préfère se plaindre qu'on le méinterprète, qu'on est incapable de saisir ses intentions véritables et d'en faire la base de la critique. J'ai même lu qu'on me reprochait, par cette façon d'invoquer l'incompréhension, de 'déventer la critique' pour pas cher» (Edmund Husserl, «Appendice XIII à La Crise, III A», en *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, París, Gallimard, 1962, p. 486).

⁵ Cfr. Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Studien zur Phänomenologie*, p. 81, nota 1.

de la actitud natural, en la que estamos presos, al reino de la actitud fenomenológica, donde todo se revela en su originario ser y sentido: el de ser correlato de mi vida trascendental y constituyente. En este punto nos encontramos con otra paradoja de obscura resolución: la de explicar el origen mismo de la fenomenología o, para ser más precisos, del fenomenologizar. ¿Qué es lo que empuja y motiva al filósofo a abrazar la fenomenología, es decir: a ver la posibilidad de la reducción y a ponerla en práctica? ¿Cómo llega el candidato a fenomenólogo a la convicción de que su situación es mundana y que debe trascender los métodos mundanos de conocimiento del mundo y abrazar un conocimiento fenomenológico si quiere recuperar el mundo en su auténtica y originaria verdad? ¿Si la situación mundana es de ceguera y olvido respecto de nuestra cautividad en la caverna del mundo, cómo puede aparecer mundanamente la fenomenología, es decir, ese conocimiento que abre precisamente la posibilidad de evasión de la mundaneidad y nos cura del olvido que de ella tenemos? ¿Cómo entender que la fenomenología sea aparentemente al mismo tiempo algo de este mundo, un producto mundano más, como cualquier otro fruto filosófico, y a la vez se proponga como un saber que trasciende la mundaneidad propia del vivir, y de algo que hacemos en el vivir, como es el filosofar? Tal vez esta aparente paradoja no sea si no la paradoja del fenomenólogo: éste va a estar también enfrentado, como luego comentaremos, al hecho sorprendente de verse a un tiempo como un hombre que actúa en el mundo, un ser humano entre los humanos, entregado a la finitud y a la contingencia por su relación esencial a la espacio-temporalidad y también un espectador trascendental del mundo. Este yo fenomenologizante, este espectador desinteresado del mundo y de sí mismo en cuanto mundano, es el que pone al descubierto precisamente el carácter constituyente del yo; por este hecho, deja ya de verse tan sólo como un ente humano contingente y se descubre como un yo trascendental que es portador de estructuras esenciales y duraderas y necesidades apodícticas, sobre las cuales poder constituir un saber apodíctico.

Pues bien, tal vez ahora estemos todos en disposición de entender aquel imperativo categórico de la fenomenología husserliana. *¡A las cosas mismas!* creo que sería el grito con el que Husserl nos invitaría, en cuanto esclavos y encadenados a una visión ensombrecida del mundo, a romper las cadenas de la mundaneidad y salir de la caverna de la actitud natural, recuperándonos a nosotros mismos y a las demás cosas en sus modos originarios de donación. Para ello, para alcanzar las cosas mismas, el auténtico filósofo, el filósofo principiante debe cobrar, como ya se dijo, distancia, detenerse a mirar, abstenerse de dar crédito a la tradición, desasirse de todas sus creencias y opiniones, las suyas y las de su tiempo y su cultura, a fin de poder contemplar el mundo con una libertad nueva. Debe practicar la *epojé*. Es decir, he de colocarme en esa actitud crítica por la cual pongo fuera de circuito, me privo, me abstengo, de toda presuposición, de todo prejuicio, incluido también el de creer en la existencia objetiva del mundo. Abstención, pues, de seguir la tendencia natural de mi vida que es la de poner o presuponer el ser del

mundo y de cuantas cosas forman parte de él, incluido yo mismo como sujeto humano, con mi historia, mis proyectos, mis fines, mis valoraciones y mis intereses personales. Apropiándonos del lenguaje evangélico, diremos que a través de la *epojé* hemos de lograr el paradójico estado de estar en el mundo sin ser de este mundo, de verme a un tiempo como yo constituyente del mundo y como yo fenomenologizante que se apropia reflexivamente sobre esa constitución del mundo. Sí, tal vez practicar la fenomenología nos arrastre a una cierta locura. No se alarmen. Sólo me refiero aquí a un dualismo dentro de la vida trascendental que la práctica de la *epojé* inicia y que la realización de la reducción definitivamente instaura. Sí, un dualismo que, como señaló Fink en su día, implica una cierta *esquizofrenia metódica*: «Como hombres vivientes —escribía Fink— no podemos dejar de creer en el ser del mundo, pero como espectadores pensantes de esta creencia temática en el ser, nos ponemos ‘fuera de circuito’, practicamos la *epojé*. Nos dividimos en aquel que vive y aquel que es espectador de nuestra vida. Mantener esta ‘esquizofrenia’ metódica exige un gran esfuerzo por parte del que piensa, sobre todo si ella no ha de ser una fugaz reflexión previa, sino una actividad habitual de investigación»⁶.

Sin duda esta esquizofrenia demanda aun mayores energías de aquellos profanos que quieren iniciarse en tan compleja filosofía. El viejo Husserl era consciente de las dificultades en que se debatía el hombre cotidiano, el que opera en el *sentido común*, es decir, todos nosotros, a la hora de intentar salir del suelo de la actitud natural. «La total inversión de la actitud natural —escribía en *La Crisis*—, así pues, su inversión en una actitud ‘antinatural’, plantea al valor y a la resolución filosóficas las más grandes exigencias que quepa pensar»⁷. Dificultades en que se encuentra también el entendimiento humano natural, y el objetivismo a él arraigado, para entender la naturaleza misma de la filosofía trascendental. La sabiduría que ella pueda ofrecer correrá el riesgo de ser juzgada por los entendimientos mundanos como una «extravagancia», como una «inútil necedad»⁸, expresiones, estas dos últimas, empleadas, como saben, por el mismo Husserl.

5. La fenomenología como práctica de renovación espiritual

Pues bien, llegados a este punto conviene hacer una precisión importante: el *espectador trascendental*, que es quien va a realizar la reducción, no adviene o se constituye por la *epojé*, como nos recuerda Husserl en una anotación a *La Sexta Meditación cartesiana*⁹, corrigiendo una declaración

⁶ Cfr. Eugen Fink, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», *op. cit.*, p. 199.

⁷ Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid, Editorial Crítica, 1990, p. 210.

⁸ *Ibid.*

⁹ Vid. la nota redactada por Edmund Husserl en: Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 93, nota 112.

contraria de Fink, sino que por ella tan sólo se ha liberado de las cadenas del *anonimato* en que se desarrollan las operaciones y efectuaciones de la vida trascendental, curándose de la *ignorancia* en que, respecto de sí mismo, se tenía el propio yo trascendental. Podríamos decir que, en la *epojé*, el yo trascendental adviene por primera vez a sí mismo, pero solamente de un modo aun superficial y no definitivo: sólo se conocerá plena y profundamente cuando se descubra y vea como yo *constituyente*; es decir, una vez que el yo, convertido en fenomenologizante, practique la reducción trascendental.

El espectador trascendental no es, pues, quien constituye el mundo, es tan sólo el yo trascendental que, a través del ejercicio de la reducción, toma conciencia de sí mismo en cuanto, precisamente, yo constituyente que da sentido y validez al mundo. ¿Pero qué es lo que motiva que el yo trascendental, enrocado en una ignorancia y un anonimato respecto de sí mismo, que son tan viejos como el mundo, pueda advenir a sí y constituirse en yo fenomenologizante, es decir, en espectador trascendental de la propia vida operante y constituyente del mundo? ¿Cómo es posible este *dualismo*, esta *alteridad*, en el seno de la propia vida trascendental? ¿Cómo es posible que ésta sea vida trascendental constituyente y vida trascendental fenomenologizante? Ya sabemos que Husserl y Fink se han pronunciado sobre la no motivación, mundana hemos de entender, de la reducción, hecho que, por cierto, puede ser nuevo motivo de asombro y perplejidad. También sabemos, por *La Sexta meditación cartesiana*, que el espectador trascendental se instaaura en el curso de la práctica reductiva gracias a la posibilidad de una *Spaltung*¹⁰, de una *escisión o desdoblamiento* del yo trascendental. El cómo tiene lugar esta escisión en la vida trascendental, lo que la motiva, así como el decidir si afecta o no la «estructura de identidad» del ego trascendental son estos, afirma Fink en la *Sexta Meditación cartesiana* «problemas difíciles y todavía oscuros»¹¹. Problemas todos ellos, añadimos nosotros, que merecerían sin duda ser convenientemente clarificados, pues en ello se juega, creo, la posibilidad misma de la fenomenología.

Pues bien, nos resta ahora, a modo corolario final a todo lo expuesto, subrayar la renovación espiritual que la práctica reductiva genera en el fenomenólogo. Una de las mal interpretaciones más frecuentes respecto de la *epojé* es la de creer que ésta es un paso metódico por el cual el fenomenólogo se recluye en la interioridad humana y que la práctica de la reducción, de la cual la *epojé* no es más que su primer movimiento, es tan sólo una construcción especulativo-abstractiva realizada a partir de un mundo *noematizado* en la reclusión psicológica y solipsista del ego. Nada hay de ello. La fenomenología no interpreta especulativamente a los hombres en el mundo, ni al mundo mismo, sino que ella, y sólo ella por primera vez, los interroga y hace de ellos el tema de una elucidación trascendental. La reducción hemos de interpretarla como aquel movimiento del saber consistente en la recon-

¹⁰ Vid. Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, p. 76.

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

ducción del mundo visto bajo la mirada objetivante de mi actitud mundana a un mundo visto bajo la mirada desinteresada, descomprometida de mis opiniones y prejuicios, que ve el mundo en cuanto fenómeno de mi vida trascendental, en cuanto correlato y producto de mi subjetividad operante y constituyente. A través del ejercicio de la reducción, lo que se hace evidente es que la llamada mundanamente *inmanencia* humana, a la que hemos accedido gracias al recurso de la *epojé*, no es otra cosa que la vida operante y constituyente que la subjetividad trascendental es. Una subjetividad trascendental «instalada» paradójicamente en el mundo, desde el momento en que la constitución del mundo acarrea para ella necesariamente su *mundanización* y también *humanización*. Es precisamente esta mundanización y humanización primarias, originarias, este estar preso en el ser-hombre-en-el-mundo, el velo que oculta al yo en actitud natural su condición trascendental. Por esta razón, ha de des-mundanizarse y des-humanizarse gracias a la *epojé*, si quiere constituirse como yo fenomenologizante. Y, tras la reducción ejercida por éste, tiene lugar una *rehumanización*, una nueva humanización, ahora impropia o secundaria, una vez alcanzada la actitud trascendental, en la cual el hombre, que hasta ahora se había comprendido a sí mismo ingenua y mundanamente, se descubre como un ser humano nuevo, de cuya vida trascendental, el mundo es correlato. Así lo reconoce Husserl en una anotación realizada en *La Sexta meditación cartesiana*: «El hombre que se ha hecho fenomenólogo ha superado su humanidad ingenua; mas en la transposición fenomenológica, se encuentra igualmente 'como hombre en el mundo', pero sin embargo como 'nuevo' hombre»¹².

Gracias, pues, a la práctica de la reducción, el yo mundano, el filósofo mundano, parece a manos del yo trascendental fenomenologizante, como parece el hombre viejo, incrédulo y gentil, a manos del hombre nuevo, una vez que se convierte y se abre a la fe. Es Husserl quien por cierto utiliza también esta analogía entre actitud fenomenológica y actitud religiosa al final del párrafo 35 de *La crisis de las ciencias europeas*: «Quizás —afirma— se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la *epojé* que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad»¹³.

En efecto, al yo que ha recorrido el camino de la reducción, le resultará imposible en el futuro verse ya a todas horas mundanamente. Es Fink, en el artículo ya aludido por nosotros sobre *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*, el que nos recuerda ahora que «cuando el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como subjetividad constituyente, ya

¹² Cfr. Edmund Husserl, «Appendice XIII», en Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, p. 260.

¹³ Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 144.

no puede volver a encontrar la antigua y despreocupada relación con las cosas. Debe conocerse como 'centro originario del mundo'. Por cierto no en el sentido primitivo del estimarse a sí mismo como el ente más importante del universo entero. No se trata de un rango que asumiría el yo, como cosa pensante entre las restantes cosas. Se trata de un primado trascendental de la vida constituyente sobre todos los productos constituidos y poseedores de sentido»¹⁴.

El yo, a través del esclarecimiento de su condición constituyente, posibilitado gracias a poder constituirse como espectador trascendental de su vida operante, arroja sobre sí mismo una luz que le iluminará para siempre, sobre todo en lo que se refiere a las exigencias y metas últimas de la vida. Estas se le desvelarán gracias al análisis fenomenológico-trascendental del ego, el cual debe sacar a la superficie de la conciencia los fines y metas últimas de la razón. Este autoesclarecimiento trascendental le exigirá llevar la racionalidad propia y ajena al máximo de su ser. Nosotros entendemos que la fenomenología, en cuanto camino de una razón esclarecida y vigilante, que lucha y pelea por superar su sonambulismo, por despertar de su sueño dogmático y mundano, no sólo es una vía de perfección para el individuo —la racionalidad es siempre una tarea que nos compromete teórica y moralmente—, sino para la humanidad en su conjunto. Ésta, por medio de la fenomenología, puede encaminarse hacia la conciencia de una responsabilidad última y radical respecto del mundo y de sí misma. La fenomenología se propone así como un instrumento de importancia capital en manos del hombre y también como uno de los resortes más fértiles con los que cuenta la historia, toda vez que gracias a ella el hombre descubre que él es quien llena de sentido, o también de sinsentido, el mundo. La filosofía fenomenológica colabora así, de modo decisivo y necesario, al cumplimiento teleológico de la historia y destino del hombre y del mundo. También aquí el ejercicio de la teoría se hace praxis liberadora.

Y, por cierto, no debiéramos ignorar y despreciar tan fácilmente el valor coercitivo de que goza esta elucidación teórica. Precisamente este autoesclarecimiento fenomenológico, al sacar a la luz los fines y metas últimas de la razón, invita a ésta a su realización y perfección prácticas. Sí, tal vez sólo se ame y se quiera lo que se conoce. Es por ello por lo que la fenomenología, en cuanto praxis teórica, creo que ya es, ella misma, una ética y se inscribe en el horizonte abierto *ad infinitum*, de la teleología de la razón humana, teniendo como meta última colaborar, ahora y siempre, en la persecución de tales fines esenciales.

Y finalmente, —espero que me perdonen— la ética fenomenológica precisamente me obliga a confesarles que todo cuanto he dicho aquí sobre la reducción es falso. Sí, sobre mí y sobre todos ustedes, que han tenido la paciencia de escucharme, pesa la sentencia husserliano-finkeana de que toda

¹⁴ Cfr. Eugen Fink, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», *op. cit.*, p. 200.

exposición sobre la reducción es, por su propia naturaleza mundana, falsa¹⁵. Pero ésta, es otra paradoja de la fenomenología cuya resolución, si les parece, puede quedar para otra ocasión.



¹⁵ Vid. Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, p. 111.



FENOMENOLOGÍA,
HERMENÉUTICA
Y
LITERATURA



GABRIEL ARANZUEQUE: *Pensar el signo. Hermenéutica, semiótica y fenomenología*

MANUEL BARBEITO: *El concepto de tradición en P. Ricoeur y T. S. Eliot.*

Una lectura de La Tierra Baldía

ARTURO CASAS: *Ejecutividad y crítica literaria en Ortega.*

Algunas implicaciones del «Ensayo de estética a manera de prólogo»

TOMÁS DOMINGO MORATALLA: *El texto: entre la escritura y la vida*

FELIPE LEDESMA: *Sentido y desenlace sobre la vida como género literario*

M^a DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ: *La percepción como fenómeno hermenéutico*

ALFREDO MARTÍNEZ SÁNCHEZ: *Filosofía y literatura en Paul Ricoeur*

FRANCISCO JOSÉ PÉREZ FERNÁNDEZ: *Intencionalidad y experiencia literaria*

MARÍA LUISA PFEIFFER: *Conciencia e intencionalidad*

LUIS PUELLES ROMERO: *La fenomenología de la imagen poética de Gaston Bachelard*

M^a TERESA VILARIÑO PICOS: *La introducción de la fenomenología en
el pensamiento literario hispánico*

PENSAR EL SIGNO. HERMENÉUTICA, SEMIÓTICA Y FENOMENOLOGÍA

Gabriel Aranzueque
Universidad Autónoma de Madrid

¿Cuál es el nexo que vertebra la relación existente entre las tres disciplinas que aquí nos ocupan?, ¿en qué medida resulta legítimo delinear un hilo conductor entre modelos de pensar en principio tan divergentes? A pesar de la enconada controversia que suscitó la «querrela del humanismo» a principios de los años setenta, tanto la semiótica como la fenomenología o la hermenéutica filosófica contemporánea han compartido un interés creciente por el problema del sentido. El papel desempeñado por el signo en el ideario de estas corrientes y las distintas interpretaciones que ha suscitado su naturaleza semántica han sido sumamente importantes a la hora de analizar, no sólo la dimensión sistemática del lenguaje, sino la función referencial de su estructura.

El pensamiento de Paul Ricoeur puede resultar paradigmático al respecto. Como descendiente, según propia confesión¹, de la fenomenología eidética husserliana, trató de describir en su *Filosofía de la voluntad* las estructuras de la conciencia práctica; pero, en dicho trayecto, encontró un núcleo opaco al análisis fenomenológico: el mal y las distintas figuras de la pasión y del pecado. El fenómeno de la mala voluntad precisaba un lenguaje indirecto que mediara entre la vivencia y su elaboración conceptual, a saber, los símbolos y los mitos forjados tradicionalmente en el seno de una cultura determinada². El análisis de dicho discurso desembocaría en una consecuencia inmediata: el sujeto no se conocía a sí mismo de un modo directo o transparente, sino mediante el conjunto de signos que conformaba su imaginario cultural. La inmediatez o la apodicticidad del *Cogito* husserliano cedía el paso, de este modo, a la construcción de la memoria individual o colectiva.

¹ P. Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique», en *Man and World*, Vol. 7, n° 3, agosto 1974, p. 252. Trad. cast.: «Fenomenología y hermenéutica», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris/U.A.M., 1997, p. 25.

² P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995, p. 30. Cfr. C. Sini, «Ricoeur e la sfida semiologica», en *Semiotica e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 1978. Trad. cast.: «Ricoeur y el desarrollo de la semiología», en *Semiótica y filosofía*, Buenos Aires, Hachette, 1985, p. 177.

No obstante, Paul Ricoeur no ha renunciado nunca a conciliar las consideraciones hermenéuticas a las que se veían abocados sus análisis con los planteamientos de la corriente fenomenológica, aunque ello le condujera, como veremos, a romper con la ortodoxia idealista husserliana y, en ocasiones, a forzar en demasía su interpretación del pensamiento heideggeriano.

Para Ricoeur, el ideal de científicidad que reclama la fenomenología, lejos de ser demostrable, consiste en una exigencia de su propio radicalismo metodológico, que, en última instancia, pretende fundamentar por completo el sistema universal de la ciencia promovido, a juicio de Husserl, por Descartes³. Este planteamiento idealista presenta su proyecto de justificación como *Selbst-Begründung*, obviando que toda fundamentación última encuentra un límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión. «Lo que la hermenéutica cuestiona en primer lugar del idealismo husserliano —subraya Ricoeur— es que haya inscrito el descubrimiento inmenso e insuperable de la intencionalidad en una conceptualización que reduce su alcance, a saber, la relación sujeto-objeto. (...) La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto»⁴. La *hýbris* del fundamento último se ve subvertida, de este modo, por la primacía de la pertenencia vinculada a la finitud constitutiva, y la categoría epistemológica y psicológica del sujeto del conocimiento se rinde ante la prioridad ontológica del *Dasein* como «ser en el mundo».

Con ello, el cuidado de la *escucha* del decir de un ser que viene dándose en el marco de nuestro horizonte comprensivo histórico-destinal sustituye a la *mirada* intuitivo-reflexiva fenomenológica. El papel central que desempeña la intuición en la experiencia natural, frente a toda deducción o modelo constructivista, choca frontalmente con la necesidad hermenéutica de que toda comprensión se encuentre mediatizada por una interpretación. El fenomenólogo se dirige intuitivamente a la experiencia con el objeto de conferirle un sentido que ella misma desconoce, mientras que, para el hermeneuta, «el sentido, estructurado por lo adquirido, la impresión previa y la anticipación, forma para todo proyecto el horizonte a partir del cual cada cosa será comprendida en cuanto tal»⁵. Ser es ya ser interpretado dentro de la estructura precomprensiva que interrelaciona toda explicitación de sentido con la comprensión que la antecede e incluye.

El idealismo husserliano defiende, asimismo, a juicio de Ricoeur, que el lugar en el que esta intuición acontece de modo pleno es la subjetividad. Toda trascendencia es dudosa, para Husserl, porque procede mediante *Ab-*

³ P. Ricoeur, «Études sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl», en *Revue philosophique de Louvain*, n° 92, (1954), 76. Vid. A. A. Devaux, «La phénoménologie de Husserl est-elle un 'néo-cartésianisme'», en *Les études philosophiques*, n° 3, (1954), 260-283.

⁴ P. Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique», *art. cit.*, p. 227. Trad. cast.: p. 29.

⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1971, 2ª ed., § 32, pp. 169-170.

schattungen que, en último término, pueden resultar discordantes entre sí. Sólo el conocimiento inmanente de sí resulta indudable, en la medida en que genera la coincidencia de la reflexión con lo que acaba de vivirse mediante una especie de «corriente de conciencia que es, de hecho, la unidad de la corriente fenomenológica de conciencia y unidad de la conciencia, que es exclusivamente conciencia de un *yo único, uno y el mismo* en la comprensión empírica o procedente de ésta a través de la reducción fenomenológica»⁶. Para el hermeneuta, por el contrario, el *ego meditans* no escapa a las distorsiones del conocimiento empírico, como ya había sospechado Heidegger en *Sein und Zeit*: «¿Parece 'evidente' *a priori* que el acceso al ser-ahí deba consistir en una reflexión puramente especulativa del yo como polo de los actos que establece? ¿Y si resultara que esta forma de 'darse a sí mismo' el ser-ahí fuese para la analítica existencial un engaño que encuentra su fundamento en el ser del ser-ahí? (...) ¿Y si la analítica existencial, al partir del yo como algo dado, cayese en la trampa que le tiende el propio ser-ahí con la forma de una interpretación falsamente evidente y falsamente inmediata de sí mismo?»⁷. La objetividad de la naturaleza y de las comunidades históricas se funda para la hermenéutica en la intersubjetividad, no en un sujeto impersonal que, en última instancia, ha de ser reducido a la esfera de pertenencia. Dicha esfera encuentra un correctivo dialéctico en el concepto de *distanciamiento*. Tanto para Ricoeur como para Gadamer, es preciso mantener respecto a nuestra tradición histórica una distancia apropiada que se sitúe entre el alejamiento y la proximidad. El sujeto que interpreta aproxima lo lejano y, a diferencia del idealismo fenomenológico, también el conocimiento de sí se ve afectado por dicha interpretación. No es posible una comprensión de sí que no se haga cargo de su historia efectual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). La aparente inmediatez del darse de la conciencia también se encuentra mediada por la realidad histórica: «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad»⁸.

Para Husserl, es preciso abatir la validez *als Reales* si queremos convertir lo dado o el ente en sentido. Del mismo modo, la subjetividad trascendental no puede confundirse con la conciencia empírica de raigambre psicológica. Lo que distingue y separa ambos ámbitos es, como es sabido, la reducción: el conato de alcanzar la conciencia como fenómeno puro sólo puede lograrse impidiendo que penetre en los juicios del sujeto el mundo que para él «existe»

⁶ E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994, p. 120.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 371.

directamente⁹. La hermenéutica, por su parte, cuestiona radicalmente este primado de la subjetividad haciendo hincapié en la autonomía y en la apertura de sentido que lleva consigo, por ejemplo, la interpretación textual. De este modo, desplaza el foco de interés del problema de la subjetividad al del mundo, pues se pregunta, no por la intención de un autor que constituiría el sentido del texto en su conciencia, proceso que, en última instancia, desemboca necesariamente en la hipóstasis de la subjetividad, sino por la propia «cosa del texto», por el mundo que éste último abre a la comprensión y afecta al horizonte de nuestra vida. La apertura de sentido que el mundo del texto descubre rompe de raíz con la preeminencia reduccionista de la subjetividad.

Dicha subjetividad autoposicional tiene, asimismo, implicaciones éticas propias, pues el proceso reflexivo es, en última instancia, responsable de sí. Para Husserl, la actividad epistemológica remite a una dimensión ética; pero esta responsabilidad del sujeto filosófico sólo es concebida desde el carácter autoafirmativo y originario de la fundamentación. La hermenéutica, en este campo, sitúa la subjetividad en el último escalón de su teoría de la comprensión, no en el primero. El acto de la subjetividad no es, para Ricoeur, aquello que inaugura la interpretación, sino aquello que acaba el proceso de apropiación (*Zueignung*). El hermeneuta no se afana en recuperar la subjetividad perdida del autor, sino en *responder* a las propuestas de sentido desplegadas por el texto. Comprenderse es ya comprenderse *ante* el texto, recibir de él sus potencialidades más propias, haciéndose cargo, es decir, respondiendo a la comprensión del mundo que en su seno reclama interpretación. Pero apropiarse de este sentido, frente al idealismo husserliano, comporta ya la desapropiación del sujeto que lee y, consiguientemente, la inviabilidad de su autotransparencia. Responder a lo otro, implicándose activamente en ello, comporta de modo irremediable la asunción de la propia conciencia como *Cogito* herido.

La *antitética* esbozada hasta el momento de las relaciones existentes entre la hermenéutica filosófica contemporánea y la fenomenología idealista husserliana pueden resumirse en el siguiente esquema:

FENOMENOLOGÍA	HERMENÉUTICA
Subjetividad trascendental	Intersubjetividad histórica
Autofundación	Pertenencia ontológica
Intuición	Interpretación
Inmanencia	Distanciamiento
Reducción	Apertura
Responsabilidad	Respuesta

⁹ E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 42.

Pese a todo, la fenomenología sigue siendo, a juicio de Ricoeur, el presupuesto insalvable de la hermenéutica, pues ambas se constituyen, en última instancia, como interpretación de la vida del *ego*. La antitética desarrollada con anterioridad pasa a concebirse de un modo dialéctico, y ello permite a Ricoeur defender la posibilidad de una «fenomenología hermenéutica». El presupuesto compartido por ambas atañe al problema del sentido, al carácter lingüístico (*Sprachlichkeit*) de la experiencia. En efecto, toda filosofía de la interpretación presupone que cualquier interrogante que concierne a un ente comporta, a su vez, una pregunta por su sentido.

La hermenéutica incorpora también a su propio bagaje conceptual la actitud crítica de la reflexión fenomenológica en función de la cual indagar el sentido de una vivencia implica, al mismo tiempo, establecer una distancia apropiada respecto a ella.

Ambas disciplinas comparten, en función de este parecido de familia, su predisposición a subordinar las experiencias lógico-lingüísticas a una dimensión primaria: el plano intencional antepredicativo en el caso de la fenomenología o las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo (arraigado en la *Lebenswelt* husserliana) en el caso de la hermenéutica.

De hecho, pueden rastrearse *a sensu contrario* los elementos hermenéuticos que subyacen en el proyecto fenomenológico. El primero de estos componentes se encuentra en el concepto de percepción. El fenomenólogo, como es sabido, defiende que nuestra percepción sólo resulta representativa cuando lleva incorporada una *Auslegung* o, mejor dicho, una cadena de interpretaciones. La representación específica, como intuición de la esencia, no puede quedar restringida a los datos de los sentidos, lo cual supone un importante punto de encuentro con la corriente hermenéutica. La segunda de estas coincidencias, mucho más evidente, remite a la relación de acoplamiento (*Paarung*) entre el *ego* y el *alter ego*, es decir, a la conexión intersubjetiva originaria que se encuentra inscrita en la subjetividad trascendental. Para Husserl, lo *propio* a lo que el *ego* vuelve mediante el proceso reflexivo se revela, según comentábamos, como una función de un yo anónimo, «cuyo resultado sólo puede ser llevado a la evidencia a través de la ‘explicitación del horizonte de mi ser propio’, (...) a través de un proceso interpretativo que encuentra al otro en lo propio, el ‘mundo’ originario en el *ego* originario, y la trascendencia absoluta y constitutiva en la inmanencia»¹⁰; pero en dicho proceso se está fraguando la idea de que intuición y explicitación acaban coincidiendo, como pretende defender la hermenéutica fenomenológica ricoeuriana. El *sí mismo*, como foco reflexivo del planteamiento hermenéutico de Ricoeur, se concibe en este punto como una evidencia que sólo puede explicitarse de continuo, es más, como una explicitación impelida a desarrollar continuamente el sentido de una evidencia. Es esta relación entre el *sí*

¹⁰ C. Sini, *Semiótica y filosofía*, op. cit., p. 181.

mismo y el *sentido*, entre la *inteligibilidad* de éste y la *reflexividad* de aquél la que constituye, en último término, el presupuesto fenomenológico insuperable de la hermenéutica¹¹.

No obstante, este intento de conciliar en un sentido positivo ambas disciplinas puede llevar consigo —como ha comentado, por ejemplo, Carlo Sini¹²— importantes contradicciones, que ponen de relieve que la antitética descrita al comienzo de este ensayo difícilmente se deja dialectizar para dar paso a una síntesis conceptual superior. La dialéctica de Ricoeur se ve amenazada siempre *malgré lui* por el fantasma del eclecticismo. Las razones de esta insuficiencia remiten a la concepción de la noción de «fenómeno» que subyace a ambas disciplinas.

Atendamos a la raíz misma del problema: Husserl asimila el fenómeno al *Erlebnis* (vivencia), es más, «considera el 'flujo de *Erlebnisse*' (y su temporalidad inmanente-constitutiva) como el lugar originario del hacerse fenómeno del fenómeno»¹³, como el lugar de su verdad o manifestación. Heidegger, por su parte, en el conocido parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, concibe el fenómeno igualmente como aquello que se manifiesta en sí mismo con claridad: la tarea de la fenomenología, en este punto, como *apophainesthai tà phainómena* consistiría en dejar ver lo que se manifiesta, en llevarlo al *lógos* tal como adviene a presencia. Sin embargo, lo que se entiende en este caso por fenómeno es, precisamente, aquello que no se manifiesta inmediata y regularmente, aquello que está oculto y que, por ello, constituye el sentido del ente. El fenómeno oculto del que hablamos es, evidentemente, el ser. Para Husserl lo que no se manifestaba era la intencionalidad de la conciencia, a saber, la correlación universal noético-noemática. Para el fenomenólogo, lo que se manifiesta *se da* a la *epoché* y es reconducido a las operaciones subjetivas que lo dotan de sentido; es, en resumen, un «dato». Para el hermenéuta, por el contrario, es precisamente el ser, como estar en el mundo, lo que no puede darse ni convertirse en objeto de intuición. El sentido del *Dasein* es siempre un problema de interpretación: «El *lógos* de la fenomenología del 'ser ahí' tiene el carácter del *hermeneúein*, mediante el cual se *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al 'ser ahí' mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del 'ser ahí' es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación»¹⁴.

La diferencia, pese a lo que pretende Ricoeur, es sustancial. La fenomenología realiza una fundamentación de la experiencia tal como se da y en

¹¹ P. Ricoeur, «De l'interprétation», en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986, p. 27. Trad. cast.: «Epílogo. Narratividad, fenomenología y hermenéutica», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato*, op. cit., p. 490.

¹² C. Sini, «La fenomenologie e il problema dell'interpretazione», en *Aquinas*, Vol. 26, n° 3, 1983, pp. 519-529. Trad. cast.: «La fenomenología y el problema de la interpretación», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato*, op. cit., pp. 411-419.

¹³ *Ibid.*, p. 522. Trad. cast.: p. 413.

¹⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 48.

el marco de su manifestación, mientras que la hermenéutica, además de tematizar el sentido, se pregunta por el no-sentido que subyace al sentido, por un «fenómeno» que, finalmente, en un sentido radical, consiste en el estar arrojados en una precomprensión interpretativa que afecta, incluso, a la filosofía. Desde el enfoque hermenéutico heideggeriano, la propia fenomenología, como disciplina teorética heredera de la modernidad, es un proyecto; el proyecto de una *ratio* que se destruye a sí misma, pagando la deuda de su valencia histórica. De hecho, el deseo de dar sentido de un modo radical a las cosas mismas, de posibilitar su total desvelamiento, acabaría «poniendo de relieve» la sustracción misma del ser a todo sentido y comprensión.

Pese a todo, Ricoeur ha seguido defendiendo la necesidad de elaborar una «fenomenología hermenéutica» de la *parole* y del sujeto hablante (término éste, «fenomenología hermenéutica», que después de lo dicho encierra una grave contradicción *in adjecto*). Dicho empeño tenía que chocar, necesariamente, con la semiótica estructural, para la que el sentido no consiste en un producto de la subjetividad intencional, como en el caso de la fenomenología o la hermenéutica ricoeuriana. Los postulados que rigen la concepción del lenguaje de la semiología son los siguientes: a) dicotomía entre lengua (*langue*) y habla (*parole*); b) subordinación del punto de vista diacrónico al sincrónico; es decir, para la semiótica estructural, la intelección de los estados del sistema lingüístico, de sus taxonomías epistémicas y de sus ordenamientos sintácticos¹⁵ precede a la de sus cambios, que son vistos como el paso de un sistema a otro; c) reducción de los aspectos fónicos y semánticos del lenguaje a rasgos formales. El lenguaje se concibe, desde esta perspectiva, como un sistema autónomo de signos. Éstos se definen entre sí en virtud del plexo diferencial que vertebrata la estructura lingüística, constituida por discontinuidades y distancias diferenciales entre sentidos surgidas del análisis del significante. Para Greimas, por ejemplo, «el problema de la constitución del significante es ya parte del problema de la generación del sentido»¹⁶. Asimismo, desde el modelo semiótico, no hay nada *fuera* de ese sistema de signos: los signos se encuentran cerrados sobre sí mismos y pierden, de ese modo, su acicate referencial. Es decir, para el semiólogo, la lengua se basta a sí misma, todas sus diferencias constituyen un sistema autónomo que precede al sujeto hablante, mientras que para el fenomenólogo el lenguaje no es un objeto autónomo sino la mediación necesaria a través de la cual hacemos referencia al mundo. En la semiótica, como ciencia del texto que trata de someterse a una axiomática precisa, prima la racionalidad narrativa vinculada al modelo de la explicación, propio —desde la división efectuada por Dilthey— del análisis objetivo de las ciencias de la naturaleza. La concepción hermenéutica de Ricoeur ha tratado de incorporar, como es sabido, al modelo fenomenológico husserliano el reconocimiento de este estatuto teórico de la lingüística estructural como paso previo para la

¹⁵ A. J. Greimas, *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

consecución de una interpretación no meramente especulativa¹⁷. Sin embargo, en la hermenéutica, como disciplina que trata de entender la inserción de la actividad lingüística en los modos de ser-en-el-mundo, tiene prioridad la intelección narrativa propia de la comprensión, y no el modelo explicativo. Dicha hermenéutica no se conforma con *yuxtaponer* la apertura del lenguaje al mundo vivido de la experiencia, propia de la fenomenología, con la disposición cerrada del sistema de signos que trata de analizar la semiótica estructural, sino constatar la necesidad de vincular dialécticamente ambas disciplinas, poniendo de relieve que sólo mediante una lingüística de la *langue* resulta posible llevar a cabo posteriormente una fenomenología de la *parole*.

Ricoeur acepta, por tanto, uno de los postulados que definían la disciplina de la semiología, a saber, la distinción entre lengua y habla, y con ella, la polaridad abierta entre sintaxis y semántica. Sin embargo, la hermenéutica fenomenológica del significado propuesta desde este enfoque hace hincapié en la ejecución del discurso, en la *parole*, y, en consecuencia, desplaza el foco de atención de la palabra a la frase, es decir, al enunciado, que se convierte de este modo en la unidad semántica fundamental por influencia de Benveniste. Para Ricoeur, el carácter articulado del lenguaje está en función de su potencialidad referencial, y no a la inversa: su estructura posibilita su función semántica, que, en este contexto, goza de plena primacía. No obstante, sigue siendo de una gran importancia analizar estructuralmente los sistemas taxonómicos de los niveles fonológico, léxico o sintáctico con el objeto de enriquecer el estudio del plano semántico e impedir que éste quede sometido al albur de una interpretación más o menos afortunada. El nivel semántico consiste, para la hermenéutica, en la puesta en práctica del orden semiológico, en su realización como gesto humano significativo. De hecho, Ricoeur defiende que, fuera de esta actualización semántica, los sistemas semióticos carecen de inteligibilidad, pues la relación «significante/significado» sólo puede concebirse, a su juicio, desde el prisma de la referencialidad. Por ello, la intencionalidad denotativa garantiza, para el hermeneuta, la unidad interna del signo. Un sistema semiótico, abandonado a su propia suerte, sólo pone de relieve las condiciones que ha de cumplir toda posible articulación lingüística. Reducir el lenguaje a su dimensión articulada supondría obviar la potencialidad referencial que lo constituye, es decir, olvidar que todo juego lingüístico es ambivalente en la medida en que comporta la fusión dialéctica de dos categorías enfrentadas: virtualidad y actualidad, articulación y operación, estructura y función, sistema y acontecimiento.

Dicho planteamiento, aferrado a la naturaleza referencial del discurso, no hace justicia, como vamos a ver, a la necesidad de pensar el signo más allá de su dimensión óptico-instrumental. El modelo referencialista heredado por parte de Ricoeur de Frege le impide vislumbrar que el signo no es una herramienta denotativa, sino —como ha apuntado Peirce— una *función*

¹⁷ Paul Ricoeur, «Herméneutique et sémiotique», en *Bulletin du C.P.E.D.*, noviembre 1980, pp. I-XIII, p. II.

relacional de remisión. Pensar el signo de otra manera, por tanto, no es preguntarse por lo que es, sino por lo que hace.

En el fondo, el problema se encontraba ya en Heidegger¹⁸. En *Sein und Zeit*, las cosas se presentan como *prágmata*, como medios que remiten a otra cosa para... Este «para» pone de manifiesto el carácter de remisión de los entes intramundanos: «Un útil es esencialmente ‘algo para...’. Los diversos modos del ‘para’, como el servir ‘para’, el ser adecuado ‘para’, el poderse emplear ‘para’, el poderse manejar ‘para’, originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el ‘para’ hay una ‘remisión’ de algo a algo»¹⁹. Como puede apreciarse, el horizonte del mundo se conforma, por tanto, como totalidad de remisiones. El signo, en este marco, es, a su vez, el objeto óntico que, por esencia y constitución, remite, señala o indica. El signo, para Heidegger, cuya concepción descansa en la noción aristotélica de *semeia*, ofrece al *Dasein* una orientación en el mundo en torno, lo vuelve accesible a su manejo. Ahora bien, parece sorprendente que Heidegger no haya apreciado una consecuencia implícita en su propio planteamiento. Si la propia mundanidad se concibe como un plexo de referencias, si el ser sustancial se evapora en un sistema de relaciones, ¿no puede argumentarse que todo el dominio de los *prágmata* es de naturaleza signíca? La hermenéutica de Heidegger, pese a denunciar la lingüística como metafísica, no ha desarrollado adecuadamente uno de sus propios problemas capitales: la noción de signo. Centrada en el problema de la interpretación, o en su dimensión referencial (caso de Ricoeur), la hermenéutica filosófica ha seguido pensando el signo dentro de los márgenes de la tradición óntico-metafísica, y lo ha convertido, de ese modo, en un mero medio o instrumento para la expresión del sujeto. La teoría hermenéutica señala la dirección óptima en la que la cuestión del signo ha de ser repensada; pero no se ha hecho cargo de un problema que puede, pese a todo, constituirse en su destino.

Nos gustaría, por último, apuntar solamente algunos de los rasgos principales que, a nuestro juicio, posibilitarían pensar el signo de otra manera:

a) Todo signo lingüístico se caracteriza por una historicidad radical. Por ello, sólo puede ser pensado desde lo que *hacen* los hablantes, es decir, desde el acaecimiento temporal de la *parole*;

b) El problema del signo, planteado de este modo, abre al hombre histórico los interrogantes que condicionan su propio modo de existencia. El evento lingüístico contiene el enigma de la historicidad humana;

c) La relación entre la lengua, el pensamiento y el llamado referente no puede pensarse desde un patrón naturalista o instrumental. El pensamiento no se *materializa* en el *medio* lingüístico, sino que en el seno de éste último se producen continuamente delimitaciones de sentido surgidas de la unión de ambos;

¹⁸ C. Sini, «El problema del signo in Heidegger», en *Kínesis. Saggio d'interpretazione*, Milán, Spirali, 1982, pp. 30-47.

¹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 81-82.

d) Dentro del modelo de pensar heideggeriano, cabría decir que «el signo abre la vía al manifestarse del ser en el mundo»²⁰;

e) El signo *remite* al mismo tiempo que *constituye* la *relación sýgnica* entre los términos vinculados en su función de remisión. Es decir, dichos términos resultan afectados radicalmente por la propia relación;

f) Cada signo lingüístico abre un lugar en la *parole* que se constituye como plexo de relaciones. El signo, lejos de interiorizar su sentido, lo encuentra diseminado en el sistema de «valores lingüísticos» que constituye el lenguaje.

Ahora bien, ¿no nos acerca nuevamente esta última idea a la tradición fenomenológica? El signo, como el sujeto (el sujeto, en este marco, es ya un signo, una función de remisión), no encuentra su sentido directamente en sí mismo, de un modo transparente, sino en el nudo de interacciones que forja la trama sýgnica. La idea de intencionalidad, que supone la primacía de la conciencia de *algo* sobre la conciencia de sí, es nuevamente el supuesto fenomenológico insalvable de toda consideración semiológica. Por tanto, la primacía fenomenológica de la intencionalidad *ad extra* sobre la reflexión *ad intra* subyace en la consideración del signo como juego de remisiones. Es más, la posibilita. Valga como un interrogante más de la difícil relación enablada entre las tres disciplinas que daban título a nuestro ensayo.

²⁰ C. Sini, *Pasar el signo*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 24.

EL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN P. RICOEUR Y T. S. ELIOT. UNA LECTURA DE *LA TIERRA BALDÍA*

Manuel Barbeito
Universidade de Santiago de Compostela

Todo el proyecto hermenéutico arranca para P. Ricoeur de una aguda conciencia del corte entre la modernidad y la tradición. Si la tarea de la filosofía consiste en hacer «... *memoria* con vistas a comenzar» (...), «El momento histórico de la filosofía del símbolo coincide con el momento del olvido y de la restauración»¹. «Hacer memoria... (en) ... el momento del olvido», pero no ciertamente para recuperar sin más aquello que ha sido olvidado, como si la memoria pudiese suturar ese corte que nos separa de nuestro pasado cultural; al contrario, el corte está producido por el pensamiento crítico, y es esta conquista irrenunciable de la humanidad, inseparable del modo de hacer memoria del que Ricoeur habla, lo que introduce el olvido: una vez en el marco del pensamiento crítico moderno ya no se puede creer en las hierofanías ni en los signos sagrados. Ahora bien, el pensamiento crítico tiene un efecto secundario negativo, un vaciamiento del lenguaje al que el hermeneuta debe reaccionar tratando de llenarlo de nuevo. La retórica de Ricoeur en la página 491 de *Finitud...* es como un eco de *La Tierra Baldía* de Eliot: «...la esperanza de una renovación a fondo del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos nuevamente que se nos interpele». «Renovación, desierto, interpelación...», al señalar la coincidencia en el uso consciente en un momento dado, por parte de Eliot y Ricoeur, de una simbología tradicional para expresar la conciencia de ruptura y la inquietud por las secuelas de la misma, así como la esperanza puesta por ambos en el lenguaje, no pretendo sugerir que Ricoeur fue consciente o inconscientemente influido por Eliot, sino más bien contemplar el azar de dicha coincidencia en el marco histórico del s. XX: un filósofo y un poeta, marcados por el descubrimiento de que la capacidad de devastación que han mostrado las guerras europeas en el s. XX es la otra cara del dominio de la naturaleza alcanzado gracias a las aportaciones del pensamiento crítico moderno, miran al mundo de los símbolos, no con nostalgia sino con esperanza; no con la nostalgia de quien

¹ P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 490-491. A. Giddens, en su libro *Las Consecuencias de la Modernidad* (Madrid, Alianza, 1994) subraya la ruptura radical entre tradición y modernidad.

quisiera volver de nuevo al mundo en el que los mitos tenían fuerza explicativa de la realidad, sino con la esperanza en la renovación del lenguaje. ¿En qué consiste esta renovación y que se espera de ella?

Procederé dando un rodeo, siguiendo el vínculo del concepto de tradición y la idea de tiempo. Mostraré primero los síntomas del cambio semántico que sufre el concepto de tradición en la modernidad, en algunas figuras y géneros literarios, hasta llegar a Wordsworth y analizar su idea de relación pasado-presente como respuesta tanto a la idea de tradición concebida como almacén de verdades del pasado, como a lo que llamaré poética de la acumulación. Este será el marco en el que estudiemos a Eliot, con el fin de comprender el sentido de su propuesta estética y a la vez sugerir la utilidad de complementarla con la hermenéutica de Ricoeur.

Una breve consideración semántica del término tradición nos bastará para darnos cuenta del profundo cambio de significado que éste ha sufrido en la modernidad como consecuencia del corte histórico que esta produce. Etimológicamente, el término latino «*traditio*» viene de *trans* + *dare*, entregar, pasar a otro. Eso que se pasa es algo especial en tanto que pertenece a lo constitutivo de una comunidad o institución, y es su elemento aglutinador a través del espacio y el tiempo. Así, la vieja expresión inglesa «la tradición de los instrumentos sagrados» se refiere al ritual de entrega al nuevo sacerdote del cáliz, la patena y la Hostia en la ordenación sacerdotal. Por eso el otro a quien se pasa o se le hace entrega de algo en este sentido deberá pertenecer a la comunidad, pues de lo contrario el acto de tradición amenazaría la integridad de ésta. En este caso, la palabra tradición tomaría un sentido completamente negativo: la frase «la tradición de los libros sagrados», no siempre se refiere a la sabiduría intemporal contenida en esos textos; en el texto del que está tomada esta frase, la palabra «tradición» significa «traición», la que comete quien los entrega a alguien ajeno a la comunidad; es el mismo significado que la palabra tiene en la frase la «tradición y pasión» de Cristo. Ahora bien, cuando Bacon en su obra *El Advance del saber*, II, xvi, escribe «Daré el nombre general de Tradición a ... la trasmisión de nuestro saber a otros...» el posesivo en la expresión «nuestro saber», en el mismo momento de aludir al sentido tradicional de «tradición» introduce un giro radical en el concepto: ya no se refiere al almacén de sabiduría heredada del pasado que se va pasando de unas generaciones a otras a lo largo del tiempo, sino a la acumulación de conocimientos que se produce con el avance del saber; ya no se trata de un tesoro que la comunidad debe mantener para mantenerse como tal; sino de un proyecto a realizar con las aportaciones de los distintos estudiosos.

La idea de «almacén» y la de «acumulación» pueden servirnos como índice de la distancia entre dos modos de concebir la tradición. Tal vez podamos ver cada uno de ellos proyectado en figuras representativas cuya significación se ha transformado según una idea u otra de tradición hayan predominado históricamente. El cambio del estatus simbólico de la figura del anciano nos aporta un buen ejemplo. Esta figura ha sido tradicionalmente asociada

a la sabiduría, en el sentido específico de sabiduría almacenada del pasado; su función social estaba adornada de esta virtud que le hacía digno de respeto. Cuando los jóvenes, en el «Cuento del Confesor» de Chaucer (segunda mitad del s. XIV) faltan al debido respeto al anciano obligándolo a decirles donde está la muerte a la que desean desafiar, y no comprenden el verdadero sentido de la respuesta que él les da, se produce un claro contraste entre la sabiduría del anciano y la ignorancia de la juventud. Cuando el rey Lear en la obra de Shakespeare del comienzos del s. XVII reparte el reino entre sus hijas pretendiendo mantener para sí la dignidad real, comete una soberana tontería que le pone en la senda de la locura. El anciano de Chaucer era el almacén de la sabiduría que le permitía expresar la realidad en términos alegóricos, el anciano de Shakespeare ha perdido la noción de realidad histórica en que vive al pretender mantener la realeza sin poder efectivo. Su ofuscación se traduce también en la pérdida del sentido del lenguaje. Al premiar las palabras vacías de dos de sus hijas y condenar el silencio de la tercera, Lear demuestra que sólo escucha lo que quiere oír, no la verdad que no depende de él. En este sentido, la verdad se ha quedado callada porque el narcisismo de Lear, que lo diferencia nítidamente del viejo del cuento de Chaucer, la ha reducido a silencio.

La idea de tradición como almacén de la sabiduría del pasado es sustituida por la de acumulación. La idea de proyecto de colaboración en una empresa común que sugerían las palabras de Bacon apunta a la idea de una comunidad del saber que se extiende a lo largo del tiempo. La diferencia es clara ya aquí con respecto a la anterior idea de tradición; sin embargo, la diferencia radical que la idea de acumulación conlleva con respecto a la idea de tradición anterior a ella toma un nuevo sentido cuando la acumulación, sea de dinero o de experiencias queda enmarcada en los límites de una vida. Podría decirse que en este caso no es lícito siquiera hablar de tradición, sino de una relación de otro tipo entre el pasado y el presente. Si, a pesar de ser esto cierto, me voy a detener en ella es porque acabará afectando a la idea de tradición.

El progresivo interés que adquiere la autobiografía en la época moderna responde al avance de la idea de que la vida de cada uno no está escrita en el peldaño de la escala social en el que nace, sino que depende de sí mismo; correlativamente, el saber de sí consiste en la ordenación de las propias experiencias en un relato. En el momento en que los cambios en la vida ya no son los socialmente previstos y los tránsitos tampoco se rigen por los códigos de los ritos de paso socialmente compartidos, la narración autobiográfica se ofrece como un modo de conectar los distintos momentos de la vida del individuo.

A un nivel convencional, la dinámica de la acumulación terminará proyectándose en una figura opuesta a la del anciano de la tradición, la del joven emprendedor. En literatura la figura del joven que busca su propia vocación aparece como protagonista del «*bildungsroman*» inventado a finales del XVIII y Wordsworth, en su *Preludio*, es el primero en convertir la for-

mación del poeta en el hilo conductor de un poema narrativo. Lo que nos interesa del joven Wordsworth es su reacción tanto contra la idea de un saber heredado que implique la autoridad del pasado sobre él, como contra la poética de la acumulación. Wordsworth fue plenamente consciente de que para continuar el proyecto de Milton, como él pretendía², era necesario deshacerse de la mitología tradicional que éste había empleado en su poema épico, pues dicha mitología todavía hacía depender el rumbo de la historia y de la vida de los designios divinos y de la interpretación de los textos sagrados donde aquellos se encontraban. La búsqueda de un apoyo transcendente pierde sentido y con ella el tremendo esfuerzo de interpretación de la verdad revelada que hizo Milton. Este, profundamente consciente del riesgo que corre el hombre de vagar perdido, una vez ha asumido la responsabilidad del propio destino, terminaba su poema con la expresión de fe en la orientación divina: «Tenían todo el mundo ante sí para escoger donde descansar, y a la providencia como guía: de la mano, con pasos inciertos y lentos, cruzaron el Eden para tomar su camino solitario»³; el joven Wordsworth traduce estas palabras de Milton a un lenguaje radical que afirma la aceptación del desafío de la soledad, el verdadero marco de la libertad incondicionada por un ser transcendente «Toda la tierra ante mí —con corazón alegre y sin miedo a su propia libertad / miro a mi alrededor, y aunque tomase por guía nada mejor que una nube vagabunda, no puedo perder mi camino»⁴.

El sujeto individual, capaz de conferir autónomamente sentido a su existencia, cobra aquí todo el protagonismo. Ahora bien, ¿cómo se da sentido? Para Wordsworth el relato autobiográfico basado en la concatenación cronológica de los hechos es insuficiente. La posibilidad se encuentra en la memoria individual ciertamente, pero no en la memoria situada en un plano empírico, como simple recuerdo personal de las experiencias vividas. Esto no sacaría el recuerdo del plano de lo cotidiano y como consecuencia limitaría el sentido de la vida al marco de la convención. La conquista de la autonomía del individuo no merecería la pena para Wordsworth en estos términos. Él busca ni más ni menos que establecer una dimensión de eternidad prescindiendo de todo apoyo en lo transcendente.

«Vagaba yo solitario como una nube que flota en lo alto sobre valles y montañas cuando de golpe vi una multitud, una horda de narcisos dorados; junto al lago, bajo los árboles, agitándose y danzando en la brisa...

Miré y miré —pero poco pensé cuanta riqueza me había deparado el espectáculo. Pues a menudo cuando estoy en la cama pensativo, o sin ánimo de pensar en nada, los narcisos lanzan un destello sobre ese ojo interior que es la bendición de la soledad, y entonces mi corazón se llena de placer y danza con los narcisos»⁵.

² Véase M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, New York, Norton, 1973.

³ J. Milton, *Paradise Lost* (1667). Las traducciones de los textos ingleses citados en este ensayo son mías.

⁴ W. Wordsworth, *The Prelude*, 1805, I, pp. 16-18.

⁵ W. Wordsworth, «I Wandered lonely as a cloud».

En este poema se recuerda un momento de éxtasis contemplativo, pero no puede decirse que el poeta intente hacer presente otra vez con la mayor viveza posible lo que una vez ocurrió, lectura que se seguiría de la interpretación que hace Eliot de la frase «emoción recordada en la tranquilidad» en la que Wordsworth formula su poética⁶. Esta interpretación ignora la complejidad del recordar en Wordsworth. El eje de su poética se refleja en la doblez del momento de éxtasis que muestra este poema: una parte del éxtasis ocurrió en presencia de los narcisos en el pasado, la otra, en ausencia, ocurre en el presente. Hablo del momento de recordar como un éxtasis porque no es propiamente el individuo el que recuerda una experiencia personal en el pasado por un acto de su voluntad, sino que son los recuerdos los que aquí adquieren protagonismo y le invaden como en el pasado le invadió la presencia de los narcisos («los narcisos lanzan un destello sobre...»). Si se lee esta frase literalmente, y no como un adorno retórico, puede verse que la descripción del primer encuentro con los narcisos ya no se refiere simplemente a algo que una vez ocurrió, sino que sirve como puesta en escena de la exterioridad del recuerdo. El recuerdo aquí se ha convertido en inspiración del poeta y la inspiración, como Heidegger subraya, viene de afuera. Entonces el tema del poema no es la observación maravillada que tuvo lugar del objeto en el pasado, sino la generación de un plano distinto del de la repetición cotidiana dominada por el hábito; el salto a este plano se produce con la conversión del recuerdo en inspiración, y la repetición de momentos de inspiración que «a menudo» tienen lugar en la que lo despliega: la interpretación más ajustada de este poema es la que puede hacerse con Kierkegaard en la mano⁷, no con la idea que Eliot da de la expresión «emotion recollected in tranquility». Eliot ignora en su ensayo la complejidad de la expresión de los sentimientos porque no se plantea el problema de la temporalidad y de la inspiración poética en Wordsworth; pierde con ello la intención de éste que no es otra que la de engendrar una dimensión de eternidad en el tiempo; eso es lo que le diferencia radicalmente de Milton quien había confundido poética y religión, la cual sitúa la eternidad en una esfera transcendente después de ésta vida. Shakespeare ya lo había dicho con el verso en el que prometía la eternidad a su amado: «cuando crezcas al tiempo en versos eternos». Sólo quedaba interpretarlo y Wordsworth lo hizo a su manera.

Ahora bien, en Wordsworth hay un yo privilegiado que es inspirado y sigue estableciendo un vínculo entre aquel momento de éxtasis en presencia de los narcisos y éste momento en que es inspirado por su recuerdo. Al convertir los momentos del pasado en el afuera origen de la inspiración, Wordsworth incorpora el afuera haciéndolo un episodio del «crecimiento de la mente del poeta». La metáfora organicista del crecimiento que Wordsworth emplea en esta frase recubre el corte entre pasado y presente que, sin

⁶ Véase T. S. Eliot, «Tradition and Individual Talent», *Selected Essays*, London, Faber, 1969.

⁷ Me refiero concretamente a su obra *La Repetición*.

embargo, da origen al poema que acabo de interpretar. Mientras el poeta es joven todo va bien, pero cuando se hace viejo esta metáfora servirá, como puede verse en la poesía de Yeats, para corroer toda pretensión de unir la diversidad del tiempo en el desarrollo de un todo orgánico y de asimilar el crecimiento de la mente al crecimiento corporal⁸.

En *The Waste Land*, y sin citarlo, es donde Eliot critica con mayor exactitud, al tiempo que aprovecha, la poética de Wordsworth: los recuerdos personales del pasado ya no inspiran a nadie y tampoco hay sujeto personal privilegiado alguno inspirado por el pasado. Hay recuerdos personales ciertamente, pero o bien están atrapados por la nostalgia o, en el mejor de los casos, aportan una experiencia de negatividad. En la primera estrofa del poema, Marie, presa de la nostalgia, rememora un pasado anterior a la primera guerra mundial y al tratado de Versalles que la convirtió en exilada; un tiempo para ella mejor cuando la aristocracia de origen alemán, la clase social a la que ella pertenece, oprimía Lituania; de ahí su extemporánea autoafirmación en una raza, una lengua y una nación «Bin gar keine Russin, Stamm aus Litauen, echt deutsch». En la segunda estrofa, cuando a uno de los numerosos amantes que aparecen en el poema su novia le menciona la experiencia vivida el año anterior, éste sólo recuerda el éxtasis negativo de un silencio insondable como única respuesta a esa experiencia: «no podía hablar y nada sabía / mirando al centro de la luz, el silencio». Este episodio va precedido de una pregunta y seguido de una respuesta en alemán, dos citas tomadas del *Tristán e Isolda* de Wagner. La historia de amor romántico, la gran alternativa encontrada en la modernidad a las relaciones personales establecidas por las familias e impuestas a los individuos, no le ha servido, sin embargo, a este amante para integrar su experiencia en una historia⁹.

Cuando el pasado asoma en *The Waste Land* abriendo alguna posibilidad en medio del inmenso panorama de esterilidad que nos presenta, no se trata, a diferencia de lo que ocurría en Wordsworth, de un momento de plenitud que pertenece a la experiencia de un individuo, y tampoco hay un individuo especial que recuerde o sea inspirado por el recuerdo. La combinación de pregunta-respuesta con la que se inicia la segunda estrofa del poema no está hecha, como lo estaba en el texto bíblico al que se alude, desde una posición superior, como si existiese una figura (por ejemplo Dios o un sustituto suyo, como el poeta romántico) que estando por encima del desierto de esterilidad sabe y puede diagnosticar la situación y aportar una solución a la misma: «¿qué raíces se aferran, qué ramas nacen de estos desechos pétreos? Hijo de hombre, tu no puedes saberlo ni adivinarlo siquiera, pues sólo conoces un montón de imágenes rotas...» estas mismas frases forman parte de la situación, pues en principio, al igual que el recuerdo personal del amante, no son más que fragmentos del pasado, «restos secos del tiempo», como se dirá más

⁸ R. Langbaum, *Mysteries of Identity*, Londres, 1982.

⁹ A. Giddens, en *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona, Península, 1995) señala esta relación entre la historia de amor pasión y la modernidad.

adelante. Sin embargo, de su conexión con el presente depende la renovación, la mezcla de la memoria y el deseo de la que habla el canto inicial del poema. La solución técnica que Eliot aporta es hacer que, una vez deconstruida la unidad que la conciencia proporciona a los contenidos de la experiencia personal, brote de la memoria impersonal en la mente de cualquiera una interrogación que genere la inquietud; inquietud necesaria para la renovación, y de la que se queja la voz que canta al principio: «Abril es el mes más cruel, sacando lilas de la tierra muerta, mezclando la memoria y el deseo, despabilando las raíces perezosas con agua de primavera. El invierno nos mantenía calentitos, cubriendo la tierra de nieve de olvido, proporcionando tubérculos secos con que alimentar un poco de vida». El empleo del símbolo de la renovación de la naturaleza no supone que el poeta vuelva atrás y ponga su esperanza en una renovación cíclica que se produce inexorablemente, y de la que el poema sería una especie de celebración o invocación ritual. Lo que aquí expresa el símbolo de la primavera no es una fuerza natural que se renueva, sino una inquietud que es condición de la renovación espiritual y que la tradición todavía tiene la capacidad de producir, siquiera casualmente, a través de la memoria. Se trata de una interpelación necesariamente débil posibilidad dadas las circunstancias que describe el poema. Esta debilidad de la capacidad de interpelar de la tradición recuerda la exposición que Ricoeur hace de su proyecto *Finitud y Culpabilidad*. También allí en el momento en el que el lenguaje languidece, se declara la esperanza y el deseo de ser interpelado por el lenguaje.

Pero esta debilidad es sólo una cara de la moneda. La otra es la fuerza de la decisión, la determinación a ser interpelado, y el reconocimiento de la dura tarea que esto implica. Ello es debido a la concepción de la tradición marcada por el corte en la relación pasado-presente. La tradición en el contexto de la modernidad ya no es algo que se hereda, no es algo dado, ni siquiera un proyecto al que el individuo añade su grano de arena, sino algo que hay que conquistar: «La tradición... no se hereda, el que la quiera sólo podrá obtenerla con un gran esfuerzo», un esfuerzo que es cualitativamente distinto del erudito («Tradition...», p. 14); «Es preciso abrirse camino hacia el punto de partida: hace falta conquistarlo al asalto» (*Finitud...* p. 490).

Eliot, quien después de sus estudios en Harvard y su tesis sobre Bradley en Oxford, no hacía mucho había decidido abandonar la carrera de filósofo por la de poeta, expone en un ensayo profundamente filosófico, y con *The Waste Land* ya en mente, una poética íntimamente ligada a la idea de tiempo. En el ensayo «Tradition and the Individual Talent», de donde procede la frase antes citada «la tradición no se hereda», Eliot plantea la relación entre el individuo-poeta y la tradición a partir de la redefinición de la relación pasado-presente. Si, de una parte, Eliot insiste, contra Wordsworth, en que la individualidad artística, la verdadera originalidad, pasa por la reducción de lo personal para dejar que se afirmen en el poema los autores del pasado, de otra ese pasado no está simplemente dado. El poeta tradicional debe estar dotado de «sentido histórico» y en este sentido se mezclan dos ideas opuestas

del tiempo, el tiempo como irreversible y como reversible: «... el sentido histórico implica no sólo la percepción del pasado como pasado, sino de su presencia». No se trata de una burda contradicción, sino de la exigencia de pasar de un plano histórico a otro estético. En un plano estrictamente histórico el poeta deberá reconocer el pasado como pasado. Ya lo hemos visto: la renovación cíclica de las estaciones y las ceremonias rituales de fertilidad que la invocan y celebran son cosas del pasado (desde la perspectiva de la modernidad, se entiende; no se niega que esto no siga haciéndose y tenga un sentido en su contexto). Si el poeta moderno intentase reintroducirlas quedaría desde el principio obsoleto: lo que una vez fue presente ya no volverá a serlo. Limitada a este marco, la tradición queda reducida al conjunto de monumentos que tuvieron su momento y ahora son en el mejor de los casos documentos útiles al historiador y en el peor un montón de fragmentos del pasado. Pero en el dominio estético, Eliot entiende la tradición no como una acumulación de monumentos, sino como un «orden ideal» concebido en términos estructurales como un sistema de relaciones de las que depende la significación de las obras. Con la incorporación al sistema de una nueva obra las relaciones cambian y, por tanto, también la significación de las obras. Es así como el pasado se ve alterado por el presente: «Quien acepte esta idea de orden... no encontrará absurdo que el pasado se vea alterado por el presente tanto como el presente es alterado por el pasado». La «presencia» del pasado es, por tanto, la condición de la significación del poema. Para que el poeta conquiste un lugar en ese orden ideal de manera que su propia creación sea una futura «presencia», ha de escribir en presencia del pasado. Se trata, como en Wordsworth, de la creación de un plano distinto del de la cotidianidad. A la pregunta ¿cuál es la relación de este plano estético con el de la vida cotidiana? O. Wilde respondería probablemente que para vivir ya están los criados; Eliot, sin embargo, en el mismo momento de afirmar la dimensión estética del «sentido histórico» del poeta, dice: «Este sentido histórico... es al mismo tiempo lo que hace al escritor agudamente consciente de su lugar en el tiempo, de su propia contemporaneidad»¹⁰. Conquistar un lugar entre los elegidos es aquí la condición para conquistar el presente: no se trata de crear un plano estético al que evadirse, sino de liberarse de un presente dominado por lo fáctico que reduce a sucesos la experiencia, como puede leerse diariamente en los periódicos, para apropiarse del presente, para hacerse presente. Pero podría aducirse que Eliot aplica esto al poeta, ¿y qué pasa con el lector?

Tal vez Ricoeur aceptase el planteamiento de Eliot en el sentido de que la tarea fundante está reservada a los poetas, pues coincide con Bachelard en que la «imagen poética nos expresa en aquello en que nos constituye». Sin embargo, no coincidiría con la oposición poeta/crítico tal como Eliot la establece en el ensayo «The Function of Criticism» que sigue a «Tradition...»

¹⁰ Véase T. S. Eliot, «Tradition and Individual Talent», *Selected Essays*, p. 14.

en los mencionados *Selected Essays* formando con él un verdadero pórtico de entrada a los ensayos críticos de Eliot. En primer lugar, porque la sospecha de Eliot acerca de la interpretación deja al lector fuera de su escenario teórico; en segundo lugar, porque para reintroducir al lector en dicho escenario habría que corregir el planteamiento de Eliot que atribuye el «sentido histórico» al poeta y el «sentido de los hechos» al crítico. Ricoeur se apropiaría e incitaría al lector a apropiarse del «sentido histórico» que Eliot atribuye al poeta, justamente para poder conquistar también él el presente.

Creo que *The Waste Land* sí hace un sitio al lector y le demanda, además, que ocupe su lugar tomando la posición creada por la interpelación de la segunda estrofa y que, según decíamos, está detrás de la inquietud de la que se queja el cantor de los primeros versos del poema. Sin embargo, el poema también está ya dominado por la duda acerca de que esto pueda llegar realmente a producirse en las circunstancias actuales y anticipa su probable destino en el mundo que describe, el de convertirse él mismo en otro de los muchos cantos para oídos sucios a los que hace alusión en su interior, en una acumulación de fragmentos sin sentido que nada dicen al lector contemporáneo. Pues no se trata simplemente de explicar un texto difícil estableciendo sus múltiples alusiones literarias e históricas, analizando sus innovaciones técnicas etc., sino de comprenderlo interrogándose acerca de qué hay de verdad en él para mí en este momento. Yo creo que, al igual que los mitos que contiene, en los que se ponía una condición para el levantamiento de la maldición que pesaba sobre la tierra baldía, el poema pone también una condición a su apropiación y somete al lector a una simple prueba con la que se despide de él. Cualquiera puede consultar en las notas al poema el significado de «Shantith, Shantith, Shantith» y el texto del que está tomada la expresión; también puede anotarse el posible simbolismo de la triple repetición y su relación con la repetición también tres veces de «Da», la palabra del trueno. Pero la prueba consiste no en contar, sino en cantar y expresar en el canto el deseo de paz. Entonces podremos retornar al principio del poema para tratar de comprender la alusión a la mezcla del recuerdo y del deseo y oponer el sentido del canto al de la narración que Marie hacía dominada por el deseo anclado en el pasado. Tomar la palabra y decir «Shantith» con la fuerza necesaria exige liberar el deseo, tarea que el lector de Freud reconocerá harto difícil, y a la que Ricoeur dedica un extraordinario esfuerzo teórico. Justamente en su *Ensayo sobre Freud* y partiendo de él, Ricoeur explora un escenario para la identidad alternativo al del deseo narcisista fijado en el pasado. En *Finitud y Culpabilidad* había buscado dando un rodeo por un pasado que tampoco es el suyo personal, sino la tradición cultural de Occidente, la comprensión de sí, y esa búsqueda abría un camino a la exploración de una subjetividad alternativa tanto al yo formal cartesiano, como al yo vacío narcisista. Junto al narcisismo otro peligro acecha al deseo en la modernidad, al menos en el ámbito más «post-moderno» de nuestro tiempo: el deseo «postmoderno», según explica Baudrillard, está generado por los medios de comunicación, la cultura de usar y

tirar que genera beneficios económicos, pero que el poema *La tierra baldía* ve y expone como causa de esterilidad espiritual.

En un punto al menos, este poema hace frente a estas dos amenazas: contra el sueño narcisista de eternidad fuera del tiempo, el poema persigue la eternidad en el tiempo; este plano distinto no altera ciertamente el curso de los acontecimientos (en este terreno la poesía no sirve para nada porque, como diría Auden «la poesía no hace suceder nada»), pero sigue estando ahí, aunque sea al margen, en la realidad humana, como una gota de eternidad en el tiempo frente a una cotidianeidad dominada por la producción de deseos por la sociedad de consumo y la reducción de la experiencia a sucesos. Un esteta convencido diría que ahí está la condición de posibilidad de transformar la experiencia, yo sólo digo que, en cualquier caso, es una condición a conquistar.



EJECUTIVIDAD Y CRÍTICA LITERARIA EN ORTEGA. Algunas implicaciones del «Ensayo de estética a manera de prólogo»

Arturo Casas
Universidade de Santiago de Compostela

En un trabajo aparecido hace ahora doce años el narrador y fino ensayista Francisco Ayala, entusiasta colaborador de *Revista de Occidente* en el tramo final de los años veinte y él mismo marcado en su teoría literaria por la incorporación del método fenomenológico, apuntaba el hecho de que en el «Ensayo de estética a manera de prólogo»¹ se podría señalar el fundamento implícito de la crítica literaria ejercida por José Ortega y Gasset (Ayala, 1974: 217-220). Esa intuición no desarrollada del polígrafo andaluz es una invitación atractiva para reflexionar sobre el asunto, también para precisar y comprobar algunos extremos convergentes.

Puede resultar paradójica la afirmación de que el «Ensayo» es uno de los textos de Ortega menos estudiados y, al tiempo, uno de los más controvertidos. Sin embargo, este doble juicio me parece plenamente certero. La propia dificultad de la argumentación emprendida por el filósofo, el carácter de texto fronterizo entre la etapa neokantiana y la que se abre al perspectivismo y, después, a la razón vital, los titubeos autoriales (con la reiteración de cláusulas condicionales y nexos dubitativos) e incluso sus presuntas contradicciones internas, vienen a sumarse al esquivo y acaso inapropiado lugar escogido para publicar una declaración estética de tanta relevancia. Pero todo ello debe relativizarse, empezando por el hecho cierto de que la producción inicial del pensador fue encontrando cobijo no en gruesos tratados sino en papeles de naturaleza ancilar o volandera.

Ortega escoge el prólogo a un libro de poemas de un adelantado del 27², y lo hace como una especie de espaldazaro fiduciario de una poética *por*

¹ En adelante, simplemente «Ensayo». Se publicó inicialmente como prólogo al libro de poemas de José Moreno Villa *El Pasajero* (Madrid, Renacimiento, 1914). Las citas se harán siempre por las *Obras Completas* del autor: T. VI, Madrid, Revista de Occidente, 1947, 247-264. El resto de referencias a textos de Ortega remiten también a esa misma edición. Se indicará primero el tomo correspondiente y a continuación las páginas.

² En un momento inflexivo de su personal evolución en cuanto poeta, que supone la despedida de Moreno Villa de las formas modernistas. De ahí la frase en la que desemboca el prólogo: «En nuestro tórrido desierto una rosa va a abrirse» (VI, 264).

venir, aquella que él mismo acabaría bautizando infelizmente como *deshumanizada*, y que a pesar de la incomodidad que sintieron con el calificativo los Guillén, Cernuda, Diego, Aleixandre... iba a ser la que ellos mismos pondrían en práctica al menos en la fase primera de su trayectoria. Por otra parte, en el prólogo a *El pasajero* Ortega demanda ya una concepción no expresiva, no confesional, no anecdótica y tampoco utilitarista de la lírica. Sabedor de que el público inmediato de sus palabras lo conforman los propios poetas (que son siempre los más expectantes entre los lectores de poesía) y también los críticos, es decir, los protagonistas directos del rumbo futuro de la creación lírica en España, desea amonestarles nada menos con la *nueva* de que el objeto estético (una pintura, una escultura, un poema, una novela...) no es otra cosa que una *metáfora expandida*, por emplear la conocida expresión de Paul Ricoeur (1972). Si leemos otros textos de la época en seguida se nos declara que Ortega dispone esta estrategia al servicio de su lucha contra el que le parece *rancio realismo celtibérico*, por él tan despreciado y denunciado, en frontal oposición a la escuela pidaliana; o en otro nivel, contra cualquier intención de sometimiento del arte a la referencia.

Al hablar de la recepción crítica del «Ensayo» conviene distinguir el ámbito de los estudios de carácter filosófico del estrictamente poético o teórico-literario, aunque en ambos se da una polarización similar de criterios en lo tocante a la valoración de la importancia del texto. Es necesario hacerlo sobre todo porque el objeto prioritario de discusión en los dos órdenes no coincide exactamente. Si en el filosófico-ontológico la discusión suele girar en torno al problema de la conciencia y de la reducción trascendental, ante el telón de fondo de la *comprensión / superación / anticipación* orteguiana de la fenomenología husserliana, en el literario será la metáfora, problematizada bajo perspectiva estética y epistemológica, la que haga girar la rueda del debate.

En el primero de los ámbitos que he indicado las dos clases de posiciones en controversia pueden representarse, por una parte, en quienes como Morón Arroyo o Nelson Orringer tienden a minorarlo; y, por otra, en investigadores que como Julián Marías, Philip Silver, Cerezo Galán o Javier San Martín reivindicar para él un protagonismo notable, no siempre por razones idénticas, pero sí coincidentes en la no circunscripción de su relevancia al terreno acotado de la estética.

Sorprende que Morón Arroyo, a quien se deben tan importantes contribuciones a la comprensión sistemática de la filosofía de Ortega, venga a encabezar la nómina de estudiosos que han hablado del «Ensayo» desde un cierto distanciamiento estimativo. En una ponencia publicada en 1985 concentró su esfuerzo analítico en la mostración de los paralelismos entre el prólogo y la descripción machadiana de la poesía en cuanto «palabra en el tiempo» (1985: 77-81); y quizás por esta atención *parcial* no haya alcanzado a entrar en el fondo de las que entiendo como propuestas fundamentales del texto. Ya antes de ese trabajo, en *El sistema de Ortega y Gasset* (1968: 368), Morón Arroyo se mostraba convencido de que a la altura de 1914

Ortega era un pensador ecléctico, algo desnortado todavía por la simultaneidad de su apego al neokantismo y el pujante atractivo sentido hacia la fenomenología, el psicoanálisis o la filosofía de la vida; reflexión vinculada a una hipótesis nada fácil de compartir, la de que el «Ensayo» se limite a repetir ideas ya presentes en «Adán en el paraíso», apenas reactivadas, al cabo de cuatro años, mediante la puesta en práctica de un lenguaje husserliano.

Por su parte, Nelson Orringer aplica al texto de Ortega un calificativo de uso pródigo en su observación de las deudas germánicas del pensador español, que en él no sé si tendrá el matiz meliorativo que sedujo a Husserl; de manera tal que el «Ensayo» constituiría en su criterio un *«ingenuo análisis fenomenológico de la vivencia estética»* (Orringer, 1979: 83), bebedor en esta ocasión de aguas manantes de fuentes como la psicología de Paul Natorp, negadora de la posibilidad de alcanzar una objetivación del yo, y la estética fenomenológica de Moritz Geiger, si bien —se nos advierte— desmochada por Ortega de cualquier comparecencia de la *epojé*. Sea como fuere, cumple advertir la limitación de la lectura practicada en este caso por Orringer, pues en el texto orteguiano no se habla sólo de experiencia o vivencia estética sino también, y mucho, entiendo que con perspectiva más gnoseológica y pragmática que ontológica, del objeto estético.

Al otro lado, conviene diferenciar entre lo defendido por Julián Marías y lo propugnado por los otros tres investigadores citados. El discípulo de Ortega, que sin duda tiene presente lo declarado por el propio maestro en *La idea de principio en Leibniz* y en otros lugares, señalaba en 1956 que el «Ensayo» significa llanamente una superación de la reducción fenomenológica y de la noción de conciencia en Husserl; en definitiva, del idealismo que lastraría la fenomenología, conformando alternativamente a los presupuestos de esta una afirmación de la realidad personal y ejecutiva de la vida humana (Marías, 1971, 1991²: 139-147). Tampoco resulta fácil aceptar este juicio, entre otras razones porque convierte en mecha mojada una buena parte de los nudos que Ortega concatenó en aquel prólogo, así como la profesión de fe en el principio husserliano de la intuición como llave de «una nueva época de la filosofía» que pocos meses antes se había plasmado en «Sobre el concepto de sensación» (I, 245-261) y en «Sensación, construcción e intuición» (XII, 487-499).

Muy otros son los análisis que del «Ensayo» han planteado Silver, Cerezo Galán y San Martín, siendo probablemente el primero de los tres quien haya ido más lejos al reclamar para aquel, de forma compartida con las *Meditaciones del Quijote*, del mismo 1914, una especie de estatuto fundacional de la filosofía de la razón vital como fenomenología mundana. Así lo proclama Silver tanto en su libro *Fenomenología y razón vital* (1978: 98-101 y 110-127) como en un trabajo publicado años antes bajo el título de «La estética de Ortega» (1973), y todo ello sin dejar de reconocer la lectura crítica que nuestro autor plantea sobre la *intencionalidad* en Husserl —reconvertida en *ejecutividad*— y más aun de la *conciencia pura* en un marco idealista.

Scheler, Brentano, Aristóteles y el propio Husserl habrían sido según Silver apoyos fundamentales en ese camino.

Mayor confusión han hallado en el «Ensayo» Cerezo Galán y San Martín. Aquel reafirmando, con Orringer, su impronta kantiana y natorpiana (Cerezo Galán, 1984: 212), pero tomando conciencia ya de la potencia gnoseológica de la metáfora en la reflexión de Ortega e incluso de la valoración de que todo conocer, también el científico, también el filosófico, *es metafórico*, pues supone una traslación de lo que se nos muestra a lo que es (417-420). Javier San Martín (1992), por su parte, ha incardinado el prólogo en los parámetros que entiende ayudan a considerar la que en ningún momento oculta que sea problemática, conflictiva y polémica relación de Ortega con Husserl, la cual combinaría *líneas de desidentificación* y de *identificación*, que al entrecruzarse sobre el «Ensayo» abren su interrogante justo bajo el que se considera «verdadero caballo de batalla» de la evaluación de los vínculos entre la filosofía de Ortega y la de Husserl, exactamente «la relación entre la conciencia directa y la conciencia refleja» (119).

De modo que cuestionar esos vínculos se corresponde de alguna manera con la aclaración de lo que en el «Ensayo» propugna Ortega en torno a este asunto. Conviene por tanto centrar de modo esquemático su meollo y jalones, que en lo fundamental son estos cuatro que paso a describir (en lo posible con palabras del propio Ortega):

1) el yo es cualquier cosa en cuanto ejecutándose, en cuanto siendo, o con otra expresión, en su *intimidad*; así, igual que hay un *yo Fulano de Tal* hay un *yo-agua* o un *yo-rojo*;

2) podemos situarnos en actitud utilitaria o contemplativa frente a cualquier cosa salvo ante el yo ejecutivo. Esto explica la diferencia entre un dolor que siento y un dolor del que se me habla o que recuerdo, diferencia que es la misma que existe entre el *estar siendo roja* una caja y la contemplación que llevo a cabo de la rojez de la caja;

3) la suspensión de la ejecutividad del yo equivale a una entrada en la reflexión, que, como dice San Martín, es una puesta entre paréntesis de la actitud natural, lo cual se corresponde con la reducción fenomenológica. Así,

«Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi dolor* es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente» (VI, 252-253);

y 4) el objeto estético es la única cosa que nos permite —o parece permitirnos, aquí Ortega no es del todo claro— el acceso a su realidad ejecutiva, a su intimidad, a su ser en cuanto siendo.

Antes de pasar al desarrollo de este cuarto punto, que es el que más importa a nuestro propósito, conviene precisar que en él radica el núcleo central de la estética orteguiana, de su concepción del objeto y de la experiencia estéticos, e incluso, así espero demostrarlo, de su particular comprensión de la crítica literaria o de arte, que voy a adelantar ya que en mi criterio

no existe como tal³. Dicho en otros términos, en Ortega se constata una cierta imposibilidad (mejor que incapacidad) para la crítica, pues esta acaba derivando casi siempre bien en teoría literaria —como en *Meditaciones del Quijote* (I, 309-400)—, bien en hermenéutica —como en sus ensayos sobre Baroja, Azorín, Velázquez y Goya (respectivamente: II, 68-123; II, 153-185; VIII, 451-653; y VII, 503-573)⁴—, o bien en una combinación de ambas, como en «Adán en el paraíso» (I, 469-489) sin ir más lejos. De manera que sólo sus primeras irrupciones críticas, centradas en Valle-Inclán, Maeterlinck y otros contemporáneos, justamente por estar todavía auspiciadas por una mínima vocación analítica, podrían hacerse merecedoras sin reservas de tal categorización.

Como acabo de señalar, el grupo de investigadores que desde la filología o los estudios de poética y estética se han aproximado al «Ensayo» puede dividirse asimismo en dos grupos: el de aquellos que no parecen haber apreciado en él una especial sustancia teórica, como Ricardo Senabre o Lázaro Carreter, quienes a propósito de la metáfora encuentran más enjundioso lo que Ortega escribió en un trabajo de 1924, el titulado «Las dos grandes metáforas» (II, 379-392)⁵, y, por otra parte, estudiosos como el ya citado Francisco Ayala y sobre todo Juan Ferraté (1968, 1982²: 141-158) y Cabo Aseguinolaza (1994-95).

Ferraté, en un trabajo titulado «Notas a un prólogo de Ortega», inicialmente publicado en 1957, llamaba la atención sobre el hecho de que el prólogo constituía «el precioso germen de una excelente teoría literaria» y, al tiempo, «un magnífico ensayo de estética general» (157-158). Son bases que, según ha sabido ver Cabo Aseguinolaza, incorporaría Ferraté a su propio discurso teórico sobre la poesía. Tras aquellas «Notas a un prólogo de Ortega», concretamente en el epílogo que en 1982 dispuso para la segunda edición del libro citado (423-454), plasmaría el filólogo y poeta catalán una consideración teórica *a posteriori* del curso de su pensamiento literario claramente iluminada por la fenomenología y por los rumbos abiertos desde la semiótica pragmática o los estudios sobre la recepción. E interesa destacar aquí la natural incardinación que de algunas de las reflexiones de Ortega, conve-

³ Para un mayor detalle sobre estas y otras cuestiones con ellas relacionadas puede verse Casas (1996 y 1997: 267-314).

⁴ O ya en un trabajo de 1911, «La estética del 'Enano Gregorio el Botero'» (I, 529-538), como los anteriores un caso más en el que Ortega quiso habérselas con *un mito español* antes que con la particularidad de personajes, obras, autores...

⁵ Del primero de los dos investigadores citados véase, con todo, su ensayo «Ortega y Gasset y la generación del 27», donde se reconoce la relevancia de la teoría orteguiana de la metáfora en el «Ensayo» y su posible ascendiente sobre la poética del 27 (Senabre, 1993: 198). A estos nombres aun podrían añadirse los de Camón Aznar (1957), Chust Jaurrieta (1963), Lafuente Ferrari (1970), Emilia de Zuleta (1974²: 300-301), Cano (1984: 337-338) o Maillard (1992: 107-111). Indico a continuación algunos otros trabajos útiles a la hora de situar los presupuestos axiológicos y la praxis crítica de Ortega, aun cuando no todos ellos se refieren de modo expreso al «Ensayo de estética a manera de prólogo»: Livingstone (1952), Roggiano (1956), López Morillas (1961), Rodríguez Rial (1983), Siles (1983), Villar Dégano (1983), Areán (1984), Fox (1985, 1987 y 1990), Mainer (1985), Cerezo Galán (1990), Pozuelo Yvancos (1992) y Molinuevo (1995).

nientemente maduras y matizadas por los casi setenta años transcurridos, puede hacer entonces. Como ejemplo citaré tan sólo su referencia a la lectura como proceso simultáneo de «apropiación íntima» y de «objetivación y despersonalización crecientes» (431).

Cabo Aseguinolaza, por su parte, ha analizado el «Ensayo» desde la perspectiva de la enunciación lírica. Su trabajo establece muy lúcidas claves para una reinterpretación de la estética orteguiana bajo el prisma de una tradición que conduce del romanticismo a la modernidad reclamando una nueva concepción de la experiencia y un reequilibrio de la misma en relación con la ficcionalidad del arte. Demuestra además que la recepción crítica del ensayo de Ortega por Juan Ferraté y el grupo barcelonés *Laye* (Gil de Biedma, Carlos Barral, Castellet...) se constituye en pieza básica de su teoría del poema, precisamente por el hilo conductor que une la *intimidad ejecutiva* orteguiana con su propia noción de *experiencia*. Algo que recuperaría la joven poesía española entrados los años ochenta.

No obstante la restringida circulación que me he permitido repasar, la elaboración orteguiana puede parangonarse con las más lúcidas teorías de la metáfora de este siglo. Trasciende, previa conexión con ella, la simple definición de la retórica clásica en cuanto *similitudo brevior* o transposición, e igualmente va más allá de las propuestas de la estilística idealista o estructural. En realidad, cabría vincularla con una tradición plural y bastante abierta que, según suele reconocerse, parte de I. A. Richards y pasa por autores como Philip Wheelwright, Paul Ricoeur o Eva F. Kittay. Se trata de las *teorías interactivas* de la metáfora, que propugnan un giro pragmático reconductor de la estricta perspectiva semántica, tan largamente imperante en el transcurso del tiempo. Pero aparte de su propio calado estético, que procede de la importante y sugerente identificación funcional de la metáfora con la obra de arte («*metáfora = objeto estético*»), lo más enjundioso del pensamiento orteguiano sobre esta materia es la explicación de su mecanismo, es decir, de la génesis y procedimiento de la metáfora.

Hay ahí dos operaciones concatenadas, cada una de ellas con su correspondiente complejidad interna. La primera operación consiste en «el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales», en el *rompimiento* de su estructura real. Para Ortega, los términos real e irreal de la metáfora comparten en efecto una semejanza en algún punto mínimo e inesencial; pero a partir de ahí se acentúa la desemejanza real entre ambos, pues en la metáfora «vive la conciencia clara de la no-identidad» (258). En el verso del catalán López Picó que a Ortega sirve de ejemplificación se sanciona que [el ciprés] *e com l'espectre d'una flama morta*. Aquí, las cosas *ciprés* y *llama* rompen sus caparazones sémicos, de modo que «la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura» (259) y al mismo tiempo una nueva identidad que es la de un ciprés que puede ser tratado como llama⁶.

⁶ Es curiosa la imagen de Ortega, la alusión al *plasma*, pues ni siquiera para la definición

Bien, pero eso no es todo. Supone sólo la primera operación, relativamente presente en otras teorizaciones sobre el tropo, ya desde Aristóteles. La segunda operación conforma el auténtico *tour de force* orteguiano, pues remite, dice el autor, a otro mundo en el que la nueva identidad se hace posible, en el que los cipreses *son* llamas, propósito que se alcanza merced a un proceso —y fijémonos bien, *proceso*, puesto que como señala Ortega la metáfora es a la vez el resultado y su procedimiento— que también debemos esquematizar:

1) mi visión del ciprés —o la ejecución del acto vital mío de ver el ciprés— es, respecto a ese ciprés, sólo una imagen; contemplarlo o recordarlo como objeto supone que lo único que se me da es el propio ciprés como fenómeno —nunca yo mismo—;

2) sin embargo, respecto a mí mismo esa contemplación es un *estado real mío*, y por consiguiente un *sentimiento*;

3) en el momento en que mi propia actividad sea observarme a mí mismo contemplando la imagen del ciprés, me vuelvo de espaldas a la cosa ciprés, que se *des-realiza* «transformándose en actividad mía, en yo»;

4) ahí es donde siento la identidad sentimental de ciprés y llama;

y 5) vivo ejecutivamente y hago *vivencia* mía el ser ciprés-llama, que presencio como una *nueva* estructura sentimental antes inexistente.

En consecuencia, la metáfora —y, hay que reiterarlo, por extensión cualquier objeto estético— en cuanto *proceso* faculta una posibilidad previamente negada en términos generales: la del acceso a la realidad ejecutiva de *una cierta clase de cosas*, puesto que el objeto estético es ya una intimidad en cuanto tal.

Alcanzado este punto estamos, por fin, en condiciones de abordar la conexión existente entre ejecutividad y crítica. Para ello conviene recuperar el cometido que el propio Ortega asigna a esta última, algo que en verdad no sometió a excesiva reconsideración a lo largo de su trayectoria. Interesa recordar a este respecto que el escritor se estrenó precisamente como crítico. Sus primeras publicaciones obedecen a ese impulso; es más, la crítica se constituye en la columna vertebral de todo lo que entrega a la estampa en sus primeros seis o siete años de actividad pública. Pues bien, prácticamente desde el primer momento Ortega deja claras dos cuestiones. Una es su distancia en relación con la crítica al uso, extendiendo descalificaciones no exentas de contundencia tanto a la escuela filológica pidaliana —que posteriormente iría moderando— como a los esquemas críticos que podría repre-

de la metáfora prescinde de la virtualidad del tropo. Al propio autor debió de llamarle la atención treinta y dos años después cuando pronuncia una conferencia en Lisboa, precedente de su libro *Idea del teatro* (1958), y recupera el verso de López Picó para reafirmarse en la vieja teoría, que hace extensiva a la representación escénica. Apunta entonces —es 1946 e Hiroshima está muy próxima en la memoria— que la metáfora es *como una bomba atómica*, precisamente por su capacidad para neutralizar y desmaterializar dos realidades puestas en comunicación. El resultado de la aniquilación de esas dos realidades es, dice con adjetivación algo inquietante, «esa nueva y maravillosa cosa que es la irrealidad» (VII, 460).

sentar un Juan Valera, con quien de todos modos compartía la desafección por el curso del naturalismo o por la efusión e incontención románticas. Marca Ortega asimismo distancias en relación con los Taine, Sainte-Beuve y otros santones de la crítica continental, en particular la francesa.

La otra puntualización consiste en su declarada falta de vocación hacia la crítica valorativa, aquella que se marca como rumbo principal jerarquizar o contribuir a canonizar, bien que sea en el sentido sistémico de la expresión y no al ritmo de meros espasmos impresionistas, un panorama literario dado, casi siempre el contemporáneo e inmediato cultural y lingüísticamente. Esto último, no obstante, demandaría alguna precisión, pues no debe olvidarse que, por ejemplo en sus *Meditaciones del Quijote*, una de las puyas con las que aguija a la crítica de la Restauración es precisamente lo que denomina su «falta de perspectiva», que de Menéndez Pelayo a Valera —y hay en ello algo de injusto— habría legitimado la mediocridad, de suerte que «las motas se hincharon como cerros, y Núñez de Arce pareció un poeta» (I, 339). Como en otros lugares de su obra, Ortega deja en claro aquí que sólo ante la excelencia reconocida quiere vérselas como crítico (lo cual es ya un tácito principio jerárquico-valorativo, por supuesto); así, la *tasación* pierde virtualidad y el ejercicio crítico puede orientarse hacia otros derroteros, incluso, y no existe contradicción en esto, a minorar o cuestionar la bondad insuficientemente cuestionada de alguno de sus posibles objetos de atención (es el caso de Baroja).

El principal de esos derroteros alternativos fue siempre para Ortega el de servir a una «misión de claridad», concretada por él como potenciación y completación de la obra elegida. De aquí el carácter de mediación colaboradora al que nunca renunció su esfuerzo como crítico. Esto es, al menos, lo que el propio autor anuncia (II, 68; por ejemplo). A nosotros nos cumple ahora someterlo a consideración. Y lo primero que debe ser destacado es el hecho de que tal mediación se labra con herramientas muy específicas. De nuevo es en *Meditaciones del Quijote* donde localizamos algunas pistas ineludibles. Entre ellas la descripción de la vida como texto. Y la de la cultura, es decir, la de los productos culturales (artísticos, literarios, científicos...), como *comentarios* suyos, comentarios por fuerza, y a su vez, *textuales*. Al lado de esta afirmación sitúa Ortega el aserto de que «toda labor de cultura es una interpretación [esclarecedora] de la vida» (I, 357). Debe entenderse, por tanto, que en su criterio todo texto cultural se dirige a la comprensión de la vida y que todo metatexto —la crítica lo es— tiene dos misiones: 1) comprender su objeto y 2) dirigirse en última instancia, de nuevo, a la vida, que en *Meditaciones* se presenta ya como una *trama contextual de circunstancias*.

Así pues, la mediación de carácter didáctico que se exige a la crítica es natural y radicalmente hermenéutica, con espíritu contextualizador, nunca inmanentista ni impersonal (de ahí sus ataques a todas las variantes de la crítica cientifista finisecular), nunca objetalista ni *textocentrista* sino incluso *textifuga*, si se me permite la expresión. A esta luz se comprenderá que ni siquiera los meritorios esfuerzos de la escuela filológica española, que no

renunció nunca a establecer puentes entre la literatura y la historia, sedujesen suficientemente a nuestro pensador; quien acaso los hallase huérfanos de indagación en aquello que ya daba en considerar *vida*.

Ustedes se preguntarán ahora en qué medida las alforjas del «Ensayo», curioseadas en la primera parte de esta exposición, eran precisas para el viaje que ahora culmina. Pues bien, dejando al margen la coincidencia cronológica, creo que la función de la crítica tal y como la define Ortega en *Meditaciones del Quijote* es consecuencia inmediata de lo perfilado desde un punto de vista teórico en el «Ensayo». ¿En qué modo? La respuesta a esta pregunta gana luminosidad si la hacemos pasar a través de un trabajo de 1946, «La reviviscencia de los cuadros» (VIII, 489-506), donde el autor sintetiza ideas que ya venía proyectando en su obra crítica casi desde el comienzo de su actividad. Falsearíamos la realidad si ocultásemos que a estas alturas Ortega ha potenciado su historicismo, sólo latente en ensayos publicados antes de 1927. En cualquier caso, en el lugar citado, posteriormente integrado en su *Velázquez*, sin referirse estrictamente a la lectura crítica del arte sino en general a toda experiencia de recepción estética, defiende Ortega que el único modo de recuperar la energía de la pieza artística, la única forma de que esta verdaderamente *nos sea*, consiste en revivir su proceso creativo viéndola en su *statu nascendi*, aquel en el que el pintor o el poeta mueve su mano impulsado por un sistema conceptual, sensorial y estilístico personalísimo (506). Hay que volver a ese instante, hay que regresar al nacimiento de la obra. Esto proclama.

Tal regreso, a resultados de lo visto en el «Ensayo de estética a manera de prólogo», presupone fundamentalmente estos cuatro logros: a) el acceso a una realidad ejecutiva, a una intimidad, que es la del objeto estético en cuanto siendo, b) habida cuenta de la identidad genofuncional entre objeto estético y metáfora, la desrealización de la obra o texto (un desgajarse del referente), que se hace *actividad del lector*, incorporándose así en su yo, c) hacer vivencia propia el texto o la obra, lo cual es tanto como vivirlos ejecutivamente, y d) cada acto de lectura de un poema, cada contemplación de un cuadro, representa una *nueva* estructura sentimental antes inexistente.

Todo conocedor del curso de la estética fenomenológica, cualquier lector de los estudios ontoepistemológicos de Roman Ingarden, Martin Heidegger o Nicolai Hartmann, tiene al alcance de su mano el establecimiento, ahora inabordable por motivos obvios, de interesantes puntos de contacto con las cuatro claves orteguianas que acabamos de alcanzar. Pero, con todo, hay un par de elementos centrales en Ortega que no tenemos derecho a marginar o a obliterar sólo porque resulten incómodos al rumbo de nuestra argumentación (e incluso notablemente *démodés*).

En primer lugar, todo el proceso que se acaba de describir tiene como referente último el acto de creación, que se trataría de *re-vivir*, de modo que el ejercicio de *concretación* del que hablan Ingarden y la estética de la recepción de la Escuela de Constanza nace condicionado, sin plena libertad, por cuanto al final debería remitir al marco restrictivo de la intención au-

torial. En segundo lugar, centrándonos ya en la crítica, Ortega otorga la capacidad óptima de *reviviscencia* sólo a ciertos lectores escogidos —entre ellos él mismo—, que serían los legitimados para orientar las lecturas del común de los usuarios de la literatura —¿el hombre-masa sin criterio?— en busca de aquella esfera autorial mencionada. Si nos fijamos bien, existen algunos puntos de contacto entre la posición orteguiana y la que Gadamer (1960 trad. 1991⁴: 219-222), con referencia a Schleiermacher⁷, denominó una «hermenéutica de la reconstrucción», que en nuestro siglo sigue contando con defensores⁸. Esto, parece obvio, acaba siendo enormemente constrictivo para la libertad crítica y aun para el albedrío lector, originando lo que Martínez Bonati (1984) denomina *lecturas normativas*, dependencia que nuestra sensibilidad contemporánea digiere con dificultad, como Rodríguez Rial (1983: 40) subrayó ya en su momento llamando la atención sobre lo paradójico de estas propuestas orteguianas por su cuestionamiento de importantes bases fenomenológicas.

Al margen de ello, y ya para terminar, quisiera dejar apuntado que de todas formas, a pesar del designio-programa expresado por Ortega, el desarrollo de su método crítico no se corresponde exactamente con lo que sería esperable. Y es que su reviviscencia crítica resulta siempre subsidiaria de lo que él mismo apeló como la selección de *un escorzo*. El escorzo era para Ortega el flanco o perspectiva singular que permitía descubrir en toda su profundidad la verdad del objeto estético contemplado; por eso lo llama «órgano de la profundidad visual», caso límite en el cual «la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual» (I, 337). El escorzo, digámoslo con palabras del fenomenólogo letón Nicolai Hartmann, compañero suyo en Marburgo, era lo que mejor podía garantizar la captación en plenitud del *hecho de aparecer* en que consiste toda obra de arte. Pero lo más relevante es que ese escorzo corresponde a una selección de la estricta competencia del crítico, de Ortega en nuestro caso, quien estudiando a Goya, a Góngora o a Baroja llevó a sus últimas consecuencias, incluso con inflexibilidad, este método, convencido de que cada cosa, sea material o espiritual

«... tiene un lado débil, y sólo uno, por el cual puede ser aprehendida intelectualmente y reducida a la domesticidad científica. Dar con ese secreto es la verdadera ciencia, aunque los gestos y la forma en que se descubra parezcan frívolos y ligeros» (I, 242).

Con estas premisas puede calibrarse mejor la afirmación de que en el pensador madrileño se da una cierta evasión de la crítica⁹. Ortega se va casi siempre a la hermenéutica, escogiendo a menudo como fulcro la interpreta-

⁷ Con quien Lafuente Ferrari (1970: 62) establece también algunos paralelismos.

⁸ Algunos tan importantes como el norteamericano Eric D. Hirsch, para quien el significado de un texto vendría a identificarse con la intencionalidad de su autor.

⁹ Entiendo que el juicio es extensible a aquellos de sus discípulos directos e indirectos que sintieron la llamada de la literatura, entre ellos, por ejemplo, María Zambrano, y en cierto modo también Rafael Dieste y otros compañeros del grupo de *Hora de España* (Casas, 1997: 657-659).

ción de la vida española, y, desde luego, la de sí mismo. Pues el Ortega crítico, el Ortega hermeneuta, nunca deja de tenerse presente como texto. No al modo impresionista que pudo representar el Anatole France que con algo de cinismo decía aquello de «¡Señores, hablaré de mí mismo a propósito de Racine!». En un sentido notablemente más profundo, pues en su caso no hay simple exhibición sino deseo vehemente de autoconocimiento de sí y de su circunstancia española, acaso invirtiendo aquella máxima gadameriana según la cual todo comprender es un comprenderse. Ello explica que ya en «Crítica bárbara», artículo publicado en *El Imparcial* en el verano de 1906, dejase escrito que «lo que me interesa de un libro es lo que de él pueda pasar a mí, tornarse sangre y carne mías» (I, 45).

Referencias bibliográficas

- Areán, Carlos, «Ortega y el arte», *Cuadernos Hispanoamericanos*, (1984), 403-405, 217-257.
- Ayala, Francisco, «Ortega y Gasset, crítico literario», *Revista de Occidente*, (1974), 170, 214-235.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando, «Fenomenología y enunciación lírica: Ortega, Ferraté, Gil de Biedma», *Tropelías*, (1994-95), 5-6, 67-82.
- Camón Aznar, José, «Ortega ante el arte», *Revista de Filosofía*, (1957), 60-61, 109-123.
- Cano, José Luis, «Ortega y la poesía», *Cuadernos Hispanoamericanos*, (1984), 403-405, 329-339.
- Casas, Arturo, «El Goya de Ortega y Gasset como desembocadura de una estética hermenéutica», en *Investigaciones Semióticas VII. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Zaragoza, 4-9 de noviembre, 1996*, (1996). En prensa.
- *La teoría estética y literaria de Rafael Dieste*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1997. Edición en microficha.
- Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.
- «De la crisis de la razón a la razón histórica», en Mercedes Samaniego Boneu y Valentín del Arco López (eds.), *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Salamanca, Universidad de Salamanca y Ediciones Narcea, Vol. I, 1990, pp. 307-343.
- Chust Jaurrieta, Carmen, «La metáfora en Ortega y Gasset», *Boletín de la Real Academia Española*, XLIII, (1963), 57-149.
- Ferraté, Juan, *Dinámica de la poesía. Ensayos de explicación, 1952-1966*, Barcelona, Seix Barral, 1968. Se cita por la 2ª ed., de 1982.
- Fox, E. Inman, «Ortega como crítico: Literatura y la crisis de la cultura», en *Ortega y Gasset Centennial. Centenario de Ortega y Gasset*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985, pp. 139-148.

- Fox, E. Inman, «Introducción biográfica y crítica». A José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*. Antología y edición de E. I. Fox, Madrid, Castalia, 1987, pp. 7-40.
- «Ortega y la cultura española (1910-1914): vieja y nueva manera de mirar las cosas», en Mercedes Samaniego Boneu y Valentín del Arco López (eds.), *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Salamanca, Universidad de Salamanca y Ediciones Narcea, Vol. I, 1990, pp. 449-464.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr, 1960. Se cita por la traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, realizada sobre la 4ª ed. alemana (1975), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1991, 4ª ed.
- Gullón, Ricardo, «Ortega, crítico literario», *Sur*, (1956), 241.
- Lafuente Ferrari, Enrique, *Ortega y las artes visuales*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- Lázaro Carreter, Fernando, «Ortega y la metáfora». *Cuenta y Razón*, 11, (1983), 69-82. Se cita por el volumen *De poética y poéticas*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 112-128.
- Livingstone, Leon, «Ortega y Gasset's Philosophy of Art», *PMLA*, LXVII, (1952), 609-654.
- López Morillas, Juan, «Ortega y Gasset y la crítica literaria», *Intelectuales y espirituales*, Madrid, Revista de Occidente, (1961), 133-148.
- Maillard, Chantal, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Mainer, José-Carlos, «Ortega: primeras armas (1902-1914)», en José Luis García Delgado (ed.), *La España de la Restauración. Política, economía, legislación y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 437-468.
- Marías, Julián, *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971. Se cita por la 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Martínez Bonati, Félix, «Fenomenología y crítica (Notas para una discusión)», *Dispositio*, IX, (1984), 24-26, 91-107.
- Molinuevo, José Luis, «Estudio introductorio». A José Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, antología de J. L. Molinuevo, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 9-63.
- Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.
- «El 'Ensayo de estética a manera de prólogo' (1914)», en Manuel Durán (ed.), *Ortega, hoy. Estudio, ensayos, y bibliografía sobre la vida y la obra de José Ortega y Gasset*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, pp. 69-84.
- Orringer, Nelson, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- Pozuelo Yvancos, José María, «Bajtín, Ortega y la renovación del lenguaje narrativo», en T. Albaladejo, F. J. Blasco y R. de la Fuente (eds.), *Las vanguardias. Renovación de los lenguajes poéticos (2)*, Madrid y Gijón, Júcar, 1992, pp. 61-87.

- Ricoeur, Paul, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *Revue Philosophique de Louvain*, (1972), 70, 93-112.
- Rodríguez Rial, Nel, «Orixe do Ortega teórico e crítico da arte», *Ágora. Papeles de Filosofía*, 3, (1983), 31-47.
- Roggiano, Alfredo, «Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset», *La Torre*, 15-16, (1956), 337-359.
- San Martín, Javier, «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», *Revista de Occidente*, 132, (1992), 107-127.
- Senabre, Ricardo, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1964.
- «Ortega y Gasset y la generación del 27», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 514-515, (1993), 197-207.
- Siles, Jaime, «Ortega y la Filología», *Ínsula*, 440-441, (1983), 5-6.
- Silver, Philip, «La estética de Ortega», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXII, 2, (1973), 291-309.
- *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978.
- Villar Dégano, Juan F., «Algunas notas sobre Ortega y Gasset como crítico de arte», *Letras de Deusto*, 26, (1983), 133-156.
- Zuleta, Emilia de, *Historia de la crítica española contemporánea*, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1974.



EL TEXTO: ENTRE LA ESCRITURA Y LA VIDA

Tomás Domingo Moratalla
Madrid

Lo que pretendo en estas páginas es presentar un concepto de «texto» que sea capaz de hacer justicia a la experiencia que todos tenemos de la lectura y de la literatura misma, pues la suerte que corre la comprensión de la literatura es pareja de la noción de «texto». Lo he llevado a cabo sirviéndome de los recursos que ofrece la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. Intentaré también poner de relieve la productividad del concepto de «texto» para las ciencias humanas y cómo éste puede llegar a presentarse como categoría propia de una antropología filosófica. Y por último, marcaré el «tono» fenomenológico de esta empresa¹.

A su vez, el análisis y productividad de la noción de «texto» puede ser una buena introducción al pensamiento hermenéutico de Ricoeur, el cual, desde la concepción del texto como algo esencialmente volcado a la vida, va a elaborar una hermenéutica atenta a la riqueza de la experiencia².

1. Aproximación a la noción de texto

El concepto de «texto» es uno de los conceptos tópicos de muchas filosofías que han nacido de la Hermenéutica, contra la Hermenéutica o definidas como Hermenéutica. Su uso se ha convertido en abuso, y su utilización poco matizada le ha llevado a convertirse en un concepto-comodín con el que nada, o casi nada, se dice. Por eso es conveniente recuperar toda su hondura y su fuerza, y para ello pienso que es adecuado y oportuno un planteamiento como el que aquí defendemos.

¹ Por otra parte, no hay que olvidar que una fenomenología de la literatura desde Ricoeur comenzaría necesariamente por el análisis del texto. Dice Ricoeur: «La primera tarea de una aproximación fenomenológica al problema de la literatura sería definir los límites de la idea de texto», en «Phenomenology and Theory of Literature: An Interview with Paul Ricoeur», en M. J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, New York, Harvester Wheatsheaf, p. 441.

² Las relaciones difíciles entre obras poéticas (textos en general) y la propia vida en su dimensión ética, así como las relaciones entre las categorías de una y de otra, han sido objeto de minucioso estudio en mi trabajo *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Comillas, 1996.

1.1. Pluralidad de aproximaciones al texto

Antes de entrar en el concepto de texto ricoeuriano y en las implicaciones que éste posee, conviene detenerse en las diferentes maneras de abordar un texto, es decir, interpretarlo, pues los métodos de interpretación de un texto son índice de las concepciones del texto que se manejan. Podemos decir aquello de «dime cómo interpretas (o como tratas) un texto, y te diré qué concepto de texto tienes».

Sin ánimo de ser exhaustivos sobre los diferentes métodos y concepciones podemos abrir el panorama mediante el conocido esquema de la comunicación de Jakobson. En toda comunicación hay un *emisor-escritor*, un *receptor-lector*, un *contexto* (de producción, transmisión o recepción), y un *código* —por señalar algunos de los elementos más importantes. Cada acercamiento al texto, y por consiguiente cada teoría del texto, va a destacar uno de estos elementos de la comunicación. Si ponemos de relieve al emisor-escritor estamos, por ejemplo, ante una teoría psicoanalítica de la literatura o psicologista-romántica (como era también la hermenéutica de Dilthey); si nos fijamos en el receptor-lector, nos hallamos ante una teoría del texto como la teoría de la recepción de Jauss o Iser; si damos prioridad al contexto, estamos en una posición más bien marxista o historicista; si nos fijamos en el código del mensaje estamos en una teoría estructuralista, etc.

Es sólo un esquema, pues hay muchas escuelas de difícil encuadre. Sólo pretendo señalar la pluralidad de modos de acercamiento. Todos son necesarios y tienen una perspectiva sobre el texto adecuada y pertinente en la media en que lo que hacen es dar prioridad a un elemento de la comunicación sobre otro, es decir, mirar al texto desde un determinado ángulo. Lo problemático aparece cuando estas perspectivas sobre el fenómeno literario se quieren presentar como únicas o excluyentes, lo que sucede con frecuencia.

Lo propio de la aproximación hermenéutica al texto, y su interpretación, es el paso del conflicto metodológico de estas diferentes escuelas a su convergencia. Una hermenéutica como la de Ricoeur integra las diferentes perspectivas metodológicas sin anularlas, y sin caer en el eclecticismo³.

³ Las obras recientes de Ricoeur, sobre todo *La métaphore vive* y *Temps et récit*, tienen mucho que aportar a la teoría de la literatura. La teoría de la literatura tiene como tarea más urgente la elaboración de una teoría cohesiva de la literatura, un «organon» de métodos que pudiera dar cuenta de problemas tan fundamentales y tan distintos como los de la naturaleza del proceso creativo, el modo de existencia de una obra de literatura, la clasificación de las obras, etc. Ricoeur ofrece una aproximación fenomenológica a la teoría de la literatura mediante la cual supera las particularidades y exclusiones de las aproximaciones sólo externas (objetividad sin sujeto) y de las sólo internas (subjektividad sin objeto).

1.2. La concepción hermenéutica del texto: Paul Ricoeur

La hermenéutica del texto de Ricoeur no es una cuestión más que pueda tratarse en su extensa obra. No es prescindible. El propio Ricoeur cifra su contribución a la tradición de la fenomenología hermenéutica (Husserl, Heidegger, Gadamer) en el desarrollo de una hermenéutica textual. Es decir, más allá de las aportaciones pertinentes para una fenomenología de la literatura, muestra algunas de las insuficiencias de la corriente hermenéutica que él intentará corregir mediante una hermenéutica del texto⁴. Fiel a esta pretensión, elaborará el problema hermenéutico de una manera que sea significativa para el diálogo entre hermenéutica y otras disciplinas pretendidamente más científicas, como por ejemplo la semiótica, y así también superar la oposición entre *distanciación* y *pertenencia* en que han quedado presos tanto Heidegger como Gadamer. Esta oposición se expresa perfectamente en el título de la obra fundamental de Gadamer —*Verdad Y método*—, cuyo contenido es realmente más disyuntivo que conjuntivo: o bien practicamos una actitud metodológica, ganamos distancia y perdemos densidad ontológica, o bien practicamos la actitud de «verdad», y entonces renunciamos a la pretensión de objetividad de las ciencias humanas⁵. Su intento, pues, es superar esta alternativa. Para él, y es una de las cosas fundamentales que quiero señalar, *la problemática del texto escapa a la alternativa entre «distanciación» y «participación»*⁶.

El texto es mucho más que un caso particular de comunicación interhumana. Es el paradigma de la distanciación en la comunicación, pues es una comunicación «en» y «por» la «distancia». Así el «texto», paradigma de la distanciación en la comunicación, revela un carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: la historicidad es comunicación *en y por* la distancia⁷.

Pero vayamos paso a paso. ¿Cuáles son los rasgos del «texto»? El texto es un escrito; pero, y esto es muy importante, para Ricoeur la cuestión de la escritura no es la única cuestión del texto —se aleja así de las tesis que lo podrían aproximar a planteamientos como el de Derrida. No se pueden identificar texto y escritura. No es la escritura como tal la que suscita un problema hermenéutico, sino sólo en su dialéctica con la palabra viva ya que tanto una

⁴ Para una comparación entre la hermenéutica de Ricoeur y de Gadamer Cfr. A. Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1991. Si se quiere establecer una comparación más estrecha sobre la forma en que ambos pensadores se acercan a la poesía y a la literatura en general sirve como contrapunto de la presentación que hacemos aquí de Ricoeur el trabajo también de A. Domingo Moratalla, «Ontología hermenéutica y reflexión filológica: el acceso a la filosofía de H.-G. Gadamer», *Pensamiento*, Vol. 47, n° 186, pp. 195-217.

⁵ Cfr. P. Ricoeur, «La fonction herméneutique de la distanciation», en P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 101.

⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

como otra son concreciones del *discurso*. Por todo ello la *teoría del texto* que Ricoeur nos ofrece es ante todo una *teoría del discurso*. Y precisamente hablar de hermenéutica significa romper el juego de la intertextualidad y la posibilidad de «volver a la vida» desde el universo de los signos. Así dice:

«Lo que denomino aproximación hermenéutica (o simplemente teoría de la interpretación) es, justamente, el rechazo de esta hipótesis «literaria» del texto»⁸.

Si el texto es efectución del discurso, habrá que comenzar, pues, por la *teoría del discurso*. Ésta ha de englobar los dos tipos de discurso, el escrito y el oral. En el discurso, tanto en uno como en otro, *alguien dice algo* a alguien a propósito de algo en función de reglas comunes; hay un locutor, un interlocutor, un tema común, un referente y diferentes códigos. Estos son los elementos dispersos que se reúnen en el acto complejo que es el acto de decir⁹. Pero estas características generales del discurso se concretan de diferente forma en el discurso oral y en el escrito, y de hecho hay algunos rasgos susceptibles de ser alterados por el paso a la escritura que podrían hacernos pensar en la distancia entre ambos más que en su proximidad.

¿Cuáles son los rasgos de la palabra viva capaces de alterarse por el paso a la escritura? Son los que conciernen evidentemente a la relación del sujeto con su discurso y con su interlocutor. Pero la diferencia de realización del discurso concierne también a lo que considera Ricoeur el núcleo del discurso, el «decir algo sobre algo». Pasamos a considerarlos.

El primer rasgo capaz de alteración es el que atañe a la relación del sujeto a su discurso y locutor mediante la *voz* —el fenómeno de la voz que tanta admiración despertó en Humboldt. El segundo rasgo expuesto a ser alterado por su paso por la escritura concierne al modo de realización de la interlocución. La interlocución cuando se trata de la palabra viva está asegurada por la co-presencia de los sujetos hablantes; cuando el discurso se hace voz, se hace también cara a cara. La reciprocidad del intercambio es un componente del sentido del discurso. Y, en tercer lugar, en la palabra viva el núcleo del discurso presenta una constitución específica. En el «decir algo» «sobre algo» aparecen formas claras de mostración. La referencia es, o puede ser, sencillamente ostensiva; este carácter ostensivo nace del intercambio de «voces», del «compartir la voces».

¿Qué sucede con la escritura? ¿Y si la escritura fuera una invención perversa? La escritura plantea un problema cuando no se limita a ser fijación de lo oral previo, sino que es escritura viva, directa. Ricoeur emprende una defensa de la escritura. Toda defensa de la escritura debe «salvar» el rodeo

⁸ P. Ricoeur, «Nommer Dieu», *Études théologiques et religieuses*, Vol. 52, n° 4, 1977, pp. 489-508. Traducción castellana en P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Docencia/Almagesto, 1990, p. 102. No se puede pensar que se conoce mejor un texto cuando se conoce otro texto del cual procede. Conocer un texto no es sólo remitir a otro texto, pues no interesa el texto sólo por sí mismo sino por lo que opera, por su acción, por su efecto.

⁹ P. Ricoeur, «Eloge de la lecture et de l'écriture», *Études théologiques et religieuses*, Vol. 64, n° 3, 1989, p. 395.

por la exterioridad, y no sólo salvarla sino elaborar su apología. Pero quizás haya que sospechar que la escritura no es mera copia de lo ya dicho, y suponga «un aumento de sentido»; un aumento del poder de decir, y no una pérdida.

Con el paso de la palabra viva a la escritura se pone de relieve un rasgo sólo presente incoactivamente en la forma oral del discurso: la autonomía del sentido. La *autonomía semántica del texto* ganada con la escritura conlleva un triple alejamiento, una triple distanciación. En primer lugar, supone una distanciación con el locutor; lo que el texto dice («ahora») ya no coincide con lo que el autor quiso decir («entonces»). En segundo lugar, distanciación con el interlocutor inmediato; el texto se abre y presenta a cualquiera que simplemente sepa leer. Y en tercer lugar, con respecto a la situación común de los interlocutores; la referencia del discurso desborda la situación común (ya no estamos ante un *Umwelt* ostensivo, sino un *Welt* presentado).

La escritura, no obstante, es el destino ineluctable del discurso. Desde que alguien habla, el *sentido* de lo que dice comienza a escapar del *acontecimiento* fugitivo del habla, del acto mismo de decir. Esta exterioridad virtual de lo dicho en el decir anuncia la recolección de lo dicho en lo escrito. Además la escritura, debido al carácter autónomo del texto, permite una codificación, una textura, que hace que lo dicho como texto se convierta en *obra*. De esta manera pueden integrarse en la teoría del texto categorías «prácticas»; el texto es escrito y producido. La autonomía del texto también implica, y permite, el fenómeno de la intertextualidad: un texto refiere a otros textos, y se hace así posible llegar a considerar la intertextualidad como el fenómeno fundamental.

Al afirmar de esta manera la continuidad de lo oral y lo escrito, Ricoeur señala que la escritura no es, de ningún modo, un deterioro; la exteriorización del discurso no es una alienación, una pérdida (como pudieran pensar y argumentar bellamente Platón, y luego Rousseau). Es, en cierto modo, «el cumplimiento mismo del discurso», el discurso realizado¹⁰.

Quizás el texto queda huérfano al desprenderse de su autor (en resonancia platónica), pero quien apadrina el discurso es el lector, que se coloca en el puesto del interlocutor en el discurso oral. Esta implicación de la lectura en el cumplimiento del sentido del texto es la verdadera respuesta a Platón, y a toda crítica de la escritura¹¹. Gracias también a la lectura, la escritura no pone fin al reino de la palabra viva, de la voz. Continúa una conversación, aunque diferente; pues, y queda muy claro en la hermenéutica de Ricoeur, la relación entre escribir-leer no es un caso particular de la relación hablar-responder¹²; no es una relación de interlocución, de diálogo. En el acto de

¹⁰ *Ibid.*, p. 402. Aquí sería pertinente la puesta en resonancia con un oportuno texto de Ortega que concentra toda su hermenéutica del texto. Me estoy refiriendo al «Comentario al *Banquete* de Platón» (O. C., IX, pp. 751-784).

¹¹ P. Ricoeur, «Eloge...», p. 403.

¹² P. Ricoeur, «Qu'est-ce qu'est un texte? Expliquer et comprendre», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 139.

leer el autor está ausente de la lectura y en el acto de escribir es el lector el ausente. Pero esta ausencia no tiene la última palabra. No es la añoranza de la subjetividad perdida lo que sentimos, sino el placer estético, y ontológico, del descubrimiento de un mundo.

Cuando el texto ocupa el lugar de la conversación, pasa algo importante, ¿qué es esto que pasa? En el habla los locutores están presentes en las circunstancias de diálogo, el discurso *en y por* ellos está anclado; cuando el texto ocupa el lugar de la palabra, el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra *interceptado* (no suprimido). No es que el texto no tenga referencia, la tiene, y es tarea de la lectura, en cuanto interpretación, cumplirla. En un texto las palabras dejan de borrarse ante las cosas, las palabras escritas se convierten en cosas para sí mismas. Es ocultado el mundo circunstancial por el mundo de los textos. Es un mundo imaginario, un mundo *presentificado* por el escrito, aunque no *presentado* por la palabra. La lectura, esa recuperación del texto escrito como voz, es la que permite y posibilita la salida del texto al mundo, a la acción, y, en definitiva, a la vida misma¹³.

2. Productividad de la noción de texto para las ciencias humanas

La noción de texto de Ricoeur presenta implicaciones más allá del ámbito de la teoría de la literatura. Esta productividad es uno de los rasgos destacados de su hermenéutica. Las ciencias humanas van a ser hermenéuticas en la medida en que su *objeto* de conocimiento (el hombre, la acción, la historia, etc.) ofrezca algunos rasgos constitutivos próximos a los que presenta el texto en cuanto texto y, en segundo lugar, en la medida en que su *método* de estudio despliegue procedimientos parecidos a los de la interpretación de textos¹⁴.

Ricoeur acomete la tarea de superar la distinción bastante repetida que enfrenta a las ciencias humanas con las ciencias de la naturaleza. Parece, con esta dicotomía, que nos tenemos que quedar o bien con la explicación de las ciencias de la naturaleza o bien con la comprensión del historiador, por ejemplo. La teoría del texto que antes esbozábamos, junto con sus ampliaciones a la teoría de la acción y de la historia, permite una renovación de las dos nociones en disputa: «explicación» y «comprensión».

Esta distinción y enfrentamiento ya nos la encontramos en la hermenéu-

¹³ Desde un talante hermenéutico de profunda sabiduría pueden leerse sobre este mismo tema de la relación entre el texto y la vida las aportaciones de Emilio Lledó, en concreto sus libros *El silencio de la escritura* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991) y *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica, 1992).

¹⁴ P. Ricoeur, «Le modèle du texte: l'action humaine considérée comme un texte», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 183.

tica de Dilthey¹⁵, al que Ricoeur responde con una más completa teoría de la interpretación basada en una teoría muy perfilada del texto. Repitiendo la misma dicotomía en el caso de los textos podríamos decir que ante su cuasi-mundo son viables dos posibilidades: quedarnos en la suspensión del mundo y del autor, y así nos reducimos al estudio de las relaciones internas, a la estructura, o «conducimos» el texto a la comunicación viva. Estas dos posibilidades pertenecen a la lectura, y la lectura es, en definitiva, la dialéctica de estas dos actitudes.

Nos podemos quedar en el texto, en su inmanencia, y adoptar ante el texto una actitud explicativa. Así lo hace, por ejemplo, el estructuralismo, el cual estudia el texto desde las unidades menores de la lengua —fonemas—, buscando unidades opositivas y estructuras; el modelo que se aplica al texto es el de la fonología. Sólo nos fijamos en la forma, en el juego de relaciones. El significado lo ofrece la disposición, la estructura. Con esta actitud estamos sólo explicando pero, y esto interesa que quede muy claro, no con el «modelo explicativo» de las ciencias naturales, no transponiendo métodos, sino utilizando un modelo lingüístico. Explicamos sí, pero no desde las ciencias naturales, sino desde las ciencias del lenguaje.

Por otro lado, y como segunda posibilidad, podemos cumplir el texto en palabra actual, no únicamente quedarnos en la explicación estructuralista. La visión explicativa no sería posible sino apareciera el texto, en cuanto escritura, esperando y llamando a una lectura. Para Ricoeur el paso por el análisis estructural no aleja el preguntar radical, sino que lo profundiza. Es necesario este tipo de análisis para dar el paso de una interpretación ingenua a una interpretación crítica, y así pasar de una interpretación superficial a otra profunda. La articulación entre el análisis estructural (que se queda en el sólo texto como escritura) y la hermenéutica (que entiende el texto como comunicación viva) constituye lo que llama Ricoeur *arco hermenéutico* (circularidad hermenéutica entre explicación y comprensión). La apropiación del texto, la aplicación a la propia vida y situación no deja de ser importante (como para Gadamer), pero tras el paso por el nivel analítico-explicativo¹⁶.

En el ámbito de la interpretación de textos queda superada la oposición entre explicación y comprensión, pero ¿qué sucede con las ciencias humanas? ¿ayuda el concepto de texto a transformar el objeto de estas ciencias? ¿supone

¹⁵ Para él los dos tipos de ciencia, las dos formas de acercamiento, suponían, una división entre la región de la naturaleza (objetos de observación científica y sometidos a matematización) y la región del espíritu (individualidades psíquicas). Dilthey pretendía para las ciencias del espíritu un rango de cientificidad y objetividad semejante al de las ciencias de la naturaleza, de ahí que la hermenéutica de Dilthey se encuentre, en cierta manera, desgarrada entre la objetividad de las obras, de las producciones del espíritu y una empatía de la experiencia del otro.

¹⁶ Si bien es cierto que un estudio completamente objetivo mata el texto —es como si se trabajara sobre un cadáver—, inversamente, la lectura que fuera completamente ingenua y no hubiera pasado a través de todas las mediaciones de una aproximación objetiva y estructural, sería sólo la proyección de la subjetividad del lector sobre el texto.

su consideración un cambio en cuanto al método? ¿es productivo lo textual aplicado a las ciencias humanas? Sí lo es, en cuanto al objeto y también en cuanto al método.

2.1. *Productividad en cuanto al objeto: la acción humana «como si» fuera un texto*

El objeto último de las ciencias humanas es la acción. Lo que está en juego es determinar hasta qué punto la noción de texto es un paradigma apropiado para el objeto de las ciencias humanas, es decir para interpretar la acción.

Para la hermenéutica de Ricoeur la acción humana es un cuasi-texto. Posee rasgos que la aproximan al texto, tal y como lo hemos descrito. Así, lo mismo que el texto queda fijado con la escritura y adquiere autonomía, la acción también queda «fijada». La acción significativa (objeto de las ciencias humanas) pasa a ser objeto de ciencia sólo si logra cierta objetivación, semejante a la *fijación del discurso por la escritura*¹⁷. Esta objetivación es posible gracias a algunos rasgos internos de la acción. Gusta hablar Ricoeur de *estructura noemática de la acción*, la cual puede ser interpretada y pasar a formar parte de un proceso de interpretación¹⁸.

Al objetivarse una acción sucede que la propia acción gana en autonomía, es decir, se desvincula en cierto modo de su autor. Lo mismo que el texto se separa de su autor así una acción se separa de su agente y desarrolla sus propias consecuencias; de ahí que se hable de «consecuencias no queridas». El carácter autónomo de la acción constituye la dimensión social de la acción. La acción de un agente se inscribe en un contexto social del que pasa a formar parte. Y de igual manera que hay una distancia entre la significación verbal del texto y la intención del autor, hay también una distancia entre el agente y su acción¹⁹. Esta distancia hace de la «atribución de responsabilidad» un problema específico. El autor está presente en su texto de una forma análoga a como lo está el agente en su acción.

Además, si la escritura es una traza, una huella dejada en el curso del tiempo, las acciones humanas también dejan una *traza*; la acción humana es un documento que nos informa de las capacidades y posibilidades de un

¹⁷ P. Ricoeur, «Le modèle du texte...», p. 191.

¹⁸ La interpretación no opera ni sobre algo externo, un producto objetivo enfrentado a mí, ni sobre algo interno, una subjetividad casi incommunicable. La interpretación fenomenológicamente entendida trabaja sobre «mediaciones», sobre sentidos objetivos (noémas). Esta es una de las contribuciones fundamentales de la fenomenología en el planteamiento de Ricoeur. Así dice: «la fenomenología aquí es muy esclarecedora, porque muestra que todos los modos de relación que uno puede tener con otro —y, después de todo, la escritura es una relación comunicativa— pasan a través de la mediación» en «Phenomenology and Theory of Literature: An Interview with Paul Ricoeur», en M. J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, New York, Harvester Wheatsheaf, p. 444.

¹⁹ P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981. Cfr. en especial el capítulo V: «Fenomenología y análisis lingüístico», pp. 133-154.

agente, es decir, un dossier del hacer humano; de ahí la pertinencia del concepto de «reputación».

Por otro lado, una acción significativa sobrepasa la situación inicial de la propia actuación. Es un rasgo parecido a la manera como el discurso rompe los vínculos con la referencia ostensiva apelando, como hemos dicho, a un «mundo» en el sentido de un mundo humano de existencia posible. A las referencias no ostensivas del texto correspondería en el campo de la acción algo parecido al concepto de «institución», en sentido amplio: acciones repetidas y vinculadas entre sí, algunas de las cuales puede ser re-efectuadas en nuevos contextos sociales. Pero al igual que el texto queda abierto, sometido a una pluralidad de lecturas, también la acción humana puede considerarse una «obra abierta».

No intenta Ricoeur, y tampoco yo pretendería presentarlo así, establecer un paralelismo absoluto entre texto y acción, sino únicamente mostrar la gran convergencia existente entre la teoría del texto y la teoría de la acción. Ricoeur defiende que esta relación es una cuestión problemática al mismo tiempo que productiva para una antropología filosófica. La noción de texto es un buen paradigma para la acción humana y, además, la acción es un buen referente para toda una categoría de textos, lo cual parece reforzar la relación²⁰. Así dice Ricoeur:

«La transferencia del texto a la acción (...) no es una analogía arriesgada, en la medida en que se pueda mostrar que al menos una región del discurso se dirige a la acción, se refiere a ella, la redescubre y la rehace»²¹.

2.2. Productividad en cuanto al método: explicación y comprensión «como si» fuera un texto

Pero no sólo es el «objeto de estudio» el que permite el acercamiento entre la teoría del texto y las ciencias humanas, también el método. Para Ricoeur la metodología de la interpretación de los textos es un paradigma válido para la interpretación en el ámbito de las ciencias humanas.

El paradigma del texto abre una nueva forma de considerar la cuestión de la relación entre «explicar» y «comprender» en las ciencias humanas. El modelo del texto permite desarrollar una dialéctica peculiar entre explicar y comprender. La tarea que se propone es mostrar hasta qué punto el paradigma de la escritura-lectura brinda una solución a la paradoja metodológica de las ciencias humanas (o explicar o comprender).

La hermenéutica de Ricoeur es particularmente crítica con la hermenéutica romántica porque pretendía establecer la situación de diálogo como

²⁰ P. Ricoeur, «Le modèle du texte...», p. 194.

²¹ P. Ricoeur, «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de la histoire», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, pp. 175-176.

modelo de operación hermenéutica aplicable al texto. La relación dialogal no nos da el paradigma de la relación de lectura del texto; por tanto hay que reconstruir esta última como un paradigma originario. Este paradigma saldrá de los rasgos del estatuto mismo del texto. Esos rasgos constituyen la objetividad del texto. De esta objetividad procede la posibilidad de explicar, una explicación en la esfera de los signos, no de la naturaleza.

Por otra parte, comprender un texto ya no puede ser encontrarse con su autor. La comprensión del texto no es volver al autor que lo ha producido mediante la objetivación de la significación del texto. La pregunta «¿qué quiere decir un texto?» ya no es la pregunta «¿qué quiere decir en el texto el autor que lo ha escrito?». La significación se construye, se conjetura; el texto presenta un relieve y la reconstrucción del todo del texto presenta un aspecto perspectivista. Y lo mismo sucede con la acción humana, pues ella también es «un campo limitado de construcciones posibles»²². Hay un vínculo entre la plurivocidad específica del texto y la plurivocidad analógica de la acción humana; ese vínculo lo da la relación entre lo intencional y motivacional de la acción humana misma.

Los procedimientos de validación tienen un carácter polémico; la plurivocidad común a los textos y a las acciones presenta la forma de un conflicto de interpretaciones. La interpretación final aparece como un veredicto siempre recurrible.

Cuando nos enfrentamos a un texto podemos permanecer en suspenso en cuanto a su referencia o efectuar sus referencias potenciales no ostensivas. La primera actitud mencionada es la aproximación al texto del estructuralismo: hay una «epoché» de la referencia, el texto sólo tiene un dentro, no un fuera. Lo más importante de esta aproximación es la posibilidad de situar tanto la explicación como la comprensión en dos estadios diferentes de un mismo arco hermenéutico, como decíamos. La explicación estructuralista, más objetiva, contribuye a reconocer la semántica profunda del texto, la cual será el objeto propio de la comprensión.

La semántica profunda no es lo que el autor ha querido decir, es el *sobre qué* habla el texto, las referencias no ostensivas; lo que hay que comprender es *un mundo posible*, no *una situación de diálogo*. En este proceso el análisis estructural desempeña una función de mediación; es una justificación de la aproximación objetiva y una corrección del acercamiento subjetivo. El sentido del texto parte del texto mismo pidiéndonos *una nueva manera de mirar las cosas*.

Esta dialéctica es fuertemente paradigmática y resulta válida para todo el campo de las ciencias humanas. Por tanto, es posible la extensión del modelo de explicación estructural, cuyo valor paradigmático se concreta en que el modelo estructural, paradigma de la explicación textual, puede extenderse a los fenómenos sociales que presenten cierta analogía con los signos lingüísticos. Hay una función generalizada de lo semiótico. No sola-

²² P. Ricoeur, «Le modèle du texte...», p. 203.

mente que la función simbólica es social, sino que la realidad social es fundamentalmente simbólica (esto lo reforzará Ricoeur en los años ochenta con el apoyo de Geertz). Ocurre lo mismo que sucede con los textos. Si los textos están abiertos a su lectura, a su reapropiación en sus referencias no ostensivas, de igual manera las estructuras sociales —objeto de las ciencias humanas— tienen una referencia no ostensiva, no directa; las estructuras sociales son tentativas para soportar las perplejidades de la existencia y los conflictos profundos que envuelven la vida humana. Las estructuras sociales tienen una dimensión referencial, apuntan a las aporías de la existencia social, aporías en torno a las que gravita, por ejemplo, el pensamiento mítico. En ciencias sociales pasamos de interpretaciones ingenuas (superficiales) a interpretaciones críticas (profundas) por mediación de momentos explicativos. Pero es la interpretación profunda (la comprensión) la que da sentido al proceso interpretativo entero.

Hablar de «apropiación» de una explicación objetiva no supone incluir los «prejuicios» en las ciencias y abandonar toda objetividad. No es cuestión de negar el compromiso personal de la investigación (la apropiación), sino situarlo. Así:

«... la comprensión está completamente *mediatizada* por el conjunto de los procedimientos explicativos a los que precede y acompaña»²³.

Esta es la estructura precisamente del «círculo hermenéutico»; una estructura indispensable del conocimiento de las cosas humanas, pero no es un círculo vicioso, pues la relación entre explicación y comprensión supone una ganancia de sentido (explicar más es comprender mejor).

Ricoeur aboga, pues, una defensa de un tipo de aproximación que nacida en la interpretación de textos se pueda extrapolar con las debidas precauciones a las ciencias humanas. Con esta aplicación quiere superar la oposición excluyente de explicación y comprensión, y quiere transformar la «alternativa brutal por la dialéctica fina». No son dos polos de una relación de exclusión, son los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar *interpretación*²⁴. La solución a la alternativa tiene una vertiente epistemológica (continuidad y discontinuidad en el nivel de uso de métodos) y ontológica (no hay un dualismo óntico, como no hay un dualismo metódico). De aquí se desprende una tarea para la filosofía, una concepción de la filosofía de talante fenomenológico que respetuosa del nivel epistemológico no pierda la hondura metafísica. Dice Ricoeur:

«Si la filosofía debe sobrevivir, no es suscitando cismas metodológicos. Su destino está ligado a su capacidad para subordinar la idea misma de método con una concepción más fundamental de nuestra relación de verdad con las cosas y con los seres en general»²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 211.

²⁴ P. Ricoeur, «Expliquer et comprendre...», p. 162.

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

3. Conclusiones: límites de la noción de texto y «tono» fenomenológico

Ricoeur no quiere hacer de la teoría del texto una teoría todopoderosa que sirva para todo y que sirva de modelo explicativo y comprensivo de cualquier cosa. Ricoeur es muy prudente a la hora de extender la noción de texto a las ciencias humanas y sociales.

Podemos decir que la acción humana con sentido (significativa), referente último de las ciencias humanas, se deja comprender mejor desde la categoría de texto, la cual deja entrever aspectos importantes que de otra manera pasarían desapercibidos, pero la acción es sólo (y no es poco) *como* un texto, *como si* fuera un texto. En este *como* se hace presente la distancia, la diferencia: la acción es texto, pero al mismo tiempo, es mucho más y es mucho menos. La interpretación de la acción y de la historia es «como» la interpretación de textos, pero no lo es. La diferencia total entre texto y acción nos imposibilitaría percibir la luz que el primero puede lanzar sobre la segunda; la identificación total nos impediría reconocer lo propio de la acción.

Nos podemos preguntar, para terminar, si este intento llevado a cabo por Ricoeur puede seguir siendo denominado «fenomenología», es decir, preguntarnos por el tono fenomenológico de la empresa. Ricoeur lleva a cabo una fenomenología del texto, que si bien no ha sido desarrollado como tal explícitamente, sí ha sido concretada en algún tipo de texto como es el texto metafórico y el texto narrativo, una fenomenología poética del discurso metafórico y del discurso narrativo. El análisis de la noción de texto, su esclarecimiento y descripción, es el preámbulo de esa fenomenología poética metafórica y narrativa. El texto literario requiere una aproximación adecuada, pues el ser del hombre, el ser del mundo, se descubre y se da a pensar en la misma escritura. Es una situación de apertura y de retirada; de recelo y de ofrenda.

La escritura sí es la vida y, al mismo tiempo, hay que afirmar que la escritura no es la vida. Las dos afirmaciones son ciertas, y lo son a la vez. Parece que la fenomenología tiene los elementos adecuados para acercarse a la vida, para tratar la vida, encomendarse a la vida. Y parece que la hermenéutica se decanta por un fenómeno segundo: la escritura, quedándose en la mediación expresiva. Precisamente hablar de *fenomenología hermenéutica* supone situarse, y situar el texto, entre la escritura y la vida.

SENTIDO Y DESENLACE SOBRE LA VIDA COMO GÉNERO LITERARIO*

Felipe Ledesma
Madrid

¿Qué significa que algo, en general, tenga sentido? ¿En qué consiste que algo tenga sentido para mí? Sabemos que un hecho cualquiera adquiere sentido si somos capaces de establecer una serie de conexiones, de tal modo que el hecho que tratamos de comprender quede ligado a una estructura de sentido y, con ello, aparezca como algo acontecido y realizado en mi vida¹ (donde ese *en* de la expresión *en mi vida* recoge todas las formas posibles de que algo se haga presente en ella). Sabemos que el sentido de un hecho cualquiera podemos rastrearlo hacia atrás, hacia el pasado, para llegar a comprender lo que en un comienzo nos era incomprensible o, al menos, para llegar a entender por qué no se entiende. Por eso ha podido hablar Ortega de una razón histórica o etimológica, de un narrar que da razón precisamente porque narrando liga ese hecho a una estructura de sentido. Sabemos también que dicha estructura de sentido remite necesariamente a un *para qué* que no es un simple para qué, que es *postrimería*², como dice Ortega, sin duda siguiendo a Aristóteles; a un *worum-willen* o «por mor de qué», como lo llama Heidegger³. Como ya sabemos, que algo tenga sentido para mí, o que lo tenga a secas, depende de que me sea patente a mí mismo qué hay que hacer con ello. Ahora bien, ¿cómo podría presentarse el efectivo sentido o sinsentido de un hecho, si previamente no se presentasen sus múltiples sentidos posibles, en cuanto posibles? ¿Cómo podría hacérseme patente lo que se ha de hacer, si no resultase claro de antemano lo que se puede hacer? ¿Cómo podría lo narrado por la narración tener sentido y el narrar dar, así, razón, si no le perteneciese de suyo al narrar la posibilidad de un sentido, si el narrar mismo no presupusiera un sentido posible en cuanto posible sentido de aquello que se trata de comprender?

Podemos responder a todas estas preguntas con una sola palabra, que

* Esta comunicación está extraída de un ensayo, inédito y mucho más extenso, en el que se trata de explorar lo que, en el lenguaje montañoso, podría llamarse la *vía orteguiana*, una variante de la vía fenomenológica clásica hacia un radical replanteamiento del viejo problema del Ser.

¹ Vid., por ejemplo, «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», *Obras Completas* VI, 212. Todas las referencias a escritos de Ortega se harán de este modo y remiten a la edición de sus *Obras Completas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1983, 12 Vols.

² Vid. «Muerte y resurrección», *Obras Completas*, Vol. II, p. 153.

³ Vid. *Sein und Zeit*, § 18, Max Niemeyer, Tübingen, 15ª ed., 1979, p. 84.

suenan así: *argumento*. El argumento es algo que es preciso contar, de tal modo que su cuento o narración hace manifiesto el sentido. Pero no se narra, por así decir, hacia atrás, sino hacia delante. Esto no significa que lo así narrado haya de ser algo que no ha sucedido aún; sino que en cualquier caso se narra *proyectándose hacia un desenlace*, aunque este pueda haber ya ocurrido, o sea ya demasiado tarde para que ocurra. Lo que *da* razón es, pues, la narración del argumento, en tanto que el argumento conduce a un desenlace. Es esto lo que da sentido a la narración: lo que la hace inteligible, y lo que le permite actuar como aquello que da razón. Por ello la narración no es en este caso etimológica, sino que más bien toda narración etimológica remite en última instancia a un argumento. Pues este no narra el proceso de una deriva, sino la proyección de lo disperso hacia su posible unidad. Comprendidos desde el desenlace, los diversos elementos del pasado se muestran en «omnímoda conexión». El argumento viene, así, exigido por el pasado aunque no como el único posible, para su justificación y salvación. De ese modo el argumento, al establecer el nexo entre la multitud de elementos acumulada en su deriva y su dispersión y el desenlace que podría darle sentido, vincula pasado y futuro; esto es: hace posible el pasar del pasado como aquello que *ha* pasado y que, por tanto, aún permanece como lo que admite y reclama salvación en su desenlace.

Esta razón argumental o argumento que da razón «es una misma cosa con la vida»⁴, pues es una misma cosa con su proyección hacia el futuro. De ahí el nombre que le da Ortega en múltiples ocasiones de *razón vital*. Ahora bien, no se trata aquí de mera proyección hacia un futuro en abstracto, ni tampoco simplemente de la facticidad del estar ya siendo y teniendo que hacer algo para ser; sino de la proyección hacia los múltiples desenlaces posibles de mi vida, que podrían hacerla mi propia vida. Por eso encontrarme viviendo es tanto como verme en la necesidad de que un mí mismo justifique los actos del animal/actor que trabaja en el drama de mi vida, como podemos ver al analizar el fenómeno del encontrarme a mí mismo no dándome igual. Mas este carácter de autojustificación que tiene la vida complica otro ingrediente que no se hace manifiesto en dicho fenómeno, sino que tan solo se muestra con claridad en el encontrarme haciéndome ilusiones. Y éste es, por tanto, el fenómeno que debemos explorar temáticamente. Si rastreamos las obras de Ortega en busca de su descripción, no hallaremos sino algunas trazas⁵. Sin embargo, las *Meditaciones del Quijote* presuponen una exégesis de este fenómeno como el encontrarme propicio a la alucinación y a la desilusión, oscilando entre la melancolía y el entusiasmo; con lo que se pone de manifiesto su singular valor para desentrañar esa Copertenencia entre Realidad de lo Real e Interpretación, que acontece y se realiza en mi vida⁶.

⁴ «En torno a Galileo», *Obras Completas*, Vol. V, p. 67.

⁵ *Vid.*, por ejemplo, «El hombre y la gente», *Obras Completas*, Vol. VII, p. 111, y «¿Qué es filosofía?», *ibid.*, p. 435.

⁶ *Vid. Obras Completas*, Vol. I, pp. 380 y 386-387.

En el encontrarme haciéndome ilusiones, como en todo encontrarme, sea del modo que sea, se revela ese carácter esencial de mi vida que es la preocupación por el sentido de lo Real, por salvarlo de su dispersión y de su desperdicio; se revela, en última instancia, la Copertenencia de Interpretación y Realidad de lo Real, que acontece y se realiza en mi vida. Pero, así como en el encontrarme descontento se hace patente el sinsentido de todo hacerme ilusiones acerca de cuanto da la Realidad, que se opone a toda Interpretación, en el fenómeno del hacerme ilusiones se exhibe justamente aquello que hace posible todo interpretar, en tanto que todo interpretar remite a un narrar que da razón porque narra desde el desenlace previsible de un argumento, hacia el que puede conducir el pasado en cuanto pasado. Al encontrarme haciéndome ilusiones, me hallo a mí mismo como si no estuviese ya destinado, como destino previsible que, en cuanto previsible, es algo presupuesto por mi propio destino, pues a mi propio destino subyace la posibilidad de que mi circunstancia adquiera sentido en el futuro, al ser comprendida y salvada desde el desenlace de un argumento. Dicha posibilidad resulta adecuadamente expresada cuando hablamos de lo que mi vida no solo puede, sino, más bien, *podría* ser. Por ello es esencial al hacerme ilusiones el plural de la ilusión, pues mi propio destino es, en cuanto previsible, necesariamente imprevisto. Al encontrarme haciéndome ilusiones, me hallo, por tanto, en un mundo que propiamente no es mi propio mundo, sino una multiplicidad de mundos posiblemente, previsiblemente míos. Por ello suele decirse que quien se hace ilusiones no vive en este mundo, es decir, en el pasado, sino en uno que es producto de su imaginación. Pero lo que a nosotros nos interesa no es ese aspecto de torpeza y de yerro, incluso, cuando no de pura y simplemente alucinado, que el fenómeno presenta ordinariamente ante la mirada, no exenta de malicia, que está ya de vuelta con respecto a su peculiar modo de encontrarme; es decir, ante la mirada que mira el hacerse ilusiones desde la franca desilusión, incluso desde la desilusión aún tan solo previsible. Lo que nos interesa de este fenómeno es más bien que en él se revela claramente el carácter que mi propio mundo tiene para mí de mundo posible. Y es que al hacerme ilusiones no hago otra cosa que recrearme en su posibilidad. Mas no exactamente en lo que suele llamarse su *mera* posibilidad, sino, mejor, en su posibilidad *en cuanto tal*; pues no se trata aquí de que se den o dejen de darse las condiciones que hagan factible un desenlace, sino de la propia posibilidad argumental, de su solidez arquitectónica, concebida con arreglo a un argumento capaz de dar efectivo sentido a la historia que lo reclama como su más apropiado desenlace. Se trata precisamente de lo que, hablando de historias que se cuentan, solemos llamar *coherencia* o también aunque, desde luego, contra toda prudencia etimológica *verosimilitud*: *eikōs* dice Aristóteles⁷. Pues bien, en ella me recreo al hacerme ilusiones; justamente en aquello que al dar sentido y hacer, así,

⁷ Vid. «Poética», Vol. 9, pp. 1451 a 38.

posible una interpretación, «quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad»⁸. Así, pues, que al hacerme ilusiones me encuentro en un mundo posible, en cuanto posible, significa que me recreo en su posibilidad como mundo que por fin adquiere, al menos en parte, un sentido, como un mundo que por eso mismo *puede* ser el mío propio. Mas al encontrarme haciéndome ilusiones me hallo no sólo recreándome en la posibilidad de múltiples mundos por venir, sino en cierto modo anticipando también su venida, en el sentido de que anticipadamente me recreo en su posibilidad, en su sentido. Al encontrarme haciéndome ilusiones me hallo, pues, recreándome y anticipándome, es decir, demorándome en la posibilidad en cuanto tal. Ese demorarse que se recrea y anticipa es un modo de estar a la espera, pero que, al demorarse justamente en la posibilidad en cuanto tal, no confía en la realización de lo así esperado. Hacerse ilusiones es, pues, un desconfiado mantenerse a la espera que se recrea en la anticipación. Por eso mismo en este fenómeno se revela claramente lo complicado en todo narrar, en todo interpretar: la posibilidad de contemplar lo narrado desde un desenlace previsible, de tal modo que lo así contemplado muestre un sentido, por más que vaya contra todas las previsiones. En virtud de ello lo narrado puede dar razón.

Pero el desenlace que da sentido posee una ultimidad, como fin último de un encadenamiento de hechos que puede narrarse, a la que hemos dado el nombre de *postrimería*. El desenlace es, pues, lo anticipado como tal postrimería, aquel que hace posible un «querer ético»⁹, un querer que no quiere para nada, sino por sí mismo, aquello que quiere. Que algo pueda ser así, para nada, querido significa que se presenta como postrimería de la vida, como lo que, sin pertenecer ya a mi mundo posible, es aquello hacia lo que mi mundo posiblemente va a parar: posiblemente, porque su sentido posible complica, en cuanto posible, su posible sinsentido. Su posibilidad como sentido no es garantía alguna de que los sucesos vayan a parar a un tal desenlace: el desenlace que hace posible dicho sentido, en cuanto posible, lo hace a la vez previsible, mas no por ello obligado, ni tan siquiera previsto.

La coherencia o verosimilitud del desenlace no solo hace previsible el sentido del actuar de ese animal/actor que trabaja en el drama de mi vida, sino que también, y de un solo golpe, nos permite hablar acerca de ello. Nuestro hablar acerca del sentido tiene la forma de un argumentar, es decir, de un recorrer el encadenamiento que va a parar a un desenlace y que por eso mismo se llama así, *argumentar*. De dicha argumentación toma su posibilidad la ética. El deliberar propio del animal/actor que trabaja en el drama de mi vida sólo es posible en tanto que lo así, deliberadamente, elegido puede ser argumentado, esto es, contemplado como parte de un argumento, desde el punto de vista de su posible desenlace. Como nos enseña Aristóteles,

⁸ «Meditaciones del Quijote», *Obras Completas*, Vol. I, p. 379. De lo que habla aquí Ortega es de la narración en que lo narrado interesa por sí mismo.

⁹ *Vid.* «Muerte y resurrección», *Obras Completas*, Vol. II, pp. 151-153.

la deliberación acerca de los medios para alcanzar un fin presupone justamente aquello sobre lo que no se delibera¹⁰, mas sin lo que no es posible tal deliberación, aquello desde lo que se puede contemplar anticipadamente una cadena de medios y fines subordinados, de tal modo que sea posible sopesar los pros y los contras de cada opción: el fin mismo en tanto que postrimería, en tanto que algo querido para nada, sino por sí, y, en consecuencia, capaz de dar sentido a una deliberación que se oriente a perseguirlo. Perseguir la postrimería de un desenlace es tanto como un poner en juego la felicidad; un exponerse a la infelicidad, precisamente para evitarla. El desenlace no es, pues, algo que recibe sentido, sino que lo da; no decimos, entonces, que lo tiene en el mismo sentido en que lo afirmamos de aquello que de él lo recibe. El desenlace tiene sentido en tanto que es capaz de transmitirlo, es decir, en tanto que, desde su unidad, es capaz de salvar de la dispersión y el desperdicio una multiplicidad variopinta de sucesos especialmente los que tienen que ver con el animal/actor que trabaja en el drama de mi vida, al vincularlos en un encadenamiento que se encamina hacia él; y ello de tal modo que, desde él contemplados, desde el desenlace, esos sucesos revelen su sentido: el sentido de ellos mismos, que lo reciben, y el sentido del desenlace, que lo genera en tanto que destino. Revelación que tan solo acontece y se realiza *a posteriori*¹¹. Mas esto no significa que dicho sentido, por revelarse tan sólo *a posteriori*, no se muestre por anticipado, en el modo de una desconfiada espera, como lo que surge del encadenamiento de unos sucesos hasta un punto desde el que, al ser así retrospectivamente contemplados, adquieran previsiblemente sentido. Así, pues, todo narrar que da razón narra y, por lo tanto, da razón desde la anticipación del destino. Y ese dar razón que es el argumentar acerca de los pros y los contras por lo que respecta al actuar del animal/actor que trabaja en el drama de mi vida, del que se ocupa la ética, es un modo de hacerse ilusiones; pero un hacerse ilusiones que da razón.

Ahora bien, como todo dar razón, el argumentar es un modo de la fantasía. Además de memoria o recuperación del tiempo perdido, a través de una razón etimológica, y de la inferencia, a través de una razón lógica¹², que durante mucho tiempo ha pasado por ser la única razón posible, la fantasía es también fabuladora: trama argumentos que abren el futuro como la posibilidad de desenlaces posibles. No es entonces casual la afición del animal/actor fantástico y lírico¹³ por la literatura; es decir, por las narraciones en que se muestra no meramente se alude a ello cómo el encadenamiento de unos hechos conduce a un desenlace, que es a la vez, en su previsibilidad,

¹⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco* III, 3, 1112 b 12.

¹¹ Vid. «Pidiendo un Goethe desde dentro», *Obras Completas*, Vol. IV, p. 407.

¹² Vid. «La idea de principio en Leibniz», *Obras Completas*, Vol. VIII, p. 161, así como «Una interpretación de la historia universal», *Obras Completas*, Vol. IX, p. 190.

¹³ Vid. «El hombre y la gente», *Obras Completas*, Vol. VII, p. 253, y «Comentario al Banquete de Platón», *Obras Completas*, Vol. IX, p. 762.

previsto e imprevisto, en su encadenamiento, unidad y dispersión y aun desperdicio, en su posibilidad, sentido y ausencia de sentido; todo ello de tal modo que el narrar suscita una reacción ante lo así narrado: en su aspecto más visible, el hecho de que el animal/actor fantástico y lírico se ve afectado de algún modo, entre los muchos posibles, hasta en su propio cuerpo incluso; pero, más allá de todo hecho, lo suscitado es la revelación de un sentido. La literatura misma, y en general todas las artes narrativas, serían imposibles sin esa capacidad fabuladora y lírica del animal/actor que trabaja en el drama de mi vida. Pero dicha capacidad, al igual que la literatura, no es más que un hecho: ambos presuponen, como lo complicado por su misma posibilidad, ese modo del narrar que da razón al encadenar todo hecho y suceso en un argumento y encaminarlos hacia la unidad de un desenlace, desde el que resulten salvados del desperdigamiento y el desperdicio. Más aún, que la literatura es posible no significa otra cosa sino que comprendemos los hechos literariamente, en tanto que todo comprender consiste a la postre en anticipar un desenlace, esto es, en contemplar desde un desenlace posible, en cuanto posible, el sucederse de los hechos. Puede entonces afirmarse que «la vida es un género literario»¹⁴. Y esto no es sólo una manera de decir. Que la vida es un género literario significa ni más ni menos que el hecho de eso que suelo llamar mi conciencia presupone mi vida. Mas no solo porque el tener conciencia de algo acontece y se realiza en ella, sino además, y sobre todo, porque el tener conciencia de algo presupone el sentido de aquello de lo que se tiene conciencia; sentido que, en última instancia, remite a un desenlace posible.

¹⁴ «Prólogo para alemanes», *Obras Completas*, Vol. VIII, p. 29. Cfr. «En torno a Galileo», *Obras Completas*, Vol. V, p. 137; «Ideas y creencias», *ibid.*, p. 405; además de «Historia como sistema», *Obras Completas*, Vol. VI, p. 34.

LA PERCEPCIÓN COMO FENÓMENO HERMENÉUTICO

M^a Carmen López Sáenz
UNED (Madrid)

1. Introducción

El carácter abierto o inacabado de la filosofía merleau-pontiana no le impide ser radical; sus interrogaciones van a la raíz de las cosas y abren un sinnúmero de significaciones para sus contemporáneos. Una cierta coherencia unifica estas ideas, pero se trata de una lógica encarnada carente de concepto, de una dialéctica vivida que está más allá del principio de identidad o del de contradicción y cuya necesidad sólo se revela *a posteriori*. Merleau-Ponty denomina, en ocasiones, a esta coherencia «matriz simbólica»¹, porque constituye un campo de atracción en el que se captan y producen distintas significaciones.

Tal vez por eso se ha hablado de una hermenéutica de la ambigüedad en Merleau-Ponty² o de una hermenéutica oblicua, en el sentido de que el filósofo no desarrolló explícitamente una teoría hermenéutica y sus intérpretes nos vemos obligados a rastrearla en sus análisis de la percepción. Merleau-Ponty estaba fascinado por el misterio de un *logos* inscrito en la carne del mundo sensible; por eso, dedicó la mayor parte de su tiempo a analizar el fenómeno perceptivo. El mejor homenaje que podemos rendirle es seguir esa indagación. No podemos releer sus obras sin sentir el deseo de volver a leer, en su compañía, los textos de Husserl. Merleau-Ponty lo interpretó desarrollando sus tendencias latentes, su sombra, sus impensados. En coherencia con su filosofía, Merleau-Ponty se comportaba de modo absolutamente hermenéutico con respecto a otros filósofos y con relación a los fenómenos: quería aclarar el entretejimiento de éstos con sus interpretaciones. Así se explica el carácter abierto de sus conclusiones. El inacabamiento de su filosofía fue, en parte, consciente, ya que nunca excluyó la necesidad de seguir siendo repensado. En el más puro estilo hermenéutico, quiso elaborar una filosofía propia que pensara la unidad partiendo de las diferencias, insistiendo en el inacabamiento esencial de toda síntesis, en la sutileza del nudo que une lo visible a lo invisible.

¹ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 25.

² Véase, p. e., S. Gallagher, «The Hermeneutics of Ambiguity», en Th. Busch (ed.), *Merleau-Ponty. Hermeneutics and Postmodernism*, Albany, Univ. of New York Press, 1992, p. 3.

A pesar de que en los escritos actuales sobre Husserl, apenas se encuentran ecos de Merleau-Ponty, él tiene mucho en común con el maestro y nunca dejó de meditar en su obra. Las interpretaciones que hizo de ella son un ejercicio hermenéutico que nos muestra cómo entendía Merleau-Ponty la comprensión y la tarea del historiador de la filosofía: cuando habla de Husserl y de otros pensadores, lo hace explicitando lo que sólo indicaron y, de este modo, hace patente la necesidad de interpretar el pasado desde el presente, apropiándonoslo para darle nueva vida, forzándolo a responder a nuevas preguntas. Así se practica esa historia de la filosofía interna de la que hablaba Husserl y, en definitiva, la hermenéutica filosófica en su verdadero sentido.

Como reconoce Ricoeur, hay una pertenencia mutua entre hermenéutica y fenomenología³: aquélla se edifica sobre ésta y es su presuposición insuperable. Sin embargo, la hermenéutica contemporánea ha tendido a desplazar a la fenomenología en vez de aceptarla o buscar en ella sus fundamentos; por eso es poco usual encontrar referencias a Merleau-Ponty en la literatura hermenéutica actual. Sin embargo, ésta tiene las mismas raíces intelectuales que Merleau-Ponty (Husserl, Heidegger, el existencialismo, etc) e idénticas preocupaciones: la dilucidación de la naturaleza de la comprensión humana, la crítica del objetivismo, la interpretación y su relación con la verdad, etc.

En nuestro trabajo, romperemos ese silencio y presentaremos a Merleau-Ponty como uno de los precursores de la hermenéutica fenomenológica, ya que nuestro filósofo se centra en la naturaleza situada del ser humano y en su conocimiento y se niega a considerar la intencionalidad en la conceptualidad de la dicotomía sujeto-objeto; concede preeminencia ontológica a la relación de pertenencia —la experiencia hermenéutica misma— y deriva de ella la finitud del conocer. Del mismo modo que hará la hermenéutica, la importancia de la noción de «finitud» lleva a Merleau-Ponty a poner énfasis en la historicidad y la lingüisticidad de la comprensión humana.

No hay ni una sola de las obras de Merleau-Ponty que no guarde relación con la hermenéutica, aunque el filósofo apenas emplea este término ni construye una teoría sobre él; nunca dejó de plantearse problemas de interpretación, pero lo hizo —como él siempre hacía— buscando su fundamento en la vida perceptiva.

2. El cuerpo como sede del sentido

Desde sus primeras obras, Merleau-Ponty renuncia a concebir un sujeto separado del objeto. Este antirreduccionismo significa, en términos hermenéuticos, que no hay intérprete sin *interpretandum*, que la realidad originaria es la interpretación. En *La estructura del comportamiento*, entiende el

³ Cfr. P. Ricoeur, *Du Texte à l'action*, París, Seuil, 1986, p. 40.

comportamiento como una forma (*Gestalt*) y caracteriza el comportamiento simbólico por su capacidad expresiva. Este comportamiento no sólo tiene significación, sino que es significación: si la unidad de los sistemas físicos es una unidad de correlación, la del comportamiento es una unidad de significación.

Más allá del subjetivismo y del objetivismo, Merleau-Ponty afirma que el comportamiento es intencionalidad y está tejido de relaciones, que posee un lenguaje gestual y tiene un sentido pre-conceptual. El comportamiento es siempre corporal y el análisis de la expresividad corporal conducirá a Merleau-Ponty a vaciar progresivamente de sentido la oposición entre «naturaleza» y «espíritu». El cuerpo humano es una naturaleza cargada de significaciones simbólicas que contribuye a la formación y a la transformación del mundo cultural. A pesar de la importancia de la corporalidad en la filosofía merleau-pontiana, ésta no es absolutizada, sino considerada como eje de relaciones, ya que «la posición absoluta de un objeto es la muerte de la percepción»⁴. Hay un sistema simbólico del cuerpo propio, pero también un sistema simbólico de las cosas que le rodean. La vida que anima a éstas es su poder expresivo; están cargadas de una corriente de sentido que las liga entre sí y las reúne en la mirada que les dirigimos. Esta vida expresiva del sentido perceptivo es anónima: «las relaciones entre las cosas o entre sus aspectos están siempre mediadas por nuestro cuerpo y la naturaleza entera es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo»⁵. El cuerpo propio y las cosas coexisten en una «simbiosis»⁶ o «comunicación»⁷. La naturalización merleau-pontiana del sujeto es correlativa a la subjetivación de la naturaleza, porque la realidad está cargada de predicados antropológicos. El sentido sería entonces esa reversibilidad universal que se renueva constantemente y hace que las cosas apunten unas a otras, apelen a nuestra mirada abrazada al mundo. El sujeto surge en el seno de esta intercorporeidad universal del mundo y, gracias a él, éste se articula en un sistema abierto de diferencias diacríticas. Este sujeto no es nada sin las cosas y sin el mundo; está animado por la misma vida intencional que nos habla en silencio y, sin embargo, se distingue de todo aquello en lo que imprime la marca de su diferencia. Toda constitución humana está precedida por la vida universal del sentido y retorna a ella en forma de sedimentación. La vida de la naturaleza es también vida del espíritu. Por eso en *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty habla de un «espíritu salvaje» o de un sistema simbólico natural y espiritual que emerge de la «carne». En esta obra, profundiza en esa encarnación generalizada por la que el cuerpo se hace «carne».

Ya en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty definía el cuerpo

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 86.

⁵ *Ibid.*, pp. 369-370.

⁶ *Ibid.*, p. 367.

⁷ *Ibid.*, p. 370.

como sujeto y objeto, como nuestro medio general de tener un mundo que proporciona un lugar a las significaciones. No hay dualismo entre cuerpo y mundo, espíritu y materia, sino interrelación; el cuerpo no es ni siquiera una sustancia, sino un principio estructurante, una forma; no es tampoco idéntico al organismo, sino comportamiento o dialéctica entre conciencia y naturaleza.

3. La naturaleza interpretativa de la percepción

El cuerpo propio es el conjunto de condiciones por las que se actualiza mi proyecto existencial y la existencia es conciencia perceptiva. La fenomenología demuestra que toda conciencia es hermenéutica, en el sentido de que es autointerpretativa y, a la vez, una interpretación del mundo.

Para Husserl y Merleau-Ponty, la experiencia del ser exigía el despliegue de una red de significados; por tanto, toda experiencia era, a la vez, intuición e interpretación. La verdad no podía reducirse ni al sentido ni a la facticidad; estaba más allá de las interpretaciones ya que «el acceso operativo de la intencionalidad a la hermenéutica no es una interpretación subjetiva, sino una experiencia del ser»⁸. En Husserl y en Merleau-Ponty, el ser dado y el ser interpretado son descripciones de la misma situación desde dos niveles diferentes de discurso, es decir, en sus pensamientos coexisten la hermenéutica y la fenomenología; lo que esta última describe son interpretaciones rescatadas de su anonimato. La fenomenología no se limita, sin embargo, a describir lo fáctico como si de un simple objeto se tratara, sino que intenta descifrarlo y, para ello, debe interpretarlo y buscar sus estructuras *a priori*. No niega las distintas manifestaciones históricas o la pluralidad interpretativa, pero su ámbito va más allá de ellas, ya que pretende formular el *a priori* de la vida humana y éste es resultado de la interpretación histórica, pero también de la autorreflexión. Si podemos determinar la estructura de la conciencia, ésta no puede reducirse a historicidad. Merleau-Ponty ha expresado este hecho con la dialéctica entre contingencia y necesidad que caracteriza nuestro ser y ha puesto así de manifiesto que la filosofía transcendental no está reñida con la hermenéutica de la facticidad.

La importancia que Merleau-Ponty otorga a la percepción se debe a que la considera conocimiento originario y cuna del sentido; además, toda percepción comporta un horizonte o «campo perceptivo» y siempre se dirige intencionalmente al todo que sólo podemos captar a través de nuestras perspectivas. Ese todo es anterior a las partes y no es en absoluto algo ideal⁹, sino la apertura a un horizonte de infinitas percepciones posibles.

Merleau-Ponty rechaza el empirismo y el intelectualismo porque son

⁸ R. Cobb-Stevens, «Hermeneutics without Relativism: Husserl's Theory of Humanities Press», 1983, p. 146.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 47.

planteamientos objetivistas y parten del prejuicio de un universo perfectamente explícito en sí mismo; ambas posiciones entienden la percepción como una relación causal externa entre un sujeto epistemológico y una realidad empírica. En cambio, él estudia la percepción dialécticamente, como comunicación: al igual que mi cuerpo es sistema de mis aprehensiones del mundo y funda la unidad de los objetos percibidos, el cuerpo del otro, en tanto portador de conductas simbólicas, me propone la tarea de una verdadera comunicación y confiere a mis objetos la dimensión del ser intersubjetivo o de la objetividad.

Esta primacía del fenómeno perceptivo, en tanto interpretación, es paralela a la importancia filosófica de la interrogación. Como en la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, en la de Merleau-Ponty el significado acontece en la dialéctica pregunta-respuesta; aquél no es un resultado, sino que surge de la expresión de un estilo a través del lenguaje indirecto del cuerpo o de la pintura.

Bajo la influencia de Husserl, Merleau-Ponty piensa que en toda conciencia hay un esquema operativo interpretacional; prosiguiendo además la existencialización heideggeriana del círculo hermenéutico, nos propone una teoría que hace del sujeto corporal el centro de la interpretación. De este modo, la hermenéutica merleau-pontiana supera el dualismo sujeto-objeto que caracteriza a algunas teorías de la interpretación textual. El significado del mundo no puede equipararse al de un texto exterior al lector, sino que es anterior a cualquier proceso intelectual. Nuestro esquema corporal cifra y descifra constantemente ese mundo en tanto estructura significativa, es decir, desde siempre estamos inmersos en el significado y en la verdad del mundo. Nuestras precompresiones y prejuicios son el horizonte que enmarca nuestras interpretaciones actuales. Es necesario que se realice una fusión de horizontes para que éstas se produzcan, para que intérprete e *interpretandum* abandonen su extrañeza y se enriquezcan mutuamente. Como diría Gadamer, para comprender se ha de dar una cierta distancia temporal y una fusión de horizontes, lejanía y proximidad a un tiempo, ya que no vivimos ni en horizontes cerrados ni en un horizonte único. Cuando Gadamer y Merleau-Ponty emplean el término «horizonte», no se refieren a una serie de cosas externas, sino a un nuevo tipo de ser, «un ser de porosidad, pregnancia o generalidad que engloba todo aquello ante lo que se abre»¹⁰. Gracias a la fusión de horizontes, se transgrede la perspectiva corporal y se asume la posición del otro. Esta transgresión intencional permite la constitución de un *logos* del mundo cultural.

La fusión de horizontes se hallaba implícita ya en la teoría de la *Gestalt* y en su convicción de que todo objeto percibido se sitúa en un fondo sobre el que se destaca. Según Merleau-Ponty, esta estructura figura-fondo no es sino un caso particular de la organización espontánea de los campos senso-

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 195.

riales que nos enseña que no hay percepción de términos aislados, sino de relaciones¹¹. Además, en Merleau-Ponty la forma no actúa como una cosa en sí, como una substancia, sino como un objeto de percepción, como una «noción analógica»¹². La originalidad de Merleau-Ponty, con respecto a la *Gestalttheorie*, reside en su concepción temporal —no sólo espacial— de ese horizonte constituido por la red de experiencias pasadas y por las expectativas futuras que determinan la situación presente del cuerpo propio, de ese tercer término siempre sobreentendido de la estructura figura-fondo. Finalmente, el horizonte es algo más que un fondo, puesto que adquiere dimensiones sociales y hermenéuticas y envuelve el espacio vivido de la percepción. Ésta es, por tanto, un verdadero acto hermenéutico y, como toda la realidad, es interpretación, es decir, mediación nunca perfecta entre hombre y mundo.

Nos encontramos desde siempre en un círculo hermenéutico en el que la comprensión del sujeto determina las proposiciones de sentido abiertas por el objeto y a la inversa, en el que el contexto condiciona nuestras perspectivas y éstas, a su vez, determinan a aquél. Toda interpretación y toda experiencia perceptiva operan en el interior de esta estructura circular; sólo cuando el círculo se cierra se convierte en un círculo vicioso, en una postura solipsista. La paradoja merleau-pontiana de la inmanencia en la transcendencia, descrita en el nivel de la percepción, es una lectura de esa circularidad insuperable; viene a decir que lo percibido no puede ser extraño al perceptor y, al mismo tiempo, que lo trasciende porque va más allá de lo actualmente dado. Para expresar ese carácter circular, la fenomenología habla de una transcendencia en la inmanencia y, por consiguiente, rechaza la oposición de ambos conceptos. Para Merleau-Ponty, «transcendencia» significa que lo percibido siempre contiene algo más que lo dado actualmente; inmanencia y transcendencia son dos caras complementarias del fenómeno perceptivo.

La dialéctica merleau-pontiana de la percepción es circular: los objetos percibidos no componen una síntesis intelectual, sino una «síntesis de transición» o una «síntesis de horizonte»¹³, los lados de la cosa que no veo se anuncian como visibles desde otras posiciones y cada nueva síntesis perceptiva se convierte, a su vez, en perspectiva que será superada en sucesivas percepciones. Del mismo modo, el objeto se ofrece a la percepción como la suma interminable de una serie indefinida de perspectivas. Gracias a la síntesis perceptiva, delimitamos en los objetos ciertos aspectos dados actualmente y, al mismo tiempo, los superamos. Una manera de salir de este aparente perspectivismo es, como subraya insistentemente Gadamer, el diálogo.

Cuando Merleau-Ponty asegura que el sujeto perceptor y el mundo percibido son correlativos, está ligando al sujeto con lo que no es él y al mundo con el sujeto. Rompe con la univocidad del concepto empleando, en ocasiones, un lenguaje metafórico. Madison asegura que, de ese modo, Merleau-Ponty

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 27.

¹² M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, PUF, 1942, p. 50.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, p. 48.

nos dice más lo que no es la percepción que lo que realmente es¹⁴. No obstante, Merleau-Ponty también define positivamente la percepción como relación significativa o como una forma de intertextualidad: nada es lo que es en sí, sino una relación posible con lo otro. Su dialéctica no es negativa; asume la necesidad del momento crítico-negativo, pero sin absolutizarlo. Las cosas no son, en su opinión, *blosse Sachen*, sino «signos» de su interreferencialidad y por eso la percepción siempre es interpretación o, dicho de otra manera, su esencia es hermenéutica: cuando vemos algo, siempre lo vemos *como* algo, es decir, toda comprensión está mediada por una interpretación. Así pues, la percepción pura es una abstracción. También Gadamer piensa que la percepción no es originalmente pura, sino impura, ya que siempre es significativa: comprende «algo en tanto que algo» y así constituye las cosas como tales. La interpretación perceptiva no es un recurso complementario del conocimiento, sino que forma parte de la estructura originaria del ser-en-el-mundo.

Si el caso paradigmático de la actividad hermenéutica es la interpretación de un texto, la percepción puede entenderse, asimismo, como comprensión del significado de un «texto» que constituye un estado natural o artificial del mundo. Interpretación y percepción parten de ciertas pre-comprensiones y anticipaciones; además aportan un significado que no es único ni absoluto, sino que depende de la tradición social y cultural.

4. La prosa del mundo y su lectura

Merleau-Ponty deseaba completar su *Fenomenología de la percepción* con una teoría sobre la verdad; su obra inacabada *la prosa del mundo* iba a ser la primera parte de este proyecto. A través de él, quería remontarse a los orígenes de la verdad y, para ello, se proponía hacer su genealogía. Reconocía que la verdad era transcendente porque la habitamos incluso antes de verificar lo que somos. Siguiendo a Husserl, la verdad no es, en Merleau-Ponty, ni adecuación, ni coincidencia con un objeto, ni conformidad con una medida, sino penetración en el ser¹⁵, anticipación del sentido que sólo puede alcanzarse por una especie de distanciamiento. La verdad de Merleau-Ponty es aquella en la que participamos, no porque pensemos la misma cosa, sino porque a todos nos concierne, a nuestro modo. Distingue entre una verdad ya hecha y una verdad que se va haciendo¹⁶: las verdades adquiridas y sedimentadas dirigen nuestras acciones, pero la tradición no es el tribunal de la verdad. La de Merleau-Ponty es una verdad aquí y ahora como nuestra conciencia finita, pero sus horizontes son infinitos, porque se va realizando

¹⁴ Cfr. G. Madison, «Did Merleau-Ponty have a Theory of Perception?», en Th. Busch (ed.), *op. cit.*, p. 90.

¹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XX.

¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 206.

progresivamente. La tarea de la filosofía no consistirá, entonces, en reflejar verdades preestablecidas, sino en realizar una verdad¹⁷, que se encuentra potencialmente en la evidencia perceptiva, pero no se reduce a ella. La percepción nos abre a un mundo ya constituido y su función es reconstituirlo, interpretarlo.

Nuestra relación con lo verdadero pasa necesariamente por los otros; no hay verdad sin ellos, pero no basta ser con ellos para alcanzar lo verdadero. La fundación de la verdad y de la racionalidad es la experiencia del acuerdo con nosotros mismos y con los otros. La verdad de Merleau-Ponty es verdad a distancia; lleva a la cosa a la expresión de una manera indirecta, alejándola de las verdades establecidas. Esta no coincidencia es inevitable. Como todo acontecimiento, la verdad está condicionada por la historia, pero también la historia, si quiere ser algo, debe ser historia de la verdad. El mundo sólo se hace verdadero ante nuestra existencia; experimentamos en él una verdad que nos engloba y la experiencia se hace verdadera cuando se sedimenta: «la verdad es otro nombre de la sedimentación y ésta es la presencia de todos los presentes en el nuestro»¹⁸.

La conciencia merleau-pontiana de la circularidad le lleva a tomar partido por una dialéctica abierta y autocrítica y a comprender que la realidad y el conocimiento son intersubjetivos y presuponen una pre-comprensión. Al igual que el sujeto perceptor, el lector se aproxima al texto cargado de ideas *a priori*, o prejuicios que se van sedimentando y van incorporando lo otro (la tradición) al propio horizonte. La lectura es, para Merleau-Ponty, una metáfora de la experiencia del otro como tal. Ambas realidades tienen una estructura circular: cuando leemos un texto, le entregamos algo nuestro y cuando nos encontramos con otro, a través del texto, nos transcendemos. Así es la dialéctica de apropiación y donación, una dialéctica sin garantías, ya que —como ha mostrado Gadamer— nunca controlamos por completo una conversación, sino que ésta acaba absorbiéndonos en su juego. Merleau-Ponty alude a esta situación cuando dice que de cada perspectiva emerge siempre otra; su dialéctica sólo acepta este tipo de «síntesis de transición» o de acoplamiento en las que lo otro es proyectado e introyectado, pero nunca negado sin más. Esa dialéctica peculiar es la que le conduce a pensar que el significado de un texto no se reduce a la intención psicológica del autor y a comprobar que el texto-otro nos sorprende marcando diferencias respecto al lenguaje sedimentado. Según Merleau-Ponty, para que esta diferencia sea una experiencia genuina del texto-otro debe ser significativa, debe enseñarnos algo que desconocíamos. Comprender no es, entonces, convertirse en un lector imperialista que asimila el texto-otro reduciéndolo a lo mismo, sino reintegración de las diferencias que transforma al yo y al otro. Merleau-Ponty reconoce que, a la hora de interpretar un texto, es difícil evadir el siguiente dilema: o buscamos en él una garantía para nuestros propios pensamientos

¹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 120.

o lo reducimos estrictamente a lo que el autor quería decir¹⁹. Esta tendencia afecta a todo proceso comunicativo y hasta a la percepción del otro. Sin embargo, el filósofo está convencido de que debe haber una «síntesis de transición» que respete la presencia simultánea; piensa que el dilema entre una interpretación objetiva y otra subjetiva es falso, ya que la articulación de lo dicho no puede ser objeto de una observación analítica o de una simple descripción²⁰.

Lo que Merleau-Ponty hace en todos sus ejercicios interpretativos es comprender de una nueva manera y esto sólo es posible si se practica una dialéctica abierta entre el intérprete y la tradición que no elimine ninguno de sus momentos. Merleau-Ponty entiende hermenéuticamente la tradición como aquello que nos crea y nos imprime el deber de recomenzar de otro modo. No se trata de hacer que el pasado sobreviva, ya que ésta es la forma hipócrita del olvido, sino de retomarlos eficazmente según la forma noble de la memoria²¹.

Así es también la dialéctica que da lugar a la expresión, la cual traduce la experiencia perceptiva, pero produce su propio original y se convierte en texto gracias a la palabra. Cuando se pasa del mundo sensible al de la expresión se produce un cambio profundo, motivado por una «anticipación perceptiva»²². La expresión lingüística retoma y amplía otra que se desvela en la «arqueología» del mundo percibido²³. Así pues, aunque el lenguaje se funda en el mundo percibido y en el comportamiento, no se reduce a ellos, ya que nos ofrece una gran plasticidad para usar los signos e invade el mundo percibido. A pesar de su enorme poder constituyente, no coincide exactamente con lo que nos presenta; sus significaciones se hallan limitadas por el mundo, por su opacidad y su silencio. El significante nunca agota el significado y todo lenguaje es indirecto, porque el sentido no nace de él, sino de nuestra relación perceptiva y originaria con el mundo: «Sólo encontramos en las palabras lo que previamente hemos puesto en ellas, la comunicación es una apariencia, ya que no nos enseña nada completamente nuevo. ¿Cómo podría llevarnos más allá de nuestro propio poder de pensar, si los signos que nos presenta sólo nos dicen algo cuando tenemos ya su significación?»²⁴. El resultado del lenguaje es hacerse olvidar en la medida en que logra expresar algo; su virtud consiste en disimularse en su misma operación. Merleau-Ponty es consciente de que cuando intentamos pensar el lenguaje reduciéndolo a una cosa ante nuestro pensamiento, corremos el riesgo de tomar los procedimientos que el lenguaje emplea para determinar el ser por una intuición del ser del lenguaje²⁵. Esto significa que el lenguaje no es, para

¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», en *Signes*, p. 201.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 202.

²¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 96.

²² M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, París, Gallimard, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 13.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Résumés du Cours*, p. 26.

Merleau-Ponty, un absoluto, ni es el ser; la significación lo trasciende²⁶, como la cosa trasciende los contenidos y *Abschattungen* de la percepción; «es preciso que el lenguaje signifique algo y no se limite a ser lenguaje sobre el lenguaje»²⁷. El lenguaje no está al servicio del sentido, pero tampoco lo gobierna; no hay subordinación entre ambos; a decir verdad, hasta su distinción es secundaria²⁸. La palabra no puede confundirse con la verdad pero es el vehículo de nuestro movimiento hacia ella, igual que el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo²⁹.

Merleau-Ponty distingue un «lenguaje hablado» o adquirido y un «lenguaje hablante» que tiene lugar en el momento de la expresión. De este modo, quiere demostrar que no hay lenguaje puro: todo lenguaje hablante presupone un lenguaje ya hablado y a la inversa; que el «lenguaje hablado» es complementario del «lenguaje hablante» o de la verdadera transcendencia que nos lleva a la verdad y al ser. La significación se produce gracias a la dialéctica entre ambos: «hay significación cuando sometemos los datos del mundo a una deformación coherente»³⁰ y damos un nuevo sentido a sus elementos. Gracias a la deformación coherente de los gestos y sonidos, el hombre llega a hablar una lengua anónima y, mediante la deformación coherente de esa lengua, consigue explicar lo que antes sólo existía para él. El poder creativo del lenguaje se sirve del lenguaje sedimentado; porque, como diría Gadamer, conservar y transformar son dos fenómenos que arrancan de la tradición, bien sea recuperándola o criticándola.

Aun reconociendo que el lenguaje es el testimonio más válido del ser, Merleau-Ponty no lo absolutiza porque comprende que sus poderes provienen del universo de las cosas brutas, que la génesis del significado se hace en la comunicación y que la experiencia siempre es dialógica. También hay «palabras salvajes» que no pueden ser expresadas. Merleau-Ponty le otorga un importante papel en la comunicación al silencio. En cierto modo, éste se corresponde con el concepto gadameriano de «posibilidad». Gadamer entiende el lenguaje como acontecimiento que expresa la relación del todo con el ser y, así, lo amplía o dice algo más que lo que es. Esta virtualidad del habla abre nuevos significados. Como Merleau-Ponty, Gadamer se interesa por la comunicación o la palabra hablante que requiere interpretación y no por las significaciones descarnadas. Cuando consideramos un texto como concepto hermenéutico, la lingüística resulta insuficiente. Es verdad que el lenguaje es una precondition para leer el texto, pero además necesitamos dialogar con él; el esfuerzo interpretativo hace que el texto nos hable de nuevo.

La distinción merleau-pontiana entre el lenguaje hablado y el lenguaje hablante se corresponde con la distinción gadameriana entre la idealidad

²⁶ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 158.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 180-181.

de la palabra (stock de relaciones aceptadas entre signos y significaciones familiares) y la palabra hablada (operación por la que una cierta disposición de signos y significaciones es modificada para crear otras nuevas). Merleau-Ponty concede prioridad al lenguaje hablante y así cesa de entender la comunicación como un simple instrumento. Tanto para Merleau-Ponty como para Gadamer, el lenguaje no es ni un objeto natural ni el producto de una conciencia constituyente. Sólo la interpretación proporciona nuevos significados. El lenguaje sedimentado no habla, es silencio; actúa como fondo sobre el que emerge el significado; el lenguaje siempre se relaciona con lo no dicho, con lo posible. Merleau-Ponty y Gadamer encuentran una íntima conexión entre lenguaje y ontología: la significación no viene de la palabra, sino del ser y las voces de éste son las del silencio. El habla es el cuerpo del pensamiento y lo importante es ser capaz de hablar, de entablar una comunicación con la prosa del mundo.

5. Merleau-Ponty y el postmodernismo

El interés que Merleau-Ponty muestra por el lenguaje ha contribuido a hacer de él un autor fundamental para la hermenéutica y, en general, para todas las corrientes filosóficas actuales. Una de ellas es la crítica de las ideologías que, como sabemos, ha mantenido un enriquecedor debate con la hermenéutica. Nosotros pensamos que la relectura de Merleau-Ponty puede servir incluso para mediar en esa controversia. El filósofo convendría con ambas tendencias en que toda interpretación es lingüística y toda articulación del mundo se constituye en el lenguaje. Gadamer añadiría que el lenguaje tiene prioridad hermenéutica, ya que todo intérprete está envuelto en relaciones dialógicas con múltiples tradiciones. En cambio, la crítica habermasiana de la ideología se opondría a la hegemonía de la tradición e intentaría desenmascarar las distorsiones que caracterizan el uso del lenguaje. Efectivamente, Habermas piensa que no hay universalidad en la hermenéutica porque no la hay en el lenguaje, puesto que siempre está constreñido por fuerzas extralingüísticas. Merleau-Ponty comparte con Gadamer la convicción de que siempre estamos en el lenguaje y en la tradición y que hasta la crítica del lenguaje y de la vida pasa por la práctica del lenguaje y de la vida³¹; afirma que el lenguaje es «la función central que construye una vida y una obra y transforma en motivos de vida hasta nuestras dificultades de ser»³². Merleau-Ponty cree que el lenguaje posibilita su transcendencia, que la tradición lingüística no es exclusivamente un lugar de incertidumbre y de dominación, sino además la posibilidad de una verdad incompleta y de un consenso imperfecto. Puesto que el consenso se funda en la conversación y en la práctica comunicativa crítica, siempre estará lejos de una completa

³¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, p. 27.

³² *Ibid.*, p. 30.

objetividad. La hermenéutica de Merleau-Ponty anuncia, además, la necesidad que siente Habermas de completar la crítica del objeto con una crítica del sujeto, debido a que el conocimiento de sí es una forma de diálogo interior y puede ser sistemáticamente distorsionado por los mismos mecanismos de dominación que se introducen en cualquier proceso comunicativo. Como Habermas, Merleau-Ponty se declara partidario de una racionalidad comunicativa, aunque enfatiza las imperfecciones de todo consenso fáctico. Afirma, como Gadamer, que la crítica es posible, pero no la equipara con la reflexión de un espectador desinteresado, sino con un producto del lenguaje y de la tradición en los que nos encontramos. Sin embargo, conservar la tradición es, para Merleau-Ponty, superarla: «No se puede salvar del pasado aquello que lo merece si no se crea un nuevo porvenir»³³. Si la hermenéutica de Gadamer enfatiza la conservación de la tradición, la de Merleau-Ponty privilegia la transformación. Ambos opinan que toda comprensión requiere interpretación y que esto dificulta el proyecto husserliano de una fundación última, ya que el intérprete siempre está situado *in media res* y nunca en el comienzo o en el fin. A pesar de ello, ninguno de los dos renuncia a la posibilidad de una «mediación total»; aceptan la hipótesis hermenéutica de que la interpretación es un proceso abierto y que ninguna visión es concluida.

El tema de la visibilidad y la ontología de la carne, que Merleau-Ponty desarrolla en sus últimos escritos, plantea una reconstrucción de la filosofía. Sin embargo, este filósofo no apela a la destrucción ni a la deconstrucción de la misma. Nunca aboga por la disolución del sujeto o del hombre. Dice que la carne no es la noción central de la filosofía de la identidad, sino de la diferencia, pero no pretende suprimir la dualidad sujeto-objeto, sino que la concibe como una relación intencional que se produce en el Ser. Afirma que es necesario tematizar la *Lebenswelt*, porque piensa que la dialéctica lenguaje-silencio domina la realidad. No tiene intención de acabar con la autoconciencia, la reflexión o la ciencia.

Hay en Merleau-Ponty algunos elementos postmodernos como su anti-esencialismo o su anti-dualismo, pero también otros que no lo son como su humanismo, la verdad o su idea renovada de la filosofía. En cualquier caso, Merleau-Ponty no cae en los excesos de ciertos postmodernos. Más bien debemos considerarle un clásico adherido al espíritu de la Ilustración, consciente de la importancia de la interrogación filosófica y de la misión del filósofo.

El carácter diacrítico que atribuye a los signos, la contingencia del significado y la reversibilidad se encuentran, según él, en los mismos fenómenos y se expresan en una ontología de la carne que tiene la pretensión de elaborar nociones que deben reemplazar a otras, heredadas de la Modernidad, como el dualismo sujeto-objeto³⁴. Es lógico, por tanto, que el pensamiento postmoderno se haya inspirado en algunos aspectos de su filosofía. Merleau-Ponty

³³ M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, p. 183.

³⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 221.

subraya la diferencia, pero sin reducirla al carácter diacrítico de los signos. Lo invisible no es, para él, lo ausente, sino la profundidad de lo visible. Toda la filosofía merleau-pontiana intenta dar cuenta de la simultaneidad de los seres a través de la distancia y de la diferencia; éstas no son, sin embargo, sus metas. El objetivo de Merleau-Ponty no es otro que la transcendencia de las diferencias y, para lograrlo, se sirve de uno de los conceptos claves de la filosofía hermenéutica: el de «reversibilidad»: nuestras interpretaciones y percepciones pasadas condicionan nuestro presente y, al mismo tiempo, nuestra situación actual dirige las reinterpretaciones reflexivas de nuestras perspectivas pasadas. La continuidad está constituida por momentos interpretativos en los que se funden el pasado y el presente (*Ineinander*)³⁵.

Si Merleau-Ponty hubiera dicho que el lenguaje funda toda comprensión de las cosas, pero carece de fundamento, podríamos acusarle de escepticismo o de nihilismo, pero, como hemos visto, el *logos* del lenguaje se funda en el *logos* naciente del mundo perceptivo y en el silencio pre-lingüístico; en Derrida y Lacan ocurre, en cambio, lo contrario. Sin ánimo de negar las influencias imprevistas por Merleau-Ponty, digamos que él no disolvió los términos de la filosofía tradicional, sino que los reconceptualizó. No sólo no renunció a la metafísica, sino que afirmó que ésta formaba parte de la literatura y del hombre mismo y se declaró partidario de ella³⁶. Este filósofo no puede ser clasificado como anti-humanista o anti-fundacionalista; odiaba las clasificaciones y, aunque fue un pensador crítico, en su obra encontramos las pautas de un nuevo humanismo y continuas reflexiones sobre los fundamentos de nuestro ser. Nunca intentó explicar lo superior en términos de lo inferior y jamás abogó por el irracionalismo. La esencia del hombre se hallaba, a sus ojos, en la racionalidad, aunque era consciente de que ésta tomaba forma en sus interpretaciones; encontraba la mejor prueba de esta racionalidad en el hecho de que los hombres, a pesar de sus diferencias, se comunican y alcanzan una universalidad «presunta». La de Merleau-Ponty fue una filosofía reflexiva que no pretendía rechazar la razón, sino ampliar su campo de acción. Consideraba que la conciencia racional surge de la irreflexiva, pero la trasciende. Es cierto que describió la relación dialéctica entre el silencio de los orígenes y el lenguaje reflexivo, pero también insistió en que el silencio que sigue al lenguaje no es idéntico al que le precede, es decir, en que la reflexión y la filosofía son imprescindibles para conocer el significado de nuestro ser en el mundo. La hermenéutica no siempre es, como cree Vattimo, una interpretación narrativa de la historia de nuestra cultura³⁷, ya que no olvida por completo la teleología fenomenológica de la razón, si bien, como Merleau-Ponty, es consciente de que esa teleología no se desarrolla al margen de nuestra finitud.

La fenomenología hermenéutica de este autor nos enseña que las cosas

³⁵ *Ibid.*, p. 321.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 305.

³⁷ Cfr. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 156.

no son representaciones sino transformaciones creativas e interpretativas y, por tanto, la comprensión que somos ha de romper con el objetivismo moderno. En la línea de la filosofía hermenéutica, Merleau-Ponty rechazó el paradigma referencial-representacional de la comprensión humana o lo que Rorty ha llamado «la filosofía centrada en la epistemología»; pensaba que la epistemología distanciaba al sujeto del objeto de conocimiento, mientras que él entendía la relación entre ambos de una manera activa, como diálogo. Para él, como para Gadamer, el diálogo era pura reciprocidad.

El desarrollo merleau-pontiano de la fenomenología de la percepción en la dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica anuncia un nuevo modelo de verdad, susceptible de aplicación a todas las ciencias histórico-hermenéuticas, en el que la experiencia perceptiva aparece como un segmento de la experiencia integral. El retorno a la fenomenología de la *Lebenswelt*, a la reserva de sentido o a la experiencia viva que hace posible toda objetivación y toda comprensión, indica que fenomenología y hermenéutica se presuponen.

Contra la proclamada muerte del hombre por el postestructuralismo, Merleau-Ponty y Gadamer se han ocupado de las ciencias humanas como uno de los grandes problemas de la filosofía y han sentado las bases de un nuevo humanismo. Ambos nos han ayudado a liberarnos de la idea de que la filosofía deba competir o imitar a las ciencias físicas; nunca proclamaron el fin de la filosofía o la necesidad de deconstruirla; sólo creyeron que debía volver a sus fuentes originarias y no dejaron jamás de practicarla meditando en la herencia filosófica que les había sido legada.

FILOSOFÍA Y LITERATURA EN PAUL RICOEUR

Alfredo Martínez Sánchez
Universidad de Málaga

La literatura, esencialmente la literatura escrita, ocupa un lugar singularmente destacado en la filosofía de P. Ricoeur. A continuación examinaremos la presencia y el uso del texto literario en la evolución de la hermenéutica de este autor, circunscribiéndonos a tres segmentos de la misma. El primero versa sobre el «conflicto de las interpretaciones» y en él consideraremos una de las más tempranas apariciones de la literatura en la obra de nuestro autor, el segundo toma en cuenta la teoría del texto y los conceptos de referencia y refiguración, el último muestra la función de la literatura como *laboratorio* conceptual. Con el término «literatura» designaremos la ficción narrativa, el drama y la poesía, siguiendo al propio autor (véase, *Du texte à l'action*, p. 52).

I. De Mallarmé a Sófocles

La presencia de la literatura en el primer segmento del que nos vamos a ocupar es realmente escasa. A pesar de que la obra con la que, sustancialmente, Ricoeur inaugura la publicación de su propio pensamiento (*Le volontaire et l'involontaire*) se abre con un poema de R. M. Rilke, debemos llegar hasta las últimas secciones del libro para encontrar una muestra de utilización de la literatura en un entorno filosófico¹.

En la crítica del psicoanálisis que, desde la fenomenología, Ricoeur lleva a cabo, la literatura (en este caso la poesía) aparece como un ejemplo integrado en la argumentación acerca de la sublimación. Según nuestro autor, el mecanismo de la sublimación es empleado por las escuelas psicoanalíticas para «ligar genéticamente a los instintos de base, y fundamentalmente a la libido, los fines que se asigna el psiquismo humano superior» (*Le volontaire et l'involontaire*, p. 377). De esta manera el freudismo «reduce las energías superiores, consideradas como derivadas, a las energías inferiores, consideradas como primitivas» (*ibid.*), hasta el punto de que, globalmente, la conciencia se convierte en «el fenómeno cifrado del inconsciente» (*op. cit.*, p. 378).

¹ El autor también menciona otros textos, pero probablemente este sea el uso más relevante.

Frente a la reducción psicoanalítica el autor reafirma la *originalidad* de los actos por los que la conciencia se hace sensible a los valores estéticos, éticos, y religiosos, pero al mismo tiempo concede alguna legitimidad, claramente delimitada, a las pretensiones de la psicología freudiana. Para dar cuenta de esta mesurada posición Ricoeur pone en juego las nociones de *forma* y *materia*: por una parte, la originalidad de los valores mencionados proviene de su *forma*, mas, por otra, tales valores comparten con las «energías inferiores» una misma *materia* afectiva. Cada uno de estos elementos plantea un problema diferente e irreducible: por un lado, la cuestión del sentido de la forma intencional, por otro, la del *origen* de la materia afectiva. Ambos problemas remiten a dos tipos distintos de interpretación.

El autor reconoce la legitimidad del psicoanálisis cuando tiene una función terapéutica, pero afirma que debe ser usado con extrema precaución ante las «creaciones superiores de la conciencia» (*op. cit.*, p. 380). En el primer caso, que es el del sueño y la neurosis, el acceso a un «sentido latente» mediante la interpretación psicoanalítica posee un valor curativo, en esta medida y por esta razón puede decirse que el «sentido latente» es *mejor* que el «sentido aparente». Sin embargo, en el caso de un poema el sentido formado por el psicoanalista es un sentido *menor* con respecto al que el poeta ha dado², «y que se refiere a los fines estéticos de la obra de arte» (*ibid.*). Para ilustrar la diferencia entre los dos modelos de interpretación Ricoeur propone, como ejemplo, un poema de Mallarmé, distinguiendo entre una interpretación psicoanalítica y una interpretación filosófico-literaria³. Trataré de mostrar como esta formulación revela el germen de lo que posteriormente será desarrollado en términos del «conflicto de las interpretaciones».

Más allá de la apariencia de una primera lectura, el símbolo marca el inicio de dos posibles trayectos exegéticos: uno descendente, hacia el instinto sublimado, otro ascendente, hacia un *surplus* poético. El primero conduce a un sentido que no ha sido pensado ni querido por el autor, el cual es sugerido a un observador por la *materia* afectiva sobre la que Mallarmé «ha compuesto, más allá de todo azar, en plena lucidez, el texto poético más voluntario que halla sido escrito» (*op. cit.*, p. 381). El segundo asciende desde el símbolo al sentido poético para hacer aflorar «un tesoro de significaciones espirituales» (*ibid.*), pero tanto para uno como para otro la materia afectiva del poema es la misma.

En mi opinión, el tema del conflicto de las interpretaciones será desarrollado años más tarde (en los trabajos sobre Freud publicados en *De l'interprétation, essai sur Freud* y en *Le conflit des interprétations*) sobre la relación entre dos modelos exegéticos que constituyen una reelaboración de los movimientos descendente y ascendente más arriba mencionados: el modelo

² En este momento Ricoeur aún no distingue claramente entre la intención del autor y el sentido de la obra.

³ «El sentido oculto puede ser buscado por dos vías, una filosófico-literaria, otra psicoanalítica» (*op. cit.*, p. 381).

arqueológico de la interpretación psicoanalítica y el modelo teleológico de la interpretación filosófico-literaria. El modelo genealógico prolonga de manera patente lo que en *Le volontaire et l'involontaire* es concebido como el «genetismo» (p. 377) de la explicación psicoanalítica, en el análisis la formación del sentido latente es un camino de retroceso hacia lo arcaico, hacia el inconsciente y la pulsión (véase, *De l'interprétation, essai sur Freud*, pp. 407, 428 y 445, y *Le conflit des interprétations*, p. 161). La relación entre el modelo teleológico y el movimiento exegético ascendente no resulta tan evidente, y de hecho el primero añade la perspectiva de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, sin embargo, la ruptura con lo anterior/arcaico y la irreductibilidad de las nuevas esferas de sentido con respecto a la hermenéutica arqueológica del psicoanálisis (véase, *Le conflit des interprétations*, p. 111) nos revelan la simetría entre las dos vías exegéticas aplicadas al poema de Mallarmé y los modelos arqueológico (regresivo) y teológico (progresivo). Esta simetría se evidencia en la interpretación de la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*, a pesar de la diferencia fundamental que aporta la interrelación de las nociones de arqueología y teleología del sujeto sobre la que se sustenta la complementariedad de los dos modelos hermenéuticos (véase, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 445). El movimiento descendente, ahora «regresivo», y el ascendente, ahora «progresivo», dejan de aparecer como dos procesos realmente contrapuestos para designar los dos extremos de una escala.

Edipo Rey muestra, como un ejemplo privilegiado, la manera en que las dos lecturas aparecen unidas en el símbolo, bajo la perspectiva de una dialéctica que no estaba en la obra de 1950, al manifestar «la profunda unidad del disfrazamiento y el desvelamiento, unidad sellada por la propia estructura del símbolo convertido en objeto cultural» (*De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 495). Según Ricoeur, la interpretación arqueológica, psicoanalítica, se entiende a través de la relación de Edipo con la esfinge, que representa el lado del inconsciente, mientras que la teleológica incide en la relación con el vidente Tiresias y desvela un sentido muy diferente al alcanzado por Freud, este sentido concierne al problema de la verdad. La tragedia de la verdad es la del progresivo descubrimiento que Edipo hace de sí mismo, de su identidad, a la vez que se desmorona su orgullo, su *hybris*. El punto central en la articulación de las dos interpretaciones está en la conexión entre verdad y nacimiento, el nacimiento representa lo anterior, lo arcaico, pero al mismo tiempo la tragedia de la verdad se urde en, y por, el problema del nacimiento de Edipo y el misterio acerca de sus padres.

II. La referencia de la literatura

El segundo segmento que vamos a considerar nos mostrará otra cara de la evolución de la hermenéutica de Ricoeur. Además, en este momento no se hace un uso directo de una concreta obra literaria, sino que se habla de la

literatura en general y, específicamente, se pone en juego una determinada teoría del texto literario.

A diferencia de lo que ocurría en *Le volontaire et l'involontaire*, donde no había una clara separación entre la intención del autor y el sentido filosófico-literario del texto (y en el texto), será dicha separación el eje de la función de la literatura en uno de los hitos del distanciamiento de Ricoeur con respecto a la fenomenología de Husserl. Para el filósofo francés la afirmación de la autonomía del sentido del texto con respecto a la intención del autor constituye una manera radical de poner en cuestión el primado de la subjetividad. Ricoeur denuncia la hipóstasis de la subjetividad promovida por Husserl y pone de manifiesto el peligro de que la fenomenología se reduzca a un subjetivismo transcendental. Como antídoto propone una noción de texto que subordine la cuestión de la intención del autor a la de la «cosa del texto» (véase, *Du teste à l'action*, p. 52), noción que también servirá como pertercho para afrontar la controversia sobre la explicación y la comprensión.

La noción de cosa del texto (que proviene de Gadamer) se presenta asociada a la de referencia: la cosa del texto es a la estructura de éste lo que, en términos de Frege, la referencia es al sentido de una proposición. Ricoeur distingue entre dos modos de referencia, una referencia de *primer grado*, propia del lenguaje ordinario, y una referencia de *segundo grado*, propia de la literatura. La segunda alcanza (o se refiere a) la realidad de una manera distinta, en el mismo plano donde se sitúan el «mundo de la vida» de Husserl o el «ser-en-el-mundo» de Heidegger. Según nuestro autor, la referencia de segundo grado sólo emerge mediante la abolición de la de primer grado, surgiendo, de esa manera, el «mundo del texto», «una proposición de mundo» que abre nuevas posibilidades de «ser-en-el-mundo» (*op. cit.*, p. 53)⁴. Es esa proposición la que, precisamente, constituye el objeto de la interpretación, lo que hay que interpretar y desvelar en el texto. En consecuencia, el texto literario no sólo pone a distancia la intención del autor, sino que además «pone la referencia del texto a distancia del mundo articulado por el lenguaje cotidiano. La realidad es, de esta manera, metamorfoseada por medio de lo que llamaría las *variaciones imaginativas* que la literatura opera sobre lo real» (*ibid.*).

Esta forma de referencia literaria ha sido explorada por Ricoeur en *La métaphore vive* (1975) y en *Temps et récit* (1983, 1984 y 1985) dando lugar a la noción de *refiguración*, la literatura redescrive, rehace, refigura el mundo⁵. Aunque el autor también ha involucrado a la historia, en virtud de su carácter narrativo, en la cuestión de la referencia, voy a hacer abstracción de este aspecto para no salir del ámbito estrictamente literario.

⁴ Para Ricoeur el mundo es «el conjunto de referencias abiertas por los textos» (*Du teste à l'action*, p. 188). Ese mundo no es «el *Umwelt* de las referencias ostensivas del diálogo, sino el *Welt* proyectado por las referencias no ostensivas de todos los textos que hemos leído, comprendido y amado» (*op. cit.*, p. 189). En otro lugar el autor emplea una frase muy semejante pero especifica que habla de todo tipo de textos, sean descriptivos o poéticos (véase, *Temps et récit I*, p. 151).

⁵ Sobre la diferencia entre los conceptos de referencia y refiguración, que no puede ser desarrollada aquí, véase *Temps et récit III*, 13, pp. 184, 285, y *Temps et récit I*, pp. 146-155.

En el segundo volumen de *Temps et récit*, dedicado a la configuración del tiempo en el relato de ficción, Ricoeur examina tres obras sobresalientes (*La señora Dalloway* de Virginia Woolf, *La montaña mágica* de Thomas Mann, y *En busca del tiempo perdido* de M. Proust) para explotar filosóficamente aquellas «variaciones imaginativas» que han aparecido más arriba al considerar la relación entre literatura y realidad. En este caso se trata de variaciones acerca de la experiencia temporal, variaciones «que sólo la ficción puede explorar y que se ofrecen a la lectura con objeto de refigurar la temporalidad ordinaria» (*Temps et récit II*, p. 191).

Ya no se trata de confrontar dos modelos hermenéuticos, ni de esclarecer su relación, pero la literatura continúa siendo un lugar privilegiado para la investigación filosófica, y, por nuestra parte, también para seguir la evolución del pensamiento ricoeuriano. El servicio prestado por la literatura pasa ahora por la elucidación del mundo del texto, es precisamente la capacidad del texto literario para salir de sí mismo y referirse a una realidad extralingüística la clave de la colaboración entre literatura y filosofía. La experiencia del tiempo en las novelas antes citadas, como cualquier *experiencia de ficción*, supone «una manera virtual de habitar el mundo proyectado por la obra literaria en virtud de su poder de auto-transcendencia» (*op. cit.*, p. 296). Pero este proceso referencial se ordena, a partir de *Temps et récit*, en dos fases: la primera llega hasta el mundo del texto (que resulta una forma de *transcendencia inmanente* al texto), mientras que la segunda alcanza el mundo del lector (sobre el encuentro del mundo del texto con el mundo del lector, véase, *Temps et récit III*, capítulo 4 de la segunda sección: «Monde du texte et monde du lecteur»).

En la última parte de *Temps et récit* el empleo filosófico de las variaciones imaginativas sobre el tiempo es continuado en un contexto más complejo. El empeño final de Ricoeur puede ser entendido como la búsqueda de una réplica poética a la aporética de la temporalidad, en otros términos, se trata de buscar en la poética de la narración, respuestas, o al menos vías de iluminación, a problemas que la especulación filosófica no ha podido resolver. Esa poética de la narración no sólo incluye la ficción literaria, sino también el relato histórico: «Determinar el estatuto filosófico de la refiguración es examinar los recursos de creación por los cuales la actividad narrativa responde y corresponde a la aporética de la temporalidad» (*Temps et récit III*, p. 12).

Una parte de este proyecto consiste en la exploración de la literatura para hallar recursos o alternativas a problemas filosóficos, en cierto modo la filosofía acude a la literatura en busca de auxilio e inspiración. Es en esta línea como Ricoeur prosigue las investigaciones sobre las obras de V. Woolf, T. Mann y Proust iniciadas en el segundo volumen de *Temps et récit* (véase, *Temps et récit III*, capítulo 2 de la segunda sección: «La ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo»).

III. La literatura como laboratorio

De la misma manera que la literatura proporciona una suerte de *laboratorio* personal para cada lector, o incluso para el escritor, también puede desempeñar una función semejante para la filosofía. El mundo de la ficción es un laboratorio «en el que ensayamos posibles configuraciones de la acción para comprobar su consistencia y su plausibilidad» (*Du texte à l'action*, p. 17). Este fenómeno debe ubicarse dentro de una teoría de la imaginación que rebasa el ámbito puramente literario, la imaginación suministra un estado de *no-compromiso* en el cual puede jugarse libremente con distintas posibilidades, en tal estado «probamos ideas nuevas, valores nuevos, maneras nuevas de ser en el mundo» (*op. cit.*, p. 220). Debemos colocar en el mismo marco la afirmación de que el relato constituye «el primer *laboratorio del juicio moral*» (*Soi même comme un autre*, p. 167; véase, también *op. cit.*, p. 139).

El propio Ricoeur pone en relación las *variaciones imaginativas* con la idea del laboratorio, concretamente cuando encara el problema de la identidad personal. Merced a las variaciones acerca de la identidad de los personajes la literatura se muestra como un «vasto laboratorio» donde son puestos a prueba los recursos de la identidad narrativa⁶ (v., *op. cit.*, p. 176).

Las variaciones sobre la identidad personal han encontrado un campo de experimentación especialmente sugerente en la ciencia ficción. Al tomar en consideración la obra de D. Parfit *Reasons and Persons*⁷, Ricoeur ha confrontado el uso filosófico de la literatura de ciencia ficción con el resto de narraciones literarias (distingue entre, simplemente, «ciencia ficción» y «ficciones literarias de orden narrativo» o «ficción literaria»: véase *Soi même comme un autre*, pp. 162 y 163). La comparación entre sus respectivos recursos ofrece un ejemplo sugerente del empleo de la literatura para propósitos filosóficos (véase, *op. cit.*, especialmente, pp. 156-180). Mientras que Parfit pretende criticar nuestras creencias sobre la de identidad personal y la importancia que se le concede, Ricoeur tratará de evitar las consecuencias que de esa crítica se derivan con respecto al concepto fenomenológico de

⁶ El concepto de identidad narrativa aparece como un resultado del cruce de *historia y ficción* (narrativa literaria) que responde (en términos de *réplica poética*) a un problema planteado en términos filosóficos: «Sin la ayuda de la narración el problema de la identidad personal está abocado a una antinomia sin solución» (*Temps et récit III*, p. 443). Frente al dilema de una identidad de tipo sustancialista y una negación de la identidad, la identidad narrativa permite concebir una identidad que incluya el cambio, la variación a lo largo del tiempo, mediante la distinción entre *ipseidad* y *misimidad*. La identidad narrativa es la identidad de la ipseidad, que también puede ser aplicada a las comunidades, y no sólo a los individuos (la distinción entre ipseidad y misimidad ha sido ampliamente desarrollada en *Soi même comme un autre*).

⁷ Parfit no se sirve (más allá de alguna referencia puntual) de ninguna obra en particular, sino que él mismo construye sus propias historias, de hecho, si alguien comienza a leer directamente, por ejemplo, el capítulo 10 podría pensar que se encuentra ante un relato de ciencia ficción. En este sentido, la imagen de la literatura como *laboratorio filosófico o conceptual* alcanza en Parfit una particular concreción.

cuero propio (esta noción aparece ya en *Le volontaire et l'involontaire* en la distinción entre cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto).

La diferencia fundamental entre las ficciones tecnológicas y las «ficciones literarias» estriba en la utilización que hacen del cuerpo, en los casos de la ciencia ficción la condición corporal es sometida a una serie de variaciones que no se dan en ese sector de la literatura que Ricoeur llama *ficción literaria*. En esta medida, las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria versan sobre la relación dialéctica entre ipseidad y mismidad.

La ficción literaria ofrece a las variaciones sobre la identidad un campo que no tienen en la experiencia cotidiana. Ese abanico se mueve entre dos extremos marcados por las dos nociones de identidad distinguidas por Ricoeur: la mismidad y la ipseidad (véase nota 6). En un extremo encontramos el personaje que es reidentificable como el mismo, este suele ser el caso de los personajes de los cuentos de hadas y del folklore, en los que se produce una superposición de la ipseidad y la mismidad. En el espacio intermedio se situaría la novela clásica (desde *La Princesse de Clèves* hasta Dostoievski o Tolstoi). La novela de aprendizaje y la novela de la corriente de conciencia estarían más cerca del otro polo, que puede aparecer como pérdida de identidad, Ricoeur pone el ejemplo del *Hombre sin atributos* de R. Musil. El autor interpreta la aparente pérdida de identidad en este tipo de casos, afirmando que lo que realmente se pierde es la *mismidad*, sin cuyo soporte la *ipseidad* aparece al desnudo (*op. cit.*, p. 178). Es precisamente a la elucidación de esta forma de identidad a la que contribuye la comparación entre ciencia ficción y «ficción literaria».

La condición corporal y terrestre (en un sentido existencial) constituye para nuestro autor una constante irrenunciable desde una perspectiva filosófica, la corporeidad tiene un valor existencial que designa nuestra forma de ser en el mundo, (véase, *op. cit.*, pp. 178 y 179), mientras que el planteamiento de Parfit elude y neutraliza el fenómeno expresado por la noción de *cuero propio* en beneficio de una descripción impersonal que reduce el cuerpo a un objeto (véase, *op. cit.*, pp. 158 y 159; sobre otras objeciones de Ricoeur, véase, pp. 178 y 179)⁸.

Hemos asistido, en las páginas anteriores, a distintas fases de un proceso de incorporación de la literatura a un *corpus* filosófico, una incorporación creciente tanto cuantitativa como cualitativamente. Las diversas articulaciones y encuentros de la filosofía con la literatura nunca han supuesto confusión alguna entre ellas, ni han conducido a cualquier forma de síntesis. Sin embargo, creo que es posible detectar algún aspecto en el que se solapan mutuamente, alguna faceta que pueda desvelar una intersección. Puede que tal intersección se produzca en el *mundo* que constituye la referencia de la literatura (véase, nota 4), que filosofía (al menos una parte) y literatura

⁸ Finalmente, el autor acercará sus posiciones a las de Parfit en el plano ético (véase, *op. cit.*, p. 198).

compartan en alguna medida ese mundo. Quizás pueda hablarse también de una referencia de la filosofía (o tal vez de varias), incluso puede que un sector de la filosofía comparta, involuntariamente, un proceder literario: apuntar a la verdad a través de la ficción.

Bibliografía

- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Ricoeur, P., *Le volontaire et l'involontaire* (primera parte de *La Philosophie de la volonté*), París, Aubier/Montaigne, 1950.
- *De l'interprétation, essai sur Freud*, París, Seuil, 1965.
- *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969.
- *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975.
- *Temps et récit I*, París, Seuil, 1983.
- *Temps et récit II*, París, Seuil, 1984.
- *Temps et récit III*, París, Seuil, 1985.
- *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986.
- *Soi même comme un autre*, París, Seuil, 1990.

INTENCIONALIDAD Y EXPERIENCIA LITERARIA

Francisco José Pérez Fernández
Universidad de Sevilla

La experiencia de la *escritura* siempre ha sido una experiencia radical en cuanto ha permitido al hombre desplegar sus ideas, sentimientos, emociones, etc., además de recrear mundos en los que dichas ideas y emociones tienen lugar. No menos radicalidad hemos de adjudicar a la experiencia de la *lectura* en la medida en que ésta permite descifrar y vivenciar dichas ideas y mundos que atraviesan las líneas escritas en un folio, indefectiblemente blanco, vacío. No fue otra la experiencia ante la que se encontró Jean Genet cuando constata que

«... a la página que antes fue blanca la recorren ahora de arriba a abajo minúsculos signos negros, las letras, las palabras, las comas, las admiraciones y, gracias a ellos, se dice que esta página es legible. Pero esta especie de intranquilidad de la mente, esta arcada tan próxima a la náusea, esta irresolución que me hace vacilar en el momento de escribir... ¿es la realidad esta totalidad de los signos negros? lo blanco, aquí es un artificio que sustituye a lo translúcido del pergamino, al ocre arañado de las tablillas de arcilla y este ocre en relieve, igual que lo translúcido y lo blanco, quizá sean más reales que los signos que lo desfiguran. Aunque la revolución palestina se escribiese en la nada, un artificio en la nada, ¿son acaso más reales que los signos negros no sólo la página blanca sino también cada minúscula separación del papel blanco que aparece entre dos palabras?»¹.

En este sentido, la «artificiosidad» de los espacios en blanco —no quisiéramos llamarla «artificialidad», en la medida en que marcan las pausas necesarias que el habla cotidiana requiere, ya sea para tomar la respiración ya para marcar los énfasis— posibilita la comunicación que se establece en el proceso lector. La ruptura de la continuidad, a veces hermosa en virtud de ciertas líneas que se dejan entrever en su discurrir blanquecino, permite no sólo el desciframiento del sentido de las palabras sino también la posibilidad de introducir la experiencia del lector en el texto literario. La «nada» —el vacío— proyectada en la acumulación sin intervalo de signos gráficos, saturada, dicha «nada», decíamos, establece artificiosamente espacios vacíos o en blanco² que permiten la creatividad experiencial de aquel que se intro-

¹ G. Genet, *Un cautivo enamorado* (Trad. M^a Teresa Gallego y M^a Isabel Reverte), Madrid, Ed. Debate, 1988, p. 13.

² W. Iser, «Interaction between text and reader», en Enric Sullá (ed.), *Teoría de la Novela. Antología de texto del siglo XX* (Trad. Mireia Ferrer), Barcelona, Ed. Crítica (Nuevos Textos

duce en la «continuidad de los parques» que en ella habita. Así pues, la nada o vacío semántico no nos parece algo superfluo, sino que pareciera marcar la estructura esencial de la literatura y la experiencia literaria, en tanto el vacío-intersticio permite el discurrir y despliegue del acto operante que es la intencionalidad como tránsito dinámico de la conciencia vacía a la conciencia llena. En virtud de ello ésta —la intencionalidad— se configura como una instancia móvil que permite el desplazamiento constante y recursivo desde los contenidos de conciencia a los actos intencionales, ofreciendo por ello la posibilidad de una unidad siempre abierta que ha de refigurar, en la apertura de horizontes, la experiencia de nuevas vivencias e inéditos mundos posibles. De otro modo, en palabras de Roberto Walton, podemos decir que «a través de la interpretación o explicitación de los mundos de la vida o modos de ser-en-el-mundo virtuales que se despliegan delante del texto, la subjetividad descubre nuevas maneras de comprenderse a sí misma»³. Es, por tanto, en el intersticio abierto por el vacío blanquecino en las palabras del texto donde se encontraría, si atendiéramos a la reflexión de Genet, la forma esencial de la experiencia literaria. No sólo porque es el *no-lugar*⁴ a través del cual discurre la intencionalidad sino también porque es el vacío por el que se escapa el mundo, penetrando en el ámbito de las *realidades múltiples*, irreales o imaginarias.

Así pues, dicha nada textual permite al lector saltar desde la realidad del mundo de la vida cotidiana hacia mundos posibles en los que desplegar nuevas vidas-que-experiencian-mundos. El «diastema», el intervalo abierto por la nada, permite al sujeto escurrirse y transitar hacia realidades posibles que su existencia abre a través de nuevas posibilidades experienciales. Es, pues, esta conciencia diastemática⁵ la que permitirá la experiencia literaria

Universitarios), 1996, p. 249. En este sentido afirma Iser que «los vacíos, la asimetría fundamental entre texto y lector, son lo que da lugar a la comunicación en el proceso de lectura; la ausencia de una situación y un marco común de referencia corresponde al 'no hay nada' que motiva la interacción entre las personas».

³ R. Walton, «La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad», en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía*, Universidad de Puerto Rico, Año XXIII, n° 51, Enero, 1988, p. 104.

⁴ La expresión *no-lugar*, tomada de la antropología de Marc Augé, pretende reflejar espacios de tránsito —fundamentalmente simbólicos— a través de los cuales el hombre contemporáneo despliega su existencia. En este sentido, el espacio del viajero sería el arquetipo del no-lugar. Así pues, escribe Augé que «el movimiento agrega a la coexistencia de los mundos y a la experiencia combinada del lugar antropológico y de aquello que ya no es más él (por la cual Starobinski definió en esencia la modernidad), la experiencia particular de una forma de soledad y, en sentido literal, de una 'toma de posición': la experiencia de aquel que, ante el paisaje que se promete contemplar y que no puede no contemplar, 'se pone en pose' y obtiene a partir de la conciencia de esa actitud un placer raro y a veces melancólico» (M. Augé, *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* [Trad. Margarita N. Mizraji], Barcelona, Ed. Gedisa, 1993, pp. 91-92). Es esta experiencia de tránsito la que quisiéramos destacar en la medida en que ofrece un acercamiento a la experiencia literaria que estas páginas pretenden reflejar.

⁵ G. Dorflès, *El intervalo perdido*, Barcelona, Ed. Lumen, 1984. Quisiéramos destacar la necesidad del intervalo que refleja Dorflès en su libro en la medida en que «perder el intervalo

como experiencia de tránsito. En este sentido, quizá, podremos entender la afirmación de Italo Calvino cuando afirma que «la batalla de la literatura consiste precisamente en un esfuerzo para salirse de los límites del lenguaje; es al borde del extremo de lo decible al que ella se asoma; y es la llamada de lo que está fuera del vocabulario lo que mueve a la literatura»⁶. Un afuera ese que queda reflejado, a nuestro entender, por el vacío abierto entre palabras que remiten a un horizonte que ha de ser completado con la experiencia del lector. No es otra, quizá, la tesis que defiende Iser cuando afirma que la especificidad del texto literario «se caracteriza por una típica oscilación entre el mundo de los objetos reales y el mundo de la experiencia del lector»⁷. Dicha oscilación le llevará a afirmar que «ficción y realidad no pueden comprenderse ontológicamente sino más bien como relación de comunicación. Así se resuelve la polaridad ficción-realidad. En lugar de ser simplemente lo contrario de la realidad, la ficción nos comunica algo de la realidad (...)». En tanto que estructura de comunicación la ficción liga la realidad a un sujeto, que se pone en relación con la realidad precisamente por mediación de la realidad»⁸. En este sentido, pues, hemos de destacar que la distancia del «entre» que se establece no sólo entre el autor-lector sino también entre ficción-realidad⁹, es el ámbito en el que se resuelven los diversos mundos posibles. La medida de ese «entre» intersticial podrá calibrarse a través de canales de enlace o figuras de mediación¹⁰ que permitan establecer unidades diferenciales entre las diversas *realidades múltiples*. Ahora bien, dichos

(y, sobre todo, la conciencia de intervalo) significa embotar nuestra sensibilidad temporal y encaminarnos hacia una situación de aniquilamiento de la cronoestesia: de la sensibilidad ante el paso del tiempo y su marcha discontinua» (p. 20).

⁶ I. Calvino, *Punto y aparte. Ensayos sobre la literatura y sociedad* (Trad. G. Sánchez Ferlosio), Barcelona, Ed. Bruguera (Narradores de Hoy), 1983, p. 226.

⁷ W. Iser, «La estructura apelativa de los textos», en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción* (Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina), Madrid, Ed. Visor (La balsa de la Medusa, 31), 1989, p. 137.

⁸ W. Iser, «La realidad de la ficción», en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, pp. 165-66.

⁹ En este sentido, creo sería interesante atender al texto husserliano en el que se afirma que «en el enfoque natural no existe por lo pronto (antes de la reflexión) ningún predicado 'real', ningún género 'realidad'. Sólo cuando imaginamos y pasamos del enfoque de la vida en la fantasía (o sea, de la cuasi-experiencia en todos sus modos) a las realidades dadas y, si al hacerlo, trascendemos la casual fantasía individual y lo imaginado en ella, tomándolos como ejemplo de una fantasía posible en general y de ficciones en general, nos nacen entonces los conceptos de ficción (o, también, fantasía) y, por otro lado, los conceptos de 'experiencia posible en general' y 'realidad'» (E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* [Trad. Jas Reuter], México, U.N.A.M., 1980, p. 329).

¹⁰ La expresión «figuras de mediación», tomada de Alfred Schütz, permite trazar líneas de comunicación entre los diversos ámbitos finitos de sentido en los que una subjetividad puede experimentar sus vivencias. Un caso paradigmático se encuentra en el Quijote y es a través de esta obra que Schütz pretende acercarse a los rasgos de conciencia que caracterizan las diferentes provincias o subuniversos de realidad. Para un acercamiento más profundo a esta problemática, remitimos a su artículo «Don Quijote y el problema de la realidad» en *Estudios sobre teoría social* (Trad. N. Míguez), Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1974.

canales no sólo serán semióticos¹¹, sino que, también, la subjetividad y la intencionalidad, en tanto instancias móviles, se entenderán como enlaces fundamentales entre los diversos *ámbitos de sentido*. De este modo, tiene razón Martínez Bonati cuando afirma que «el significado fundamental de una obra de ficción y arte reside en las líneas constitutivas de la subjetividad ideal que se plasma en ella. Un nuevo orden de la mente, un yo imaginario y artificial, es adoptado por el lector en el proceso de su experiencia literaria. A través de este *medium* de una conciencia transformada, aunque lo sea miméticamente, puede surgir una nueva visión del mundo»¹². De este modo, se destaca una *subjetividad transcendental* que permite el tránsito entre las distintas realidades, si bien dicha subjetividad debe abrir la realidad al ámbito de la posibilidad, constituyéndose ésta como un *a priori* de los mundos ficcionales. Así pues, dicho sentido de posibilidad (*Möglichkeitssinn*), destacado por Robert Musil, afirma que «si se da, pues, sentido de realidad (*Wirklichkeitssinn*), y nadie dudará que tiene su razón de ser, se tiene que dar por consiguiente algo a lo que se pueda llamar sentido de posibilidad. (...) Así cabría definir el sentido de la posibilidad como la facultad de pensar en todo aquello que podría igualmente ser, y de no conceder a lo que es más importancia que a lo que no es»¹³. Este carácter relevante de la posibilidad es puesto de manifiesto también por Husserl en aquellos párrafos en los que se preocupa por las variaciones eidéticas y la contemplación de esencias. Desde esta posición, la posibilidad tiene para Husserl, pues, un valor cognoscitivo en la medida en que permite descubrir caminos experienciales nuevos. Quizá la aseveración más significativa al respecto nos la ofrezca en *Ideas I* cuando afirma que «la vieja doctrina ontológica de que el conocimiento de las 'posibilidades' tiene que preceder al de las realidades (...) es (...), con tal que se lo entienda bien y se la use del justo modo una gran verdad»¹⁴. Este carácter de la posibilidad deriva en una actitud inequívocamente fenomenológica como es la *modificación de neutralidad*¹⁵, y que podríamos tras-

¹¹ En su artículo titulado «Mimesis y Mundos posibles», Lubomir Dolezel, preguntándose sobre la accesibilidad de los mundos ficcionales desde el mundo actual, afirma que «fictional worlds are accessible from the actual world only through *semiotic channels* by means of information processing» (L. Dolezel, «Mimesis and Possible Worlds», en *Poetics Today*, 9: 3, (1988), 485). Si bien estamos de acuerdo con esta aseveración, hemos de destacar el enriquecimiento que supondría la atención al carácter móvil de la intencionalidad y a su papel constituyente, así como a la diversas variaciones que conduce dicho tránsito por las diversas realidades a las cuales dona sentido.

¹² F. Martínez Bonati, *El Quijote y la poética de la novela*, Madrid, Centro de Estudios Cervantinos, 1995, p. XIII.

¹³ R. Musil, *El hombre sin atributos*, Vol. I (Trad. José M. Sáenz), Barcelona, Ed. Seix Barral (Biblioteca Breve, 284), 1983, pp. 19-20. Por otra parte, para un análisis más detallado de los conceptos sentido de realidad y sentido de posibilidad remitimos al libro de F. Fellmann, *Fenomenología y expresionismo* (Trad. Enrique Müller del Castillo), Barcelona, Ed. Alfa, 1984, pp. 48-52.

¹⁴ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. José Gaos), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 189.

¹⁵ En este sentido, puede afirmar Husserl en *Ideas I* que la modificación de neutralidad «no tacha, no 'efectúa' nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su neutralización.

ladarla al ámbito de la literatura bajo la denominación de *suspension of disbelief*. Bajo la influencia de tal suspensión se asume como real todo aquello que nos adviene en el acto de leer y que permite a la vida-que-experiencia-mundo-lectora habitar mapas existenciales diversos e involucrarse en sus estructuras lingüísticas *como si* del mundo real se tratara. En este sentido, cuando afirmamos que el sentido de posibilidad se constituye como un *a priori* de la constitución de realidades múltiples queremos decir que dicha posibilidad se configura y constituye en el «entre» abierto no sólo entre las palabras que conforman el texto sino también en el «entre» despejado de la ficción y la realidad. Este *entre* es la medida que tendrá que trazar el lector en el proceso de comunicación que conforma no sólo la realidad actual sino también los diversos y distintos mundos posibles.

Así pues, ese «entre» requiere un salto, una conmoción experiencial que lleve al lector a transitar por el vacío abierto en el texto. Dicho salto se produce ante un acontecimiento que rompe la estructura, —o al decir de Schütz, el estilo cognoscitivo que predomina en un ámbito finito de sentido— lo cual provoca una conmoción experiencial que traslada al sujeto de un ámbito a otro, si bien para Sartre no hay paso de un mundo a otro, sino tránsito de la actitud imaginante a la actitud realizante¹⁶. Es, por tanto, un cambio de actitud lo que lleva al hombre a trasladarse de un ámbito a otro. Esta apelación a la subjetividad conduce a entender la conmoción *psicológica* del sujeto como fruto de una ruptura en la apertura de la unidad coherente de cada ámbito cuando surgen experiencias que se muestran indisponibles en el mismo, en la medida en que el horizonte de expectativas que lo integra no incluya la posibilidad de dichas experiencias. Así pues, en la medida en que el sujeto se desplace, consciente o inconscientemente, a través de realidades múltiples inconmensurables (al menos aparentemente) entre sí, se verá obligado, voluntaria o involuntariamente, a trascender los límites del mundo del ejecutar¹⁷ hacia otros ámbitos en los que cada experiencia adquiere un sentido específico. Por ello, puede decir López Quintás que «el acceso a la trascendencia (como ruptura de límites) sólo puede ser fruto de una voluntad expresa y esforzada de encuentro, visto como un acontecimiento creador de ámbitos interaccionales»¹⁸. De este modo, podemos entender dicho trasiego como un efecto de distanciamiento (*Verfremdungseffekt*)¹⁹ que

Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, 'dejarlo indeciso' y, sin embargo, tenerlo por 'indeciso', 'sumirse en el pensamiento' en el efectuar o 'limitarse a pensar' lo efectuado, sin 'cooperar'» (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 258).

¹⁶ J.-P. Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (Trad. Manuel Lamana), Buenos Aires, Ed. Losada, 1968, p. 247.

¹⁷ Para un análisis más detallado del concepto «mundo del ejecutar», remitimos al estudio que realiza Alfred Schütz en *El problema de la realidad social* (Trad. N. Míguez), Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1974, pp. 213-214.

¹⁸ A. López Quintás, *Estética de la Creatividad*, Madrid, Ed. Cátedra, 1977, p. 78.

¹⁹ Dicho efecto de distanciamiento nos permite un acercamiento más directo al trasiego por las diversas realidades múltiples. En este sentido, puede afirmar Blanchot que «la imagen en la

nos pone de nuevo ante el concepto de posibilidad como *a priori* de los mundos posibles. Un *a priori* que no solamente nos permite recrear realidades diversas sino que también introduce la negación en el mundo actual en la medida en que lo trasciende hacia lugares imaginarios que desvelan distancias no cumplidas. Encontramos de nuevo los espacios vacíos que posibilitan la lectura y el sentido en el devenir de nuevas vidas-que-experiencian-mundos. En este sentido, «leer —afirma Italo Calvino— es siempre esto: hay una cosa que está ahí, una cosa hecha de escritura, un objeto sólido, material, que no se puede cambiar, y a través de esta cosa nos enfrentamos con alguna otra que no está presente, alguna otra que forma parte del mundo inmaterial, invisible, porque es sólo pensable, imaginable, o porque ha existido y ya no existe, ha pasado, perdido, inalcanzable, al país de los muertos... O que no está presente porque aún no existe, algo deseado, temido, posible o imposible —dice Ludmilla—, leer es ir al encuentro de algo que está a punto de ser y aún nadie sabe que será...»²⁰. Es este carácter de incompletud²¹ el que permite el tránsito lector, esto es, la introducción de la intencionalidad refigurante en los distintos marcos referenciales²² que permiten establecer y recrear una *subjetividad ideal-trascendental* que recorra las distintas vidas que se formalizan en el proceso de lectura.

No obstante, la alteridad radical que abre la ficción no es sólo mundana sino también egológica. La escritura no sólo recrea un mundo posible sino que también establece un *mundo habitable*, en terminología de Eco, un mundo *amueblado*, dispuesto a ser un hogar inexistente en el que desarrollar diversas maneras-de-ser-en-el-mundo. En este sentido, el concepto de *ego experimental* que Kundera pone de manifiesto en *El arte de la novela*, permite destacar el carácter egológico del personaje como modo-de-ser-yo-posible en los diversos mundos ficcionales y aunque dicho ego experimental «no es la clave para comprendernos a usted o a mí. Sin embargo, usted y yo conocemos esta especie de vértigo al menos como nuestra posibilidad, una de las posibilidades de la existencia. Me fue preciso inventar a Teresa, un

que se realiza el efecto de extrañeza es, dice Brecht, la que nos enseña el objeto como extraño y ajeno, a la vez que nos permite reconocerlo. Por lo tanto, este efecto aspira a sustraer la cosa representada a la adhesión instintiva donde perece la audición y el sentido. Lo que sucede allá en la escena no es natural, y no debemos tomarlo como verdad cierta (...), de modo que podamos tomar distancia con estas cosas, pese a lo familiar y lo consagrado que nos parezcan, dejando de considerarlas como naturales, viéndolas al contrario como insólitas, hasta injustificadas, y ya no diremos: 'así es, así será siempre', sino 'así fue, también podría ser de otro modo'» (M. Blanchot, *Diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila Ed., 1970, pp. 561-562).

²⁰ I. Calvino, *Si una noche de invierno un viajero* (Trad. Esther Benítez), Madrid, Ed. Siruela, 1996, pp. 85-86.

²¹ Atendiendo a las características de los mundos ficticios de la literatura, Lubomir Dolezel destaca la incompletud como una estructura esencial en la recreación estética de mundos posibles. Así puede afirmar que «if incompleteness is a logical 'deficiency' of fictional worlds, it is an important factor of their aesthetic efficiency» (L. Dolezel, «Mimesis and Possible Worlds», p. 486).

²² Para un acercamiento más detallado sobre la incidencia de los marcos referenciales en la construcción del yo, remitimos a Charles Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Trad. Ana Lizón), Barcelona, Ed. Paidós (Paidós Básica, 87), 1996.

‘ego experimental’, para comprender esta posibilidad, para comprender el vértigo»²³. Así pues, el mundo recreado por la novela se configura como un mundo que se constituye en el entrecruzamiento de las diversas existencias llevadas a cabo por los personajes. En este sentido, el mundo se construye en un mundo vivencial ofrecido por las diversas existencias que se entrecruzan en un mismo marco referencial. De esta manera, uno de los modos de comprenderse el hombre es inventando posibilidades existenciales, radicales o cotidianas, extrañas o normales, en las que el autor-lector pueda constituir una nueva existencia al margen de la realidad mundana. Coincidiremos, pues, con Merleau-Ponty cuando afirma que «la función del novelista no es la de tematizar estas ideas, sino la de hacerlas existir delante de nosotros como si fueran cosas»²⁴. Así pues, los campos significativos abiertos por la imaginación y la posibilidad no son meros artificios para recrear mundos posibles sino que éstos son proyectos existenciales en los que devienen las diversas posibilidades vividas y vivibles por una intencionalidad que pretende interpretar y recrear ignotas subjetividades ideales. Dicha intencionalidad de horizonte se halla unificada por una temporalidad peculiar que debe tener un carácter *transversal* que permita enlazar tanto la temporalidad del mundo ficcional como la del lector; una temporalidad, por tanto, que se establezca como elemento primordial del entrecruzamiento de los horizontes vivenciales tanto del texto como de su lector. En este sentido, creo sería conveniente recordar que, como sostiene Ricoeur, «el arte de la ficción consiste así en tejer juntos el mundo de la acción y el de la introspección, entremezclar el sentido de la cotidianidad y el de la interioridad»²⁵. Así pues, la temporalidad ficticia posibilita no sólo recrear un mundo ficcional sino también vertebrar las posibilidades existenciales de los distintos personajes que desarrollan sus vivencias en las páginas del texto. Podemos decir que el tiempo es el *grado cero de la escritura ficcional* en la medida en que la conciencia temporalizante unifica las diversas vivencias, tanto las de los personajes en cuanto otros modos de ser-yo²⁶, como las del lector que se involucra en las experiencias ofrecidas por las estructuras del mundo posible. Por consiguiente, es la introducción de una subjetividad transitiva-temporalizante en la obra literaria la que actualiza el tiempo del mundo ficcional y de los objetos irreales que lo amueblan y que, al decir de Sartre, se encuentran aislados, enclaustrados en sus límites y sin salida de sí. De este modo, dicha salida de sí solo puede ser ofrecida por la existencia del lector que se

²³ M. Kundera, *El arte de la novela* (Trad. Fernando de Valenzuela y M^a Victoria Villaverde), Barcelona, Tusquets Ed. (Marginales, 99), 1987, p. 42.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido* (Trad. Narcís Comadira), Barcelona, Ed. Península (Historia/Ciencia/Sociedad, 140), 1977, p. 57.

²⁵ P. Ricoeur, *Tiempo y Narración, Tomo II, Configuración del tiempo en el relato de ficción* (Trad. Agustín Neira), Madrid, Ed. Cristiandad (Libros Europa), 1987, p. 185.

²⁶ Para un análisis más detallado del personaje como posibilidad existencial del Yo remitimos al estudio desarrollado por César Moreno Márquez en su libro, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Ed. Thémata, 1989, pp. 237-240.

involucra en la in-existencia de los personajes ficticios y es, por tanto, su tránsito y penetración en los territorios experienciales de los textos narrativos lo que permite la actualización y determinación de los horizontes temporales y vivenciales de tales estructuras. La introducción, por tanto, del lector en las instancias narrativas del texto permite la unificación del mundo textual con el mundo real.

En este momento, se presenta como un elemento constituyente básico el *a priori afectivo* que Duffrenne establece como principio que permite unificar el mundo real y el mundo abierto por la obra de arte. Así pues, es dicho *a priori afectivo* propuesto por el autor francés el que ofrece al espectador-lector la posibilidad de acceder al mundo abierto por el objeto estético. De este modo, afirma este autor que «este *a priori* fundamenta la posibilidad de una experiencia, que hay que llamar existencial, y los objetos de esta experiencia componen un mundo accesible solamente al sentimiento. Un mundo que emana de un sujeto, que lo prolonga y lo explicita, no el mundo que él conoce, sino el mundo en el que se reconoce y según el cual es él mismo»²⁷. Por otra parte, este *a priori afectivo* es completado por un *a priori cosmológico* que es el que permite crear y recrear un mundo en el que el sujeto desarrolla posibilidades existenciales y mundanas que desvelan un sentido a lo real, configurando, de este modo, lo real como una unidad significativa que el sujeto constituye en cuanto autor y reconstruye en cuanto lector. Desde esta perspectiva, la intencionalidad productivo-creadora puede construir un mundo alternativo que desvela y dona sentidos inéditos en la creación de una nueva realidad. En este sentido, Thomas Wolfe, en el *Ángel que nos mira*, afirma que la «ficción no es realidad, pero la ficción es una realidad seleccionada y asimilada, la ficción es una realidad ordenada y provista de un diseño»²⁸. Esta significación que adquiere la realidad a través de su escritura ficcional es la configurada a través de dicha intencionalidad productivo-creadora de la que habla Roberto Walton y que posibilita una unidad significativa al mundo de la ficción. Dicha unidad se mueve a través de dos ejes de coordenadas que constituyen, al decir del autor argentino, una *intencionalidad longitudinal* y una *intencionalidad transversal*²⁹ destacando de este modo su carácter fundamentalmente temporal. Es, por tanto, como afirmábamos más arriba, la unidad temporal de las vivencias la que permite conceder una unidad experiencial a los diversos mundos constituidos por la conciencia fenomenológica del tiempo. El tiempo de la ficción o fantasía al decir de Husserl es «un tiempo sin una localización real y propiamente dicha de la situación —es, justo, un cuasi-tiempo—»³⁰. Esta falta de localización

²⁷ M. Duffrenne, *Fenomenología de la experiencia estética*, Tomo II, Valencia, Ed. Fernando Torres, 1982, p. 136.

²⁸ Th. Wolfe, *El Ángel que nos mira* (Trad. J. Ferrer Aleu), Madrid, Ed. Debate, 1991, p. 9.

²⁹ R. Walton, «La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad», *op. cit.*, p. 91.

³⁰ E. Husserl, E., *Experiencia y juicio*, *op. cit.*, p. 185.

es la que debe llenar el lector en cuanto concede su existencia a los mundos posibles constituido por el autor. La cuasi-temporalidad de la ficción ha de ser reconducida por el lector hacia el tiempo vivido del mundo real. Se diría que es la posibilidad de involucrarse del lector en las líneas de palabras que constituyen cualquier texto la que permite una cuasi-existencia del mundo y de los personajes que por dichas líneas transitan. Y es la intencionalidad como estructura configurante y transitiva la que posibilita la configuración de ámbitos de sentido en los que la correlación entre sujeto y objeto textual construye un «hogar para la no existencia» que permite calibrar las diversas distancias y posibilidades de los mundos humanos, siendo la temporalidad, en cuanto estructura básica de unidad y despliegue, la que permite en un principio donar unidad a los diversos ámbitos de sentido y, por otro lado, abrir un hueco a través del cual el sujeto lector puede involucrarse en las estructuras experienciales que propone la constitución de un mundo posible. Así pues, a modo de conclusión, afirma Ingarden que «la obra literaria, en cuanto tal, es una formación puramente intencional que tiene la fuente de su ser en actos de conciencia creativos de su autor, y cuyo fundamento físico está en el texto escrito o en otro medio físico de posible reproducción (como por ejemplo una cinta magnetofónica). En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible intersubjetivamente y reproducible, de manera que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. De este modo no es un fenómeno psicológico, sino que trasciende todas las experiencias de conciencia, tanto del autor como del lector»³¹.

³¹ R. Ingarden, «Concreción y reconstrucción», en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, op. cit., p. 36.



CONCIENCIA E INTENCIONALIDAD

María Luisa Pfeiffer
Universidad de Buenos Aires

Introducción

El proyecto de la fenomenología, es llegar a situarse en ese nivel fundamental, originario en que toda relación humana toma sentido. El método husserliano que supera la reducción psicológica y haciendo *epoché* del yo logra la reducción trascendental, nos abre la puerta a ese nivel, a lo que podríamos llamar el movimiento originario y originante de la conciencia que es la intencionalidad.

El método fenomenológico, con su voluntad de «ir a las cosas mismas» es el esfuerzo que debe ser constantemente renovado de prescindir de la tradición¹ y reconducir todo a su fundamento, es decir lograr el verdadero origen de las cosas, de las relaciones, de las contradicciones, que sospechamos, podremos encontrar más allá de las tradiciones culturales y las explicaciones metafísicas y científicas.

Todos sabemos y repetimos que la intencionalidad es clave para la fenomenología, sin embargo, al hablar de conciencia e intencionalidad no todos hablamos de lo mismo, más aún, como dice Bernet² los fenomenólogos no se mezclan casi en las discusiones actuales sobre esa cuestión. De allí nace mi propósito de precisar a qué nos referimos al hablar de intencionalidad desde la perspectiva fenomenológica, no ateniéndome solamente a la descripción husserliana sino tratando de recuperar en lo posible el aporte de otros fenomenólogos³. Mi interés nace del hecho que no es infrecuente que se denomine intencionalidad a una intención vagarosa asociada a una voluntad no menos vagarosa, apoyándose sobre todo en el acento que pone Husserl en el «poder»; considero que ello proviene del hecho que muchos autores no fenomenólogos y algunos que pretenden hacer fenomenología, hablan de la

¹ Cfr. *Ideas relativas a un fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, (Id), México, F.C.E., 1962, Cap. II.

² Cfr. R. Bernet, «¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?», en R. Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

³ Aunque el tema será la intencionalidad es imposible hablar de ella sin tocar temas con los que está íntimamente unida como la intuición de las esencias, su relación con la psicología, la constitución del yo, la realidad del mundo, pero en este caso sólo me referiré a ellos de manera tangencial.

intencionalidad sin haber llegado a la reducción trascendental. El resultado es entonces, una intencionalidad reducida ella misma a acto consciente, al acto de una conciencia que adquiere un estado ontológico sustancial. En estos casos en que el método sólo llega a la reducción egológica o psicológica, es decir, reduce todo a la esfera de lo individual, del yo, y por consiguiente incluye al yo, éste es descrito acto seguido como polo noemático o como auténtico sujeto. Desde este planteamiento, hay algunos problemas tradicionales que siguen sin resolverse como el de la trascendencia o el del mismo yo, y la constitución del mundo queda reducida a una «constitución subjetiva» muy cercana a una «creación». El problema de la trascendencia sólo puede ser resuelto auténticamente desde un planteamiento de la intencionalidad que supere el nivel del sujeto o del yo. Esto significa que si bien para Husserl es preciso pasar por la reducción eidética o psicológica, si nos quedamos en ella nos quedaremos en el ámbito de lo psíquico. La intencionalidad se nos muestra en la reducción trascendental como conciencia en «carne y hueso», es la «cosa misma» conciencia, a la que no podemos acceder desde lo que Husserl llama «actitud natural» sino poniendo en práctica el método que tiene como principal procedimiento la reducción. Cuando decimos que la reducción fenomenológica deja de lado una actitud ingenua no significa que afirmemos que abandona lo fáctico⁴.

Es importante dejar en claro que lo que me ocupa y preocupa aquí no es una cuestión gnoseológica sino «was man unmittelbar sehen und erfassen kann» (qué podemos ver y comprender inmediatamente)⁵. La expresión «unmittelbar» nos invita a pensar en la necesidad de hacer desaparecer la distancia entre un yo, sujeto, hombre, conciencia, razón, interioridad y una cosa, objeto, exterioridad. ¿Cómo lograrlo sin identificar a ambos? ¿Podemos hablar del campo intencional como el campo del «entre», del «mittel» como muchas veces se hace? Cuando tratamos de describir la intencionalidad desde un lenguaje filosófico tradicional intentando objetivarla, hacemos referencia a un polo subjetivo y un polo objetivo, un desde donde y un hacia donde, procurando mantener en pie la trascendencia. Sin embargo creo que debemos hacer el esfuerzo por describir el acto intencional utilizando otro tipo de metáfora, no dualista al modo de Husserl cuando habla de la *noesis* y el *noema*. Mi intento va en este sentido, realizar una descripción de la intencionalidad en la que no sólo podamos reconocer el mundo sino también el yo sin caer en un dualismo o trialismo⁶ y precisar esta aproximación mediante una diferenciación del planteamiento del problema que hace Searle.

⁴ El hecho de que se tomen en cuenta situaciones fácticas y no estructuras, origina el problema de cómo conseguir una ciencia estricta. Husserl se encuentra con esta dificultad cuando quiere recuperar al mismo tiempo lo «fáctico» y lo absoluto. Cfr. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962.

⁵ E. Husserl, *Id.*, par. 33, p. 75.

⁶ Esta idea proviene de extender el campo del «entre» a un entre tres polos: por un lado los actos propios del sujeto, por otro lo dado en tales actos es decir el objeto, y en tercer lugar, la realidad.

La intencionalidad fenomenológica

De la carga histórica de la intencionalidad rescato su carácter de tensión, es decir la ausencia de reposo, aunque evitando definirla como *tensión hacia un objeto* como haría una fenomenología puramente descriptiva. En las *Investigaciones Lógicas*, Husserl combate explícitamente dos malinterpretaciones «naturales», provenientes de la pretensión de hacer de la fenomenología una fenomenología puramente descriptiva. La primera es «que se trata de un proceso real (realen) o de un referirse real (reales), que tiene lugar entre la 'conciencia' o 'el yo' y la cosa 'consciente' (de que tenemos conciencia) por el otro; ...la segunda malinterpretación es que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia: un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro»⁷. El resultado de cualquiera de estas interpretaciones sería un objeto intencional que tendría una especie de existencia mental, sería una representación, una imagen, algún tipo de especie inteligible etc., y la tarea de la fenomenología se reduciría a describirlo. Pero cuando Husserl hace referencia al *noema* quiere ir más allá de un objeto intencional en este sentido, porque el *noema* no es un contenido de la mente sino que pertenece a la esfera de sentido, no tiene ningún grado de «ser en sí» (Sartre), ningún nivel de sustancialidad, por eso Husserl puede llegar a decir que es inexistente⁸. La trascendencia del *noema*, por lo tanto, no hace referencia a una relación entre dos «cosas». Cuando Husserl usa la fórmula de Brentano «cogitata como cogitata» libera a la conciencia y por consiguiente a la intencionalidad de las tendencias naturalistas a la reificación. La «trascendencia» es un acto particular en el cual la conciencia y el *noema* son mentados como la realización de cierta objetividad⁹. La fenomenología de Husserl, como dice Levinas, «parte del objeto, pero remontando la corriente que lo constituye»... ya que el objeto, ... es una manera en que, por excelencia, el ser que se revela, deja olvidar la historia de sus evidencias...Hacer fenomenología es denunciar como ingenua la visión directa del objeto»¹⁰. Esta conciencia ha perdido su carácter sustancial, no podemos asimilarla de ninguna manera ya al «alma», al «espíritu» o a la «razón», sólo podemos comprenderla como apertura a... La conciencia no es una «cosa» que tenga su dentro y fuera, que pueda ser

⁷ E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, II, Madrid, Alianza, 1985, p. 494. (Subrayado mío).

⁸ En *Experiencia y Juicio*, (México, Universidad Autónoma de México, 1980, p. 134) por ejemplo afirma «Lo 'inmanente', 'objeto mental' no es por lo tanto parte de la descripción real de la experiencia, ésta en verdad no es realmente inmanente o mental. Pero la consecuencia no es que debe existir extramentalmente, no debe existir de ninguna manera».

⁹ A propósito de esto se plantea la cuestión del yo, del yo empírico y sobre todo del yo puro. Bernet hace un interesante investigación sobre los textos claves de Husserl entre las *Investigaciones Lógicas* (1900/1) y las *Ideas I* (1913) mostrando el paso de una concepción del yo como mero principio de unificación e individuación, al tipo del de Hume, a un yo fuente de la vida intencional. Es un tema fundamental sobre el que es necesario seguir trabajando.

¹⁰ E. Levinas, «Réflexions sur la «technique» phénoménologique», *Husserl*, París, Cahiers de Royaumont, Minuit, 1959.

algo así como un recipiente contenedor de sus objetos, por ello hablar de immanencia y trascendencia no es hablar de dentro y fuera, de interior y exterior.

¿Cómo describir lo que sucede en el acto intencional? Merleau-Ponty, haciendo referencia a Husserl, encuentra que la intencionalidad se nos muestra de dos modos: en acto que es cuando juzgamos y tomamos voluntariamente una posición y la llamamos intención, y actuando que es cuando la llamamos *fungierende* y la reconocemos como «la que hace la unidad natural y antepredicativa del mundo que aparece en nuestros deseos, valoraciones, paisaje»¹¹. El acto intencional es un compuesto de la intención, es decir los actos psíquicos dirigidos hacia un objeto dado, que requieren un nivel de reflexión objetivante, y lo que podríamos llamar intencionalidad propiamente dicha¹². La primera intencionalidad, la de acto, la que emite juicios, valora voluntariamente, es un *tender a* un mundo cuyo sentido originario es puesto en acto reflexivamente como conocimiento o voluntad. La segunda, la operante, es pre-reflexiva, corporal, originante y posibilitante de la otra; al intencionar, lo hace «dando origen», nunca de una manera definitiva.

Husserl establece en su método dos tipos de reducción: la eidética y la fenomenológica¹³, la primera, la eidética permite, según lo formula San Martín, «una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental, es decir, del hombre en su realidad fundante y radical concreta, que evidentemente es personal e individual», pero afirma, «lo fenomenológico no es por sí mismo eidético, por eso hay que dar un paso más allá de la reducción eidética»¹⁴. La intencionalidad que descubrimos en la reducción eidética, es fundante, reflexiva e individual, mientras que la que se muestra en la reducción fenomenológica es originaria, pre-reflexiva e intersubjetiva. El resultado de la primera son «actos intencionales» objetivantes, los de la segunda «actos intencionales» constituyentes. Por ello, para Husserl, a nivel trascendental nada humano es «ser fundado», ni la vida espiritual ni la física ni el real ser humano psicofísico, todo esto pertenece al fenómeno, al mundo como «polo constituido». No es que tengamos dos conciencias o dos acciones consecutivas de la conciencia sino que cuando la conciencia se despliega lo hace en ambos niveles a la vez, el uno es posible porque el otro lo sostiene, pero éste necesita del primero para realizar (hacer real) su auténtico sentido. La intencionalidad no-objetivante está soportando y dando sentido tanto al aparecer de los objetos intencionales para el sujeto cuanto al aparecer de este sujeto para él mismo bajo la forma de objeto. No se trata aquí de una dualidad, porque

¹¹ E. Levinas, «Réflexions sur la «technique» phénoménologique», *Husserl*, París, Cahiers de Royaumont, Minuit, 1959.

¹² Algunos la denominan pre-intencionalidad, Cfr. Tatossian Giudicelli, Bernet Calvi.

¹³ E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, (MC), París, Vrin, 1953, p. 106, citado por San Martín, *El esquema del método fenomenológico*, Madrid, (EMF), UNAM, 1989, p. 33, donde hace un excelente análisis de este método.

¹⁴ San Martín, *EMF*, p. 35.

no hay dos potencialidades diferentes, sino que es la misma conciencia que al ser analizada se nos muestra con dos caras diferentes, una, la que más conocemos, es su cara subjetiva (objetiva), y otra originante de la subjetividad. Esta última es la que, como dice Bernet, nos permite pensar en una intencionalidad sin objeto y por consiguiente sin sujeto según la manera tradicional de pensar el sujeto. Por un lado entonces, la intencionalidad es una operación constitutiva de la conciencia y el mundo y por otro es un acto focalizador racional. No hay una intimidad privada donde se esconden los resultados de un acto constitutivo, no hay una distinción del tipo cartesiano entre la razón y sus objetos, porque como dice Montero Moliner «las actividades conscientes del hombre están esencial y radicalmente volcadas en sus objetos, se funden con ellos de forma tal que sólo mediante una penosa abstracción podemos distinguirlos»¹⁵. Es solamente haciendo de la conciencia objeto, en lo que Montero llama una penosa abstracción que podemos separar la conciencia intencionante de su *noema*. «El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser preexistente sino la fundación del ser,... no es reflejo de una verdad previa, sino como el arte, la realización de una verdad»¹⁶. ¿Significa esto entonces que el mundo será un producto de la conciencia, que como tal podrá convertirse en una realidad clara y distinta, en una idea sin misterio? No, lo que significa es que si bien es cierto que la función objetivadora de la conciencia pretende obtener la imagen de un mundo terminado, el mundo es lo conformado intencionalmente a un nivel previo al objetivante, por consiguiente continuará siendo opaco.

El resultado de la intencionalidad *fungierende* no es una idea ni un

¹⁵ F. Montero Moliner, *La vuelta a la fenomenología*, Madrid, UNAM, p. 324.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *PHP*, p. XV. Para Merleau-Ponty este modo intencional es activo, sin embargo está en cuestión que lo sea. A. Schutz, («Husserl and his influence on me», en D. Ihde y R. Zaner [eds.], *Interdisciplinary Phenomenology*, Bélgica, M. Nijhoff, 1977, y *The Phenomenology of the social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967) por ejemplo, se refiere a la intencionalidad-conciencia operante, como a un fondo de conocimiento disponible que nos es dado en la experiencia como ya adquirido y nos permite identificar una cosa o anticipar una relación sobre la sedimentación de experiencias anteriores. Esto se apoya sobre el descubrimiento de Husserl de lo que llama el fenómeno del apareamiento a la base de toda intencionalidad. Husserl describe con este fenómeno el plano retencional, los diversos grados de fusión asimilante, la presentificación retencional según lo nuevo, y al hacerlo se está refiriendo a los niveles en que se va realizando el acto intencional, cuyo origen para él es una génesis pasiva, es decir un fenómeno en que los datos son dados en unidad a la conciencia y le permiten experimentar el mundo y el «otro». ¿Podríamos identificar el fondo de conocimiento de que habla Schutz con la génesis pasiva de Husserl? ¿Unir génesis y pasivo no es contradictorio? Cfr. para esta cuestión en Husserl y R. M. Zaner, «Passivity and Activity of Consciousness in Husserl», en Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. III, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1974. También podemos preguntarnos que relación tiene la génesis pasiva husserliana con el instinto, la masa heredada o el «inconsciente» que sistematizara Freud. Creo que en este punto debemos ser cuidadosos y no confundir, como suele pasar, intencionalidad con percepción. Esta problemática viene a unirse con la antes planteada de la génesis del yo que tiene su correlato en la génesis del mundo circundante. Es importante debatir esta cuestión sobre todo en relación con la perspectiva de la filosofía analítica sobre la intencionalidad en tanto ve a ésta como un «estado de conciencia» y a la conciencia como sustantividad «sustentante».

nombre ni un concepto sino una creencia que se conforma al nivel intencional originario¹⁷. Lo que constituye esta intencionalidad es un nivel previo al acto de reflexión que éste *no puede poner en duda*, es el nivel de la creencia, el nivel que Merleau-Ponty llama fe perceptiva, Scheller momento de realidad y Blankenburg evidencia natural.

Para Landgrebe esto es un don, el don de lo pre-dado, y es por ello que considera que el primer paso de la reducción fenomenológica es hacer *epojé* de esta creencia. Esto es olvidar que la *epojé* forma parte de un método que así como el cartesiano está apoyado sobre algo de lo que no puede dudarse, eso que Descartes llama creencia y aquí he denominado creencia originaria. Toda actitud de duda metódica está apoya en una certeza inquebrantable, en una creencia. Cuando dudamos de ella, ya no lo hacemos metódicamente, sino que esa duda afecta a nuestra constitución del mundo, afecta a nuestra intencionalidad operante, se da, lo que llamamos la locura.

La *epojé*, la duda, me hace extraño al mundo y esa extrañeza que me obliga a volver siempre a él con una pregunta en la boca, da, según Heidegger origen a la angustia. Pero la pregunta es ya reflexión, es el discurso que se elabora sobre la palabra: palabra que expresa más allá o más acá de la reflexión lo que «sabemos» antes de conocerlo. Merleau-Ponty dice: «El niño comprende más allá de lo que sabe decir, responde más allá de lo que podría definir, y sucede lo mismo con el adulto»¹⁸. Es por ello que la *epojé* fenomenológica sólo tiene derecho a neutralizar el mundo como en sí efectivo, como «exterioridad pura», en tanto y en cuanto eso que termina siendo en sí efectivo, exterioridad pura subsiste y me implica ¿no hay entonces mundo en sí? Si, pero como significado fundante de una ontología. Toda ontología posible resulta de una explicitación de la conciencia constituyente.

Por eso hemos de tener sumo cuidado con dos cuestiones: una la de separar esta conciencia constituyente de la del cogito cartesiano para no caer en la identificación de la intencionalidad con la reflexión, acentuando que toda polaridad proviene del análisis, subrayando que el mundo de significaciones es un mundo de fenómenos, no de «cosas»; y la segunda que el sentido siempre está haciéndose. Ambas cuestiones ponen de relevancia la permanente extrañeza de ese mundo que está siendo constituido intersubjetivamente por la conciencia, su trascendencia en una palabra y que esta constitución es temporal, de allí su carácter de inacabada. «El mundo es lo que percibo, pero su proximidad absoluta, en cuanto lo examino y lo expreso, deviene también inexplicablemente, distancia irremediable»¹⁹.

El secreto que permite pensar la conciencia constituyente sin reducirla

¹⁷ Esto nos da pie a pensar el problema planteado por Kant acerca de la imposibilidad en que se halla la filosofía de «probar» la existencia real de las cosas. Cfr. el excelente artículo de R. Maliandi «El 'escándalo de la filosofía', *Escritos de Filosofía*, Año VIII, enero diciembre 1985, Buenos Aires.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (VI), París, Gallimard, 1964, p. 29.

¹⁹ *Id.*, p. 23.

a una conciencia subjetiva es poder pensar la constitución del mundo como co-constitución. Para Sartre, por ejemplo, los actos de la conciencia son al mismo tiempo constitución y nihilización del mundo, pues tomar conciencia de una situación no significa otra cosa que comprenderla con vistas a lo que nos es posible y en función del comportamiento que nosotros podemos asumir hacia ella, ello quiere decir superarla hacia lo posible y, en esta superación, nihilizarla en tanto que condicionamiento constringente. He ahí una conciencia que constituye el mundo desde una subjetividad, desde un sujeto, una conciencia que se ignora como co-constitutiva. En cambio, según afirma San Martín, ya para Husserl «sólo una perfecta comprensión de la forma coexistencial del hombre nos puede dar la clave de nuestra acción»²⁰. Una conducta cualquiera es incomprensible sin el mundo que con ella se hace patente, cuya configuración como mundo hablado, conocido o practicado de formas diversas, es imprescindible para determinar que no podemos hablar de *mi* mundo sino de *nuestro* mundo y que la «subjetividad» es originariamente «intersubjetividad». Desde la intencionalidad pre-reflexiva aparece que ésta no puede ser tal sino con otro y con «lo otro». El solipsismo, el pensarse solo, es una abstracción, una reducción, la cartesiana, la que Husserl llama eidética. Sólo puedo ignorar lo otro, y según diría Levinas, «lo totalmente otro que es el otro», cuando empiezo a «jugar» con lo que signifíco, con lo que intenciono, cuando empiezo a darle vuelta, a ponerle nombres, a tomar distancia y pintarlo de distintos colores, cuando lo desmenuzo y hablo de sustancia, accidente, yo, otro, circunstancia, identidad, comunidad, lenguaje. Todos son conceptos que elaboro desmenuzando, triturando, recortando ese primer ser primordial que soy siendo-en-el-mundo. No hay nada dado, el hombre no tiene que «acomodarse» a nada, todo está por «hacerse», pero eso no significa que está para hacerse desde la nada como sería el caso de la creación ni desde un solipsismo, desde un ser separado, desde una conciencia ser absoluto a la manera hegeliana²¹.

La intencionalidad en acto, la reflexión, es plena no solamente cuando esclarece su objeto sino cuando se esclarece a sí misma. Pero si toda reflexión es eidética, permanece en pie el problema de nuestro ser irreflexivo y del mundo, éste queda reducido a su esquema inteligible y se desvanece toda posibilidad tocante a su relación: el espíritu es lo que piensa, el mundo es lo pensado, no podemos concebir ni superposición de uno sobre otro, ni confusión de uno con el otro, ni pasaje de uno a otro ni siquiera contacto entre ellos. Por ello es preciso reconocer que «en tanto esfuerzo para fundar el mundo existente sobre un pensamiento del mundo, la reflexión se inspira a cada momento en la presencia previa (préalable) del mundo, del que ella es tributaria y a la que pide prestada toda su energía»²². Ese mundo co-consti-

²⁰ San Martín, *EMF*, p. 47.

²¹ Que es la manera recuperada por Sartre. La diferencia entre Hegel y Sartre es que esa conciencia absoluta para Hegel es Dios y para Sartre el hombre.

²² Merleau-Ponty, *VI*, p. 55.

tuido pre-reflexivamente es una suma de significaciones, un mundo de todos aunque único porque nos permite reconocernos en él, pero cuya unidad es presuntiva, inacabada y por ello nunca llega a sernos totalmente propio. No son las cosas, ni los otros, ni mi cuerpo, ni el espacio que me acoge, ni el tiempo que me mide; todo eso: la extrañeza de las cosas, y de los demás, la medida y el «en», provienen de esa constitución previa, son la respuesta a la pregunta que es siempre segunda, reflexiva. Es la extrañeza la que obliga a la tematización. No es una conciencia-sujeto, una conciencia-individuo, una conciencia-ego la que constituye el sentido originario del mundo, sino una conciencia «corporal» que no puede obviar en ese acto constitutivo a los otros. Intencionalidad supone «conocimiento», «voluntad», «sentimiento», «afectividad» *con otro*. Constituyo con otro. El enfermo, es el que pierde la firmeza de esta constitución, el *in-firmus*, el que no puede constituir con otro, el que intenta constituir solo y por consiguiente aquello que constituye no lo «sostiene», no le permite creer, es algo movedizo, incierto, inseguro. El enfermo suele reducir el mundo a su mundo y ese su mundo tiene como cristal constituyente su enfermedad.

Esa co-constitución pre-reflexiva²³ es lo que llamamos el sentido. Por ello la locura no afecta al nivel de la conciencia que podríamos llamar reflexivo, sino a la intencionalidad pre-reflexiva, por eso es locura y no filosofía. Los filósofos llegamos a la duda reflexiva y podemos poner el mundo «patas arriba», pero no dudamos cada mañana que el piso estará bajo nuestros pies cuando nos levantemos de la cama, el loco duda de esto último, su duda alcanza al nivel originario que es el nivel de la creencia. Por eso Eng²⁴ propone como terapia convertir esa duda, esa «admiración» del loco en duda filosófica, en admiración filosófica. Los objetos de la actitud natural son un «cóctel» entre lo que aporta este primer nivel constitutivo de la intencionalidad y lo que aporta el nivel reflexivo, Husserl dice que el resultado de ese «cóctel» es lo que llamamos mundo de cosas reales, entre las que hallo a mi propio yo; la actitud frente a él es la «actitud natural». Si el primer nivel constitutivo de la conciencia está dañado en el sentido que falta básicamente la presencia activa del otro, toda la «actitud natural» queda viciada. La persecución que sufre el paranoico no es «ideal», no basta que le «demostramos» que no existe su persecutor, porque esa persecución es básicamente encierro en sí mismo, es levantamiento de muros de terror frente a los cuales la mera presencia de otro es amenazante, la locura es falta de fe, de confianza, de la creencia originaria que el mundo no es *mi* mundo sino el mundo en que estoy. Aquí toma sentido la frase tan repetida y mal comprendida que afirma que la conciencia pura es «el ámbito en que se hace presente el sentido de toda realidad». Toma cuerpo también la crítica heideggeriana en

²³ También para Heidegger el sentido originario se alcanza como pre (vor). Husserl, en cambio se refiere a él con la partícula «ur».

²⁴ Erling Eng, «Constitution and Intentionality in Psychosis», en M. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. III, 1974, p. 280

el sentido de no convertir a esta conciencia en absoluta para establecer a partir de ella un ámbito científico al modo tradicional. Para Heidegger el verdadero origen del carácter absoluto de la conciencia es la búsqueda de la científicidad y no el dejarla aparecer en su intencionalidad. La crítica heideggeriana a la *epojé* proviene de que él piensa que por este procedimiento se va de las manos el único terreno en el que se podría preguntar por el ser de lo intencional ya que la única respuesta posible a la duda metódica es verificar una realidad objetiva, científica. Es esta crítica la que nos hace preguntarnos ¿puede ser objetivable este nivel originario? El nivel originario de sentido es objetivado permanentemente ya que, como dijimos, no se trata de dos intencionalidades sino de una única intencionalidad, una única conciencia que «opera» paralelamente a nivel pre-reflexivo y a nivel reflexivo. Pero ese nivel siempre desborda a la reflexión, vale decir que aquello que es objetivado sólo podemos atisbarlo, descubrirlo, presentirlo como aquello que siempre se nos escapa pues en cuanto intentamos detenerlo para describirlo o analizarlo sigue «funcionando»²⁵. Nos encontramos siendo intencionalmente y sólo podemos analizar los resultantes objetivos: una actitud, un lugar, un sentimiento, un recuerdo. Describir esta actividad originaria de la conciencia es lo que Merleau-Ponty declara reiteradamente ser su propósito y el de Husserl. Para explicar de qué se trata hace referencia en varias ocasiones y en diferentes obras a la siguiente cita de Husserl: «es la experiencia pura y por decirlo así muda todavía, lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido»²⁶. Toda actitud teórica, toda mirada que contempla y objetiva sólo puede hacerlo sabiendo que hay una intencionalidad previa constitutiva de su campo de acción que está escapando hacia horizontes espaciales y temporales que no dejan nunca de ser horizontes²⁷. ¿Es posible una *prima philosophiae*? Si esto significa hacer filosofía de lo originario, no. La filosofía será siempre al nivel de lo reflexivo. Pero lo que sí será posible será otra «filosofía», un modo de pensamiento que no busque identificarse con un «ser en sí» sino que reconociendo la «necesidad» de la ontología la ponga en su «lugar» y se ubique en otros «lugares» para pensar.

¿Podemos identificar el campo de lo pre-reflexivo como el de la evidencia empírica? Esta no es lo que llamamos con Merleau-Ponty la fe perceptiva, ni la «evidencia natural» de Blankenburg o el «mundo de la vida» husserliano, es algo construido desde la creencia originaria. El mundo como posibilidad exige que lo otro se revele como otro a partir de la familiaridad del mundo como creencia. Por eso en la locura hay una intencionalidad incapaz de retornar al fundamento de su propio «momento» activo, es decir al «nivel» previo en que lo otro se revela como otro. El «momento» en que lo otro aparece

²⁵ De allí su denominación de «fungierende».

²⁶ E. Husserl, *MC*, p. 33, Merleau-Ponty la retoma una y otra vez como «leiv motiv» de su reflexión.

²⁷ Cfr. R. Walton, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

como lo extraño, es aquel en que caemos en la cuenta como dice Waldenfels que «la extrañeza no surge de una separación sino que consiste en una separación»²⁸ es decir consiste en la separación de «lo otro» que significa el acto reflexivo. La constitución de lo otro y del yo son simultáneas e interdependientes, la negación de lo uno implica por consecuencia la negación de lo otro. Waldenfels muestra muy bien en su artículo que es suficiente para nosotros tematizar lo extraño para que sólo nos concierna anecdóticamente y no invada el campo total de nuestra conciencia, porque en este tematizar convertimos a lo otro y al yo en objetos. Pero el esquizofrénico, por ejemplo, no puede separarse de la extrañeza, no puede tematizarla. Lo raro no cristaliza en una cosa determinada, en un objeto, sino que es un clima vital. La extrañeza, que es originariamente reflexiva, se convierte en el signo de su intencionalidad operante para el esquizofrénico²⁹. Es un estado de extrañeza total y absoluta en que le es imposible expresar de ninguna manera su «experiencia muda» esencialmente constituido como extraña. Sólo podemos comprender esto si descubrimos a la corporalidad como motor esencial en la intencionalidad operante. Nuestro cuerpo no es un soporte de intenciones, sino un tipo de intencionalidad no tematizada, apertura originaria al mundo, no una «adecuatio» a lo que hay, sino un habitar, un contraer hábitos y al contraerlos constituir intencionalmente un mundo. «El cuerpo desborda sobre el mundo cuyo esquema lleva en sí mismo»³⁰ dice Merleau-Ponty, dejando claro que esa estructura que en un principio creíamos descubrir fuera, en realidad la estamos constituyendo desde nuestra corporalidad. Podemos decir que la salud y la enfermedad son dos maneras fundamentales del habitar, es decir son dos modos primarios de significar el mundo que comprometen toda tarea intencional. Si estoy sano puedo, si estoy enfermo «no puedo». El cuerpo «cuenta» con el mundo, no tiene una imagen de él ni elabora de él un concepto o una idea. El modo de «contar con» del sano es diferente del modo de «contar con» del enfermo y en ello radica la diferencia entre uno y otro. Es por eso que el esquizofrénico debe justificar el mundo en su totalidad y su «cuerpo», ambos deben ser convertidos en idea, y esto proviene de una duda previa que no es metódica sino falta de fe perceptiva, ausencia de la creencia originaria. El esquizofrénico no carece de razón, carece de corporalidad. Kimura señala que el esquizofrénico ejerce un exceso de reflexión,

²⁸ Bernhard Waldenfels, «La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl», *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, Año XI, enero-diciembre 1992, p. 19.

²⁹ Cfr. Naudin Blankenburg, Azorin Borgna, Kimura Tatossian.

³⁰ Merleau-Ponty, *PHP*, p. 156. Cfr. también M. L. Pfeiffer, «La condición corporal», en M. L. Rovalletti, *op. cit.*, pp. 145-153; «La transgresión intencional», tomo homenaje a Montero Moliner (por aparecer); «El cuerpo ajeno», en M. L. Rovalletti, *La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Ediciones del Ciclo Básico Común, 1996; «El cuerpo: desafío de la razón y a la razón», en D. Michelini y J. Wester (eds.), *Ética, razón y conflictividad*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995; «Desafío y enigma: la corporalidad», *Relaciones*, Montevideo (Uruguay), n° 135, agosto 1995; «Cuerpo e Intencionalidad», *Revista de Filosofía*, México, año XXVII, n° 81, septiembre-diciembre 1994.

tanto de la que llama «reflexión subsecuente» que es aquella en que volvemos sobre nuestros actos, como de la «reflexión simultánea» que es la autoobservación. Es como si el esquizofrénico quisiera recuperar su yo sólo desde la reflexión dejando en el camino su corporalidad. Para él, dice Kimura, «su 'relación al fondo', o su relación al fundamento de su propio ser sí mismo, se le aparece otro, es decir ya no le es comprensible de suyo»³¹. Esto significa que en el esquizofrénico lo que está alterada es su intencionalidad corporal, la que le permite co-constituir un mundo, temporalizar y espacializar un mundo.

La determinación del mundo entonces, es una apariencia trascendental, no una unidad empírica trascendental. El mundo será constituido de manera diferente por un loco que por un sano en una variedad de contextos contingentes, y esa constitución funcionará como un «a priori correlacional» (Eng) manifiesto en la corporalidad de la conciencia. Mi cuerpo ya no aparece como un conjunto de músculos y nervios, una organización biológica, sino como sistema intencional, apertura y estancia en el mundo.

La intencionalidad searliana

Searle como muchos otros analistas —entre ellos Hintikka, Dreyfus, Austin, Føllesdal— intenta comprender las nociones centrales de la fenomenología, y en particular la de intencionalidad, desde una óptica utilizable por la filosofía analítica, asociándola generalmente a un análisis del lenguaje.

Antes que nada podemos decir que la interpretación analítica está más cercana de la noción de intencionalidad de Brentano o de la que utilizan algunos fenomenólogos como Michel Henry que de la de Husserl³², aunque no es imposible hallar en Husserl referencias que puedan justificarla como por ejemplo el hincapié que hace sobre el carácter no intencional de algunos actos que Searle asimila a los estados mentales no intencionales³³. Para Brentano, como para los escolásticos, la intencionalidad designa «la presencia de un objeto mental en la conciencia», el objeto mental era, para la escolástica, el doble del objeto real. El objeto intencional, para Brentano, es fuera de la conciencia el objeto real y hay que distinguirlo de ésta³⁴. En la perspectiva de Brentano compartida por los analíticos, hay una especie de neo-cartesianismo, la mente es semejante a la conciencia cartesiana, algo interior que contiene alguna cosa. A eso se refiere Brentano cuando dice «En la repre-

³¹ Bin Kimura, *Ecrits de psychopathologie phénoménologique*, París, PUF, 1982. Kimura se refiere en su obra a diferentes tipos de esquizofrenia que en su ausencia de corporalidad acentúan sea el aspecto intersubjetivo, el temporal o el espacial.

³² Para M. Henry la esencia de la subjetividad es una afectividad desprovista de todo vínculo originario con cualquier forma de intencionalidad.

³³ Cfr. N. Nelkin, «The connection between Intentionality and Consciousness», en M. Davis, *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993.

³⁴ Cfr. A. Z. Bar-On, «Who, Searle or Husserl?», Hebrew University of Jerusalem.

sentación hay algo representado, en el juicio algo admitido o rechazado, en el amor amado; en el odio, odiado, el deseo deseado etc.»³⁵.

Brentano no habla jamás, como Husserl, de la «intencionalidad de la conciencia», sino tan sólo de la relación intencional que tienen los actos particulares de la psiquis con algo, con su objeto intencional, los diferentes objetos intencionales hacen diferentes a los actos de la conciencia³⁶. Por eso utiliza exclusivamente el adjetivo «mental» que Husserl, a pesar de tener una fuerte influencia kantiana³⁷, casi no utiliza. El problema de la relación del objeto intencional con el real, con el objeto «realmente existente», y junto con esto también toda la problemática de la evidencia, son considerados por Brentano como problemas que nada tienen que ver con la descripción psicológica y que, consecuentemente, deben ser dejados de lado desde el comienzo. Brentano se apoya sobre un realismo gnoseológico acrítico y sobre el principio de causa concebido al modo de las ciencias físico-naturales, un indicio claro de esto es que concibe los actos físicos como pasiones, es decir causados por un estímulo externo y los separa de las vivencias en que nos comportamos en forma activa porque nosotros mismos somos la causa. Husserl desde sus primeras investigaciones rechaza el concepto de causa eficiente. Para resumir la posición de Brentano podemos decir que toda reflexión sobre sí o toda percepción interna de sí y de las propias vivencias está precedida por una representación intencional de sí, donde este sí es presentado y pre-sentido bajo la forma de un objeto secundario.

Algunos comentadores de Husserl lo asimilan a Brentano, por ejemplo Landgrebe cuando comprende la intencionalidad como un mentar, un «intendere» a la intuición. Si el «intendere» es comprendido como mentar, a todo rasgo en la cosa debe corresponder una estructura de la conciencia, en la cual, precisamente dicho rasgo llega a ser dado; caemos entonces en el planteamiento dualista tradicional del que es imposible salir por este camino

³⁵ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (2 Vols.), Hamburgo, Meiner, 1973, Vol. 1, p. 128.

³⁶ No olvidemos que lo que le interesaba a Brentano, desde su perspectiva psicológica, era establecer una diferencia entre los fenómenos físicos y los psicológicos o mentales, y que lo hace caracterizando a estos últimos por su tendencia a un objeto.

³⁷ Montero Moliner en «La idea de mente en la Crítica de la razón pura», (*Ágora*, Universidad de Santiago de Compostela, n° 7, 1988), muestra que si bien la idea de mente no parece jugar la función de idea trascendental que juegan la idea de libertad y de ente supremo en sus críticas respectivas, es decir la función de idea trascendental que debiera regir el sistema de la razón teórica, en realidad decide su unidad sistemática. Esta idea que es mencionada frecuentemente como sinónimo de alma y sujeto pensante fundamenta la teoría misma del conocimiento, «es la piedra angular que sostiene todo el sistema de lo que la razón puede conocer y pensar» (p. 68), a pesar que Kant no pone de manifiesto su eficacia sistematizadora. Es interesante señalar que Moliner traduce por mente el *Gemüt* kantiano, que es diferente del *Geist* en cuanto a que éste hace referencia a «formas superiores de la conducta humana: la inteligencia, la voluntad, el pensamiento reflexivo», mientras que *Gemüt* «aparece en íntima relación no sólo con esas actividades superiores, sino también con la sensibilidad, la vida emotiva o pasional etc.» (p. 57). Por mente entiende Kant una «identidad oculta» subyacente a todo «proceso anímico» (p. 61) que, según Montero, solo es colegible, vislumbrable.

y nos encontramos con las especulaciones acerca del carácter de ser del ente que deviene objeto de la conciencia. Si la esencia de la conciencia es síntesis, efectuación sintética, la constitución pasa a ser como para Landgrebe el darse del objeto como ente de estructuras objetivas correspondientes a *efectuaciones anímicas*³⁸. Al plantear así la fenomenología de Husserl lo acerca a la postura searlina para quien lo intencional supone una finalidad, es una acción con un propósito, una «dirección de ajuste» asimilable al acto de lenguaje.

El *noema* husserliano es comprendido por algunos analíticos como Føllesdal y Dreyfus como un concepto: el elemento fundamental del análisis de la intencionalidad. ¿Cuál es el papel que juega en este planteamiento el sentido? o el de una *forma abstracta* a la que sólo podemos acceder por la lógica, o el de una *estructura formal* desde la que el *noema* se dirige a los objetos, o el de un *sistema complejo de determinaciones* de las que el objeto sería una función. No está muy lejos este *noema* de convertirse en una cosa, más aún, la conciencia tiende a desaparecer como si el *noema* fuese una especie de operador lógico independiente. Esto da origen a una estructura ternaria que también hallamos en Searle cuando afirma que para conocer lo que es un estado intencional es suficiente conocer tres factores: 1. cuáles son las condiciones de satisfacción (el objeto intencionado), 2. en qué aspecto el contenido representativo representa a estas condiciones (el sentido o la materia del acto intencional) y 3. cuál es el modo del estado intencional en cuestión (la calidad de este acto).

Hay un paralelismo entre la descripción del acto intencional searlino y el de Husserl en *Investigaciones Lógicas*. Sin embargo el punto de partida de Husserl es diferente del de Searle. El método fenomenológico, por medio de la *epoché* no neutraliza el mundo sino la representación del mundo. De modo que sólo puedo eliminar los caracteres noemáticos del «ser» de mi representación del mundo, pero nunca el «ser» del mundo, no porque el mundo sea algo ajeno a mí y por consiguiente no pueda ni tocarlo, sino porque su carácter de «ser» depende de mí y de los otros. Si «detengo» en un cuadro, como puedo hacer con una película, el movimiento intencional y lo analizo, lo descubro como *noema* de una *noesis* y caigo en la cuenta que en el movimiento noemático se va constituyendo la película y a la vez se va dando de ella una imagen, re-presentándola, re-cordándola, pro-yectándola, dándole un tono afectivo: la quiero, la odio, la deseo, la rechazo, etc. Pero mientras realizo esa «acción» de análisis, mi intencionalidad sigue «funcionando», intencionando, operando, junto con la de los otros y más allá de toda capacidad reflexiva, otros mundos que escapan para siempre a mi análisis. Mi vida en realidad está conformada por más mundos no analizados que por los que pueda analizar, esto es lo que le permite hablar a Freud de un ámbito de lo inconsciente que es inagotable. Todo eso que descubro en el análisis

³⁸ Cfr. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 31.

reflexivo sobre lo que vivo, el análisis de los mundos que vivo, está teñido por «signos intencionales» que permiten diferenciar en ellos determinados momentos y cristalizarlos como objetos.

Esto es muy diferente de lo que plantea Searle quien, en *Intentionality*³⁹, construye a imagen de su teoría de los actos de lenguaje y con un propósito didáctico, una teoría de los estados intencionales, en la que un estado intencional representa un objeto o un estado de cosas exactamente igual a como lo hace un acto de expresión⁴⁰. Así como un acto de lenguaje presenta una estructura y un contenido, el estado intencional podrá ser determinado por su modo psicológico y el contenido representativo sobre el que se aplica en una estructura simbolizada. Vale decir, como el contenido proposicional determina en los actos de lenguaje las condiciones de satisfacción del acto y representa entonces el estado de cosas que satisfará este acto, el contenido del estado intencional determina y representa las condiciones de satisfacción de este estado⁴¹. Para Searle la distinción husserliana entre la materia y la cualidad de un acto sería equivalente a la diferencia introducida por Austin entre el contenido proposicional y la fuerza ilocutoria. El fundamento de la intencionalidad es la representación y el hecho que un estado intencional esté dirigido sobre un objeto significa que encierra una representación de sus condiciones de satisfacción. La intencionalidad consiste en una «dirección de ajuste» entre el espíritu y el mundo de tal manera que un estado intencional funciona de una manera similar a un acto del habla.

De esta manera Searle está creando, paradójicamente, un nuevo cartesianismo en que no ahorra siquiera las connotaciones sustancialistas del originario. La mente, en efecto, es el cerebro humano con todas sus reacciones nerviosas al mejor estilo biologista. El dualismo no se plantea en este caso entre una sustancia material y una espiritual, entre cosas extensas y corpóreas y cosas inmateriales e inextensas, sino entre un cuerpo extenso que obedece y un cuerpo extenso que manda, un cuerpo extenso que recibe intenciones y una mente que las produce como representaciones.

Podemos poner como pivotes sobre los que gira el análisis de Searle la «representación» y la «causalidad» que son claves para marcar la diferencia

³⁹ John R. Searle, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, (In), París, Les Editions de Minuit, 1983, p. 172 (es versión francesa de *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

⁴⁰ Para McIntyre por ejemplo (R. McIntyre y D. Smith, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht, Reidel, 1982) el sentido noemático de Husserl y el contenido representativo de Searle tienen la misma función. Lo que diferencia ambas nociones es su contenido ontológico: en Husserl el estado mental es intencional en virtud de su relación con ese tipo de entidad que es el sentido noemático, mientras que en Searle, no se trata de poner entidades particulares para explicar que un estado mental es intencional sino solamente realizar un análisis lógico de la relación de intencionalidad como relación de representación; con esta consecuencia, explica McIntyre, que Searle «no ensaya jamás explicar cómo, en virtud de qué propiedades, los estados mentales devienen intencionales» (p. 473) mientras que Husserl sí lo hace.

⁴¹ Searle, *In*, p. 93.

con Husserl. Los presupuestos de su teoría son por un lado una noción clásica de verdad como adecuación entre el espíritu y la cosa, entre la interioridad de lo mental y la exterioridad del mundo y por otro, en estricta relación con esto, que esos fenómenos implican relaciones causales entre un estado mental interno y el mundo exterior. No por nada Searle presenta su teoría como «una versión de realismo naif»⁴². Planteado desde el método fenomenológico podríamos decir que Searle no llega a la reducción trascendental, se queda en la reducción eidética o psicológica, en el ámbito de lo psíquico.

Todo este planteamiento neo-cartesiano de los analíticos, está cuestionado desde la intencionalidad *fungierende* ya que es un ámbito totalmente independiente de la predicación. La vivencia primordial resiste al concepto aunque su esfuerzo consiste, como decíamos al principio, en «llevar a la experiencia muda a la expresión de su propio sentido». Cuando la palabra que es expresión se hizo lenguaje, su análisis no es análisis de la intencionalidad propiamente dicha sino análisis de ésta hecha objeto⁴³.

Al plantear la primera intencionalidad como operante, evitamos plantearla como acto y la identificamos con el modo de ser propio del hombre: su corporalidad. Insistir en plantear la realidad humana como corporal, es un esfuerzo por ir más allá o quedarnos más acá del dualismo. También Searle reconoce la dificultad del dualismo y la necesidad de deshacerse de él, pero resuelve el dilema explicando que «los estados mentales son a la vez *causados por* las operaciones del cerebro y *realizados en* la estructura del cerebro (y en el resto del sistema nervioso central)»⁴⁴. Los fenómenos mentales satisfacen a las condiciones que llamamos psíquicas y físicas⁴⁵. Todas las actividades intencionales, mis creencias, mis deseos, mis estados de sed y mis experiencias visuales son propiedades causales reales de mi cerebro: la sed es causa del hecho de beber, las experiencias visuales son causa de las creencias, etc. Searle niega el dualismo convirtiendo al hombre en un organismo y a todas sus reacciones en reacciones orgánicas, la causa de esas reacciones, para él es la intencionalidad, que es la capacidad del cerebro de guiar al cuerpo a colmar sus carencias. De allí que podamos determinar cuándo y medir cuánto esa carencia es colmada, es decir cuándo y cuánto eso que es representado por el estado intencional viene a ser satisfecho por el mundo exterior.

En tanto y en cuanto distorsionemos la noción de intencionalidad hipertrofiando el *noema* en detrimento de la correlación noético-noemática, hare-

⁴² *Id.*, pp. 78-57.

⁴³ Ver las reflexiones acerca del lenguaje y su relación con la palabra en M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, Sens et non sens, Signes, La prose du monde, Le visible et l'invisible*.

⁴⁴ Searle, *In*, p. 313.

⁴⁵ Volvemos a subrayar aquí la dependencia de todo el planteamiento de Searle de la noción de causalidad eficiente propia de la ciencia física, en efecto, la explicación que realiza de las secuencias en las que los fenómenos mentales satisfacen las condiciones psíquicas y físicas es incomprensible sin esta concepción previa de causalidad.

mos de Husserl el heredero y prisionero de la dualidad clásica del sujeto y del objeto bajo la forma de la distinción interioridad exterioridad, inmanencia-trascendencia. Sólo desde aquí un Searle puede explotar los análisis fenomenológicos de la intencionalidad y alimentarse de ellos. «Se podrían tomar un buen número de pequeñas frases... de resonancia casi fenomenológica en el texto de Searle, pero cada vez se instala el malestar, provocado por la deformación o la reducción»⁴⁶.

Conclusión

Si, tal como lo hace Searle, planteamos la intencionalidad desde la representación, volvemos a encontrarnos con el problema gnoseológico que movilizó y moviliza la historia del pensamiento, ¿cuál es el puente entre el sujeto y el objeto? ¿entre la intención y la cosa? Sin embargo el planteamiento husserliano nos lleva en otra dirección. Si tomamos el ejemplo de la locura, no podemos decir, desde la fenomenología que el loco deja de intencionar un mundo, porque su carácter intencional no depende de que pueda representárselo; no podemos decir que vive «fuera del mundo» sino que significa *otro mundo*, es decir que «vive en otro mundo», el de la alienación, el del extrañamiento. Binswanger dice, adoptando la formulación heideggeriana, que el enfermo encuentra en la enfermedad un modo posible de ser-en-el-mundo⁴⁷. De no hacerlo no podría ser-en-el-mundo, vale decir moriría. En este sentido es que podemos decir que el enfermo no ha dejado de significar el mundo, sólo que lo hace de una manera enferma, desde un espacio contraído al órgano o al sistema que perdió su equilibrio. En el loco, el tiempo, el espacio, la relación intersubjetiva, son mediatizados por el «objeto» cuerpo enfermo. El cuerpo ya no es más vivido, no es más el eje significativo, polo intencional, sino que se transforma en objeto de atención, aquello que pesa y conforma el mundo a su medida particular. La vida del enfermo no deja de ser intencional, pero con una intencionalidad particular, más limitada, menos «capaz de», más ceñida por la angustia y el «no poder». ¿Cómo describiríamos el comienzo de la enfermedad? Podríamos decir que en determinado momento la corporalidad intenta continuar con su «tarea» de constituir mundos como ámbito significativo: proyectando, recordando, habitando, compartiendo, como venía «haciéndolo», y se da cuenta que «no puede», está enferma. Puedo «re-conocer» o no una enfermedad, aceptarla o no, provocarla o no, pero el re-conocer, aceptar o provocar son del ámbito de la voluntad, de la reflexión, de la intencionalidad del acto. La enfermedad afecta al nivel

⁴⁶ Danielle Lories, «L'Intentionnalité comme oubli de la chose même. La perception chez Austin et Searle», *Études phénoménologiques*, Tome IV, n° 7, 1988, p. 97.

⁴⁷ L. Binswanger, «La conception de l'homme chez Freud à la lumière de l'anthropologie philosophique», *L'évolution psychiatrique*, I, 1936, y *Schizophrenie*, Neske, Pfulingen, 1957, entre otros.

intencional «previo», al «fungierende». «El rechazo de la mutilación y la deficiencia, proviene de una intencionalidad que continua tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o las amputaciones, y que de esta manera no las reconoce de derecho»⁴⁸. El análisis que hace Merleau-Ponty del fenómeno clínico denominado «miembro fantasma» muestra que aunque reconozca que me amputaron una pierna o un brazo a nivel reflexivo, no estaré *enfermo*, vale decir no careceré del órgano «operativamente» hasta que mi «cuerpo» no «haya notado» su ausencia en su «tarea» constitutiva de mundos.

También el loco está enfermo. Haciéndose espíritu puro que reina como dueño absoluto de un mundo solipsista y transparente, sale de su existencia corporal y se vuelve con ello en el desencarnado espectro de un hombre.

Nos hallamos frente a la eclosión de la vida individual, del instante, ello nos obliga a reconocer que carece de sentido buscar el sentido a la manera cartesiana, que todo lo que consideremos claro y distinto será provisorio, pero la provisoriedad sólo será reconocida desde una permanencia que no puede ser negada sin caer en la locura. Una filosofía apoyada en la fenomenología habrá de describir y desplegar continuamente esa permanencia.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *PHP*, p. 309.



LA FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN POÉTICA DE GASTON BACHELARD

Luis Puelles Romero
Universidad de Cádiz

La poética del espacio (1957), *La poética de la ensoñación* (1960), *La llama de una vela* (1961) y *Fragmentos de una poética del fuego* (aparecidos póstumamente en 1988) constituyen el conjunto de obras que Gastón Bachelard dedicó a la formulación de una *fenomenología* de la imagen poética. Escritas de manera continuada durante la última etapa del filósofo, entre 1957 y 1962, año de su muerte, y orientadas a partir de las declaraciones programáticas anunciadas en la «Introducción» a *La poética del espacio*, el rasgo más elocuente y común a todas ellas es el de su oposición al psicologismo y, más concretamente, al psicoanálisis, del que el propio Bachelard recibió fuertes influencias en el periodo de los años treinta y cuarenta.

Nos hallamos así ante la constatación de una primera condición para la comprensión de esta *fenomenología*: ella se instituye prioritariamente como una reacción a la psicología freudiana. De este modo, y en una primera aproximación, poco matizada pero no incorrecta, podríamos entender que esta última etapa de Bachelard es fenomenológica en la justa medida en que no es psicoanalítica (en la medida en que es un «contra-psicoanálisis»), pudiéndose, por tanto, advertir una correspondencia de simetría inversa entre el psicoanálisis y la *fenomenología*. Lo que el primero niega, el segundo lo afirma; y a la inversa.

Frente a la búsqueda de antecedentes y determinaciones causales de la imagen poética que pone en ejercicio la explicación psicoanalítica, el proyecto seguido por Bachelard se encamina en la dirección opuesta:

«... una imagen poética elude las investigaciones de causalidad. Las doctrinas tímidamente causales, como la psicología, o fuertemente causales, como el psicoanálisis, no pueden determinar la ontología de lo poético: nada prepara una imagen poética»¹.

Estas palabras nos descubren cuál es la intención mayor de nuestro autor: la fundación de una «ontología de lo poético» que va a resolverse en la forma de una ontología de la imagen poética. Volvamos a la letra de Bachelard:

¹ *La poétique de l'espace* (1957), París, P.U.F., 1984, p. 8. (Trad. cast., México, F.C.E. 1986, segunda reimpr., p. 16).

«La imagen poética no está sometida a un impulso. No es el eco de un pasado (...). En su novedad, la imagen poética tiene su ser propio, su propio dinamismo. Procede de una *ontología directa*. Y nosotros queremos trabajar en esta ontología»².

¿Cómo se debe interpretar la fórmula «*ontología directa*» de la imagen? Ofrecer una respuesta a esta pregunta es lo que nos proponemos en las páginas que siguen. Con Bachelard, la imagen deja de ser interpretada como *efecto* (signo, cifra o síntoma) de una instancia externa a ella misma y de la que no es sino consecuencia o resultado que en la imagen se evidencia. No hay un «afuera» de la imagen —tampoco un «antes», «detrás» o «debajo»— en el que se contenga su sentido, genealógico o trascendente metafísico, de tal manera que accediendo hasta él pudiera alcanzarse la perfecta transparencia de la imagen poética, y, de este modo, su cumplida desaparición. No es expresión sensible de un antecedente o de un orden latente que en ella se hace patente; un orden «oculto» —el del ser no aparente, no «aparecido»— constituido como objeto de las hermenéuticas de la sospecha, las cuales, antes de serlo al modo nietzscheano, marxista o freudiano, constituyen la identidad de la racionalidad metafísica occidental, elaborada a través de las objeciones a la apariencia y en el privilegio de la «profundidad» como condición de la verdad. Bachelard no «sospecha» de la imagen; no sufre ésta la acusación de ser falsa ilusión. Ella es un origen (ella es *su* origen), y es así, en el reconocimiento de una autogénesis de la imagen, como cobra toda su dimensión la propuesta bachelardiana de una *ontología directa*, inmediata —«inmediatista»—, la cual debe disponerse para el *acogimiento* de la imagen *per se*³, de la imagen como «origen absoluto», como «originariedad».

En este sentido, Bachelard nos propone un fenomenismo sensualista —que no sensorial— capaz de sostenerse en la inmanencia del texto de la imagen sin hacer de él la manifestación sensible de un orden interno, extra-apariencial. La correlación platonizante según la cual el camino del conocimiento tiene la forma de un itinerario «ascendente» (ascendente en la profundidad) desde lo sensible hacia la esencia, o desde la superficie hacia, hasta las profundidades de la idea es rota por Bachelard en su restitución de la imagen como superficie autorreferencial; como «dato» sensual —no sensorial— «absoluto» y ya no como cifra de la idea o exterioridad de la esencia. Tras «el descubrimiento —en palabras de Foucault sobre Nietzsche— de que la profundidad no era sino juego y un pliegue de la superficie»⁴, el filósofo deja de ser un «internalista» de la apariencia.

Comentemos ahora otro rasgo, ya insinuado, de esta *ontología directa*. Nos hemos referido a la autorreferencialidad de la imagen como dato sensual —no decimos sensorial— y, por tanto, como fenómeno absoluto; su no referencialidad libera a la imagen de la condena de representatividad que ha

² *Ibid.*, pp. 1-2; trad. cast., p. 8.

³ Recordemos la definición de «fenómeno» ofrecida por Heidegger en *Ser y tiempo* (párrafo 7A): «Lo que se hace patente por sí mismo».

⁴ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (1965), Barcelona, Anagrama, 1970, p. 31.

arrastrado a lo largo de las diferentes tradiciones realistas —tanto empiristas como racionalistas— que la han reducido a la función subalterna de «reproductora» de los datos de la percepción. Sometida al dictado del perceptualismo —y más específicamente del «visualismo» fundacional de toda la metafísica y gnoseología posplatónicas— la imagen tenía su límite en la función de ser expresión sensible de un significado no nacido con ella y del que es portadora. Esta heteronomía del sentido que toma a la imagen como instancia reproductora de una realidad *otra* convierte a la imagen en signo arbitrario y reemplazable.

«No hay realidad antecedente a la imagen literaria. La imagen literaria no viene a vestir una imagen desnuda, no viene a dar la palabra a una imagen muda»⁵, escribe Bachelard queriendo tomar distancias de los realismos perceptualistas que relegan la imagen poética a función reproductora. La imagen literaria es *realizante* y no *realista*.

A este respecto, Paul Ricoeur reconoce en La metáfora viva haber aprendido de Bachelard «... que la imagen no es un residuo de la impresión, sino una aurora de la palabra (...) Es el poema el que engendra a la imagen»⁶.

No siendo significante de un significado —constituido en alteridad respecto de ella—, la imagen es creadora de un sentido hasta entonces no existente, génesis de una significación que tiene en ella su origen y su lugar en lo imaginario (en la *realidad* de la imaginación). «Poesía es, pues, fundación del ser por la palabra de la boca», escribe Heidegger en su ensayo sobre Hölderlin⁷; «La expresión crea ser»⁸, declara Bachelard invirtiendo de manera radical los términos de la tradicional ecuación idealista según la cual la expresión no es sino reflejo del ser; contra toda la filosofía idealista, Bachelard proclama de la imagen poética que es productora de sentido y, por tanto, de imaginarios —pero no irreales— mundos posibles.

Lo hasta aquí dicho puede sintetizarse acudiendo a unas palabras del propio Bachelard en las que, todavía tímidamente, se anuncian las consecuencias que esta *fenomenología* va a tener para una «estética de la recepción»: «Se pide al lector de poemas que no tome una imagen como un objeto, menos aún como un sustituto del objeto, sino que capte su realidad específica»⁹.

Así, estableciendo el hiato entre imagen y objeto, Bachelard se opone a las estéticas realistas según las cuales

la identidad de la imagen se subordina a la condición de semejanza con el objeto representado.

En este punto, Bachelard coincide con la objeción que Sartre, en *La*

⁵ *Lair et les songes* (1943), París, Corti, 1987, p. 283. (Trad. cast., México, F.C.E., 1986, cuarta reimpr., pp. 306-307).

⁶ *La métaphore vive*, París, du Seuil, 1975, p. 272.

⁷ *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 30.

⁸ *La poétique de l'espace*, p. 7; trad. cast., p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 3; trad. cast., p. 10.

imaginación, dirige a las filosofías de la imagen anteriores a Husserl, filosofías sostenidas en lo que el autor llama «metafísica ingenua de la imagen»: «Esta metafísica consiste en transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como una cosa»¹⁰. Y, unas líneas más abajo, continúa Sartre: «por el hecho mismo de ser imagen se ve afectada por una especie de inferioridad metafísica con respecto a la cosa que representa. En una palabra, la imagen es una cosa menor»¹¹. El autor de *Lo imaginario* y Bachelard comparten la crítica al postulado de identidad imagen-cosa, por el cual la primera es constitutivamente subsidiaria de la segunda. Para ambos, «la imagen es un acto y no una cosa»¹².

Vamos a concluir nuestros comentarios sobre la imagen poética como imagen *absoluta* con unas palabras de M. Foucault. En la «Introducción» a la edición francesa del libro *El sueño y la existencia* del psiquiatra suizo Binswanger, escribe Foucault en expresa referencia a Bachelard: «La imagen no es la imagen proyectada hacia la ausencia de alguna cosa que ella reemplaza: ella está recogida en sí misma y se da como la plenitud de una presencia»¹³.

La imagen es «la plenitud de una presencia». No está lejos Octavio Paz cuando nos dice que «el lenguaje indica, representa; el poema no explica ni representa: presenta»¹⁴. La actitud fenomenológica será adoptada por Bachelard como método propicio para la captación y el acogimiento de esta presencia plena que es la imagen dándose a la conciencia.

Así, en *La poética del espacio* se establece el puente entre el proyecto de una *ontología directa* y la formulación de una «*fenomenología* de la imaginación»:

«Claro está que en las investigaciones psicológicas se puede prestar atención a los métodos psicoanalíticos para determinar la personalidad del poeta (...), pero el acto poético, la imagen súbita (...), escapan a tales investigaciones. Para iluminar filosóficamente el problema de la imagen poética es preciso llegar a una *fenomenología* de la imaginación. Entendemos por esto un estudio del fenómeno de la imagen poética cuando la imagen surge en la conciencia...»¹⁵.

Retengamos las últimas palabras: «... cuando la imagen surge en la conciencia»; en ellas se anuncia el centro de atención de esta *fenomenología*, que no es otro que el de la aparición, el surgimiento —súbito, espontáneo, inesperado—, el «originamiento», como acto y acontecimiento, de la imagen en la conciencia¹⁶. La consideración de la imagen como acto y acontecimiento

¹⁰ *L'imagination* (1936), París, P.U.F., 1981, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 162.

¹³ L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954, p. 125.

¹⁴ *El arco y la lira* (1956), México, F.C.E., 1979, quinta reimpr., p. 112.

¹⁵ *La poétique de l'espace*, p. 2; trad. cast. p. 9.

¹⁶ «Sólo la fenomenología —es decir la consideración del surgir de la imagen [*départ de l'image*] en una conciencia individual— puede ayudarnos a restituir la subjetividad de las imágenes» (*ibid.*, p. 3; trad. cast. 10).

—«singular y efímero», escribe Bachelard¹⁷— nos permite derivar hacia dos cuestiones de gran importancia. La primera es el problema de la temporalidad de la imagen, que ya fue tratado por Bachelard en *La intuición del instante*, de 1932, en *La dialéctica de la duración* (1934) y en un importante artículo, «Instante poético e instante metafísico» (1936), en los que se anticipan de manera germinal algunas de las intuiciones que obtendrán completo desarrollo en la etapa fenomenológica. La segunda cuestión gira en torno al «acogimiento» de la imagen, lo que nos conducirá hacia una estética de la recepción.

Detengámonos brevemente en la cuestión de la temporalidad de la imagen. En *La intuición del instante* esboza Bachelard las líneas generales de una metafísica discontinuista del tiempo como instante, en estrecha discrepancia con la concepción bergsoniana del tiempo como «durée». En *La poética del espacio* podemos leer unas palabras que, además de darnos la clave de este instantaneísmo de la imagen, arrojan luz sobre las derivaciones que esta *fenomenología* de la imagen irá tomando como estética de la recepción; sobre la *fenomenología* como método propicio para la actitud receptiva de la imagen poética:

«Hay que estar en el presente, en el presente de la imagen: si hay una filosofía de la poesía, esta filosofía debe nacer y renacer en la adhesión total a una imagen aislada, y precisamente en el éxtasis mismo de la novedad de la imagen»¹⁸.

Hacia el final de la primera *Poética* se expone la exigencia de captación de la imagen en el instante de su surgimiento que Bachelard requiere del método fenomenológico:

«La *fenomenología* de la imaginación debe asumir la tarea de captar el ser efímero. Precisamente, la *fenomenología* se instituye por la brevedad misma de la imagen»¹⁹. El ser efímero de la imagen debe ser recibido en el cumplimiento de una importante condición de lectura: la de no-saber. O mejor: la de *saber no-saber*. De este modo, Bachelard se da los medios para un acceso *inmediato* a la imagen libre de toda operación teórica. Definiendo esta propuesta, el autor se apropia de un fragmento de Jean Lescure dedicado al pintor Lapicque, escribe Bachelard:

«... es preciso que el saber vaya acompañado por un olvido del saber. El no-saber no es una ignorancia, sino un difícil acto de superación del conocimiento. Sólo a este precio una obra es, en cada instante, esa especie de comienzo puro que hace de su creación un ejercicio de libertad»²⁰.

Así, «el olvido del saber» es comprendido como propedéutica de una *fenomenología* de lo poético en sus imágenes aisladas; como condición del retorno a la inmediatez acogedora de las imágenes mismas.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 1; trad. cast., p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 197; trad. cast. p. 257.

²⁰ *Ibid.*, p. 15; trad. cast. p. 25.

La exigencia de un olvido del saber, la instauración de una *docta ignorantia* como actitud de la lectura, no está lejos de algunas afirmaciones de Merleau-Ponty y de Lyotard en el contexto de la fenomenología. «Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre», nos dice M.-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*²¹; por su parte, Jean-François Lyotard escribe en *La fenomenología*²² que la «célebre 'puesta entre paréntesis' consiste sobre todo en suprimir una cultura, una historia, en recuperar el saber remontándose a un no-saber radical».

En otro sentido, más próximo al de Bachelard, Maurice Blanchot se ha referido en *El espacio literario* a esta misma cuestión, la de la «sabia ignorancia»:

«... así como ser «artista» es ignorar que ya hay arte, ignorar que ya hay un mundo, leer, ver y oír la obra de arte exige más ignorancia que saber, exige un saber que inviste una inmensa ignorancia y un don que no está dado por anticipado, que cada vez hay que recibir, adquirir y perder en el olvido de sí mismo»²³.

Este no-saber característico de la recepción de la imagen poética se acompaña de un rasgo de gran calado en la estética de Bachelard: la consideración de la admiración y de la *inocencia* como condiciones hermenéuticas: «Primero admira; luego comprenderás», proclama Bachelard queriendo hacer de su *fenomenología* una hermenéutica de la admiración o, como él mismo escribe, una «escuela de inocencia». Inocencia que es *inmediatez* y que tanta fidelidad guarda al proyecto fenomenológico de una *ontología directa* de la imagen (según la cual la imagen es *sin porqué*). Así, en ese ejercicio de inocencia que es *La llama de una vela*, escribe Bachelard:

«Debemos escuchar los poemas como si se tratara de palabras oídas por primera vez. La poesía es un asombro precisamente al nivel de la palabra, que se produce en la palabra y por la palabra»²⁴.

Así, Bachelard postula una técnica *mínima* de la lectura que consiste en la suspensión del «saber» constituido en la distancia y mediaciones de la «teoría» (saber racionalizante) para ceder el predominio a una práctica de lectura capaz de situarse en la *inmediatez* de la imagen. Bachelard nos propone —en aparente paradoja— el método de la *inmediatez*. Y a él se ha referido Blanchot en *El diálogo inconcluso*: «La lectura es ignorante: empieza con lo que lee y descubre, de este modo, la fuerza de un comienzo. Es acogida e inteligencia, y no poder de descifrar y analizar, de ir más allá desarrollando, o de volver atrás desnudando. En rigor, no comprende, sino que oye»²⁵.

Esta preceptiva anti-intelectualista —y, repetimos, «inmediatista»— se

²¹ *Fenomenología de la percepción* (1945), Barcelona, Península, 1975, p. 9.

²² *La phénoménologie* (1954), París, P.U.F., 1969, p. 6.

²³ *El espacio literario* (1955), Barcelona, Paidós, 1992, p. 80.

²⁴ *La flamme d'une chandelle* (1961), París, P.U.F., 1986, p. 77. (Trad. cast., Barcelona, Laia/Monte Ávila, 1989, p. 84).

²⁵ *El diálogo inconcluso* (1969), Caracas, Monte Ávila, 1970; p. 498.

sostiene en la convicción de que la imagen singular y concreta se resiste a ser pensada, a la explicación —con frecuencia, suplantadora de la imagen— desplegada por las teorías globalizantes.

La simpatía en la lectura es inseparable de la admiración (...). Siempre es necesario un impulso sincero, un pequeño impulso de admiración para recibir el provecho fenomenológico de una imagen poética. La menor reflexión crítica detiene este impulso (...). En esta admiración que supera la pasividad de las actitudes contemplativas, parece que el goce de leer sea el reflejo del goce de escribir como si el lector fuera el fantasma del escritor²⁶.

Mediante la lectura participante, el lector es el autor. Dejemos que sea Roland Barthes quien nos ilustre sobre este aspecto:

«Se diría que para Bachelard los escritores no han escrito nunca: por una extraña ablación son solamente leídos. Por eso ha podido fundar una pura crítica de lectura y la ha fundado en el placer: estamos comprometidos en una práctica homogénea (deslizante, eufórica, voluptuosa, unitaria, celebratoria) y esta práctica nos colma: *leer-soñar*. Con Bachelard toda la poesía (como simple derecho de realizar el discontinuo en la literatura, el combate) pasa al crédito del Placer. Pero desde el momento en que la obra es percibida bajo las especies de una escritura, el placer rechina, el goce asoma y Bachelard se aleja»²⁷.

Desde la formulación de una ontología *absolutista* de la imagen infranqueable, pasando por la elección de la *fenomenología* como método propicio para el «captación» de la imagen poética en el instante de su surgimiento como acto de conciencia, hemos llegado hasta la exposición de las claves de la «estética de la recepción» (recepción gozosa) sostenida en el olvido del saber. Cada uno de estos capítulos cobra toda su dimensión cuando se les entiende como postulados de una hermenéutica fenomenológica constituida en el principio de inmediatez.

Así, a la vez que asistimos al despliegue *en positivo* del discurso de Bachelard, se nos revela su oposición a prácticas reductoras o suplantadoras de la imagen, tales como los psicologismos, y, más ampliamente, las teorías tecnificadas, o intelectualistas, esforzadas en una explicación causal —elaborada entre mediaciones— del acontecimiento singular que es la imagen.

Junto a esta oposición, Bachelard lleva a cabo un último embate: contra las poéticas de la composición poética, nuestro autor centra su atención en la imagen aislada. Alejándose así de las posiciones clásicas que definen la Poética como la disciplina de la composición escrita (hasta Paul Valéry), el autor de *Lautréamont* sólo se interesa por la imagen. Interés éste que viene justificado por sus resistencias a toda forma de racionalización. La contextualización de la imagen en la trama literaria a la que pertenece corre el riesgo de la intelectualización. Como ha escrito Anne Clancier, Bachelard pone en pie una «doctrina de la *no composición escrita*»²⁸.

²⁶ *La poétique de l'espace*, pp. 9-10; trad. cast. p. 18.

²⁷ *El placer del texto* (1973), Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 50.

²⁸ Anne Clancier, *Psicoanálisis, literatura, crítica* (1973), Madrid, Cátedra, 1976, p. 175.

Nos parece que podemos encontrar en el excelente libro que Gilles Deleuze dedicó al pintor Francis Bacon la razón de porqué Bachelard centra su atención en el aislamiento de la imagen contra toda operación de contextualización o racionalización. Deleuze opone lo «figural» a lo figurativo, entendiendo por lo primero como figura aislada, análoga a la imagen aislada de Bachelard. Escribe el autor de *Lógica de la sensación*: «Aislar es el medio más simple (...) para romper con la representación, cesar la narración, impedir la ilustración»²⁹. Sirvámonos de esta aportación de Deleuze para comprender en toda su densidad lo que Bachelard pretende provocando esa forma de discontinuidad, de ruptura de la narración, de la representación, que hace de la imagen un origen absoluto del sentido —del sentido auto-referencial— y no ya una *pieza* del engranaje conceptual de la razón subordinada a funciones de representación.

Queremos finalizar con unas palabras de Octavio Paz, pertenecientes a *El arco y la lira*, que contienen en su brevedad el eje de gravedad de la *fenomenología* bachelardiana:

«El sentido de la imagen (...) es la imagen misma: no se puede decir con otras palabras. la imagen se explica a sí misma. Nada, excepto ella, puede decir lo que quiere decir (...).

El sentido del poema es el poema mismo. Las imágenes son irreductibles a cualquier explicación e interpretación»³⁰.

²⁹ *Logique de la sensation*, París, Ed. de la différence, 1984, pp. 9-10.

³⁰ O. Paz, *op. cit.*, p. 108.

LA INTRODUCCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO LITERARIO HISPÁNICO

M^a Teresa Vilariño Picos
Universidade de Santiago de Compostela

En 1983 los profesores Arias Muñoz y Gómez Romero se propusieron, junto con el Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas, la iniciación de una tarea para la realización de una historia del movimiento fenomenológico en lengua española. Ellos mismos reconocían que «La tarea» no era, «evidentemente, nada fácil»¹ y atribuían esta dificultad a la diversidad de perspectivas desde las que se había estudiado la Fenomenología, así como al problema de su dispersión a través de «la geografía de habla española»². Se sumaba además a este incierto panorama la insuficiencia de un completo material que señalase las rutas de penetración de la Fenomenología en nuestro país e, incluso que pusiese orden o catalogase a los distintos autores ligados a la disciplina filosófica. A pesar, sin embargo, de la urgencia que desde tiempo atrás requería la sistematización del pensamiento fenomenológico, hay que esperar nada menos que casi una década desde esa fecha pionera de 1983 para que se presenten los magníficos «Apuntes»³ de Javier Lerín Riera sobre la conformación del cuadro de introducción de la Fenomenología en España. Todos estos hechos sin exclusión demuestran la atención sólo parcial que el tema de la influencia de la Fenomenología en el pensamiento literario hispánico ha recibido hasta el momento. Y es que, en realidad, el estudio no resulta nada sencillo por cuanto la reconstrucción del horizonte fenomenológico depende de una rigurosa investigación acomodada en la difusión de este pensamiento a través de traducciones, revistas, conferencias o cursos académicos. En este sentido se produce un vacío insoslayable en el terreno de la historiografía ya que no existe en el presente un estudio metódico de la cuestión, como tampoco puede afirmarse que contemos con una historia de la teoría y la crítica literarias modernas producidas en español.

¹ A. Arias Muñoz e I. Gómez Romero, «Materiales para una historia de la fenomenología en España, avance bibliográfico sobre Husserl en español», en *Fragua*, 23-24, Madrid, 1983, p. 14.

² A. Arias Muñoz e I. Gómez Romero, «Materiales para una historia de la fenomenología...», p. 14.

³ J. Lerín Riera, «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», *Isegoría*, 5, 1992, (142-152).

La importancia del método fenomenológico en la Teoría y la Crítica literarias hispánicas del siglo XX se constata en la aplicación que el discípulo polaco de Husserl, Roman Ingarden, realizó por medio de su ontología, estética y epistemología de la obra de arte literaria. Desde ese instante empieza a destacarse la impronta fenomenológica en el formalismo ruso, en la tradición semiológica, en la Escuela de Ginebra, en la Antropología de lo imaginario, en la Estética de la recepción, en la Deconstrucción y en la Estilística, entre otras corrientes.

El objetivo de las líneas que se suceden a continuación no es otro que la pretensión de recorrer y acompañar el proceso de introducción de la Fenomenología en España, especialmente en la primera mitad del siglo XX a través de la figura de José Ortega y Gasset, y su influencia en Amado Alonso y Dámaso Alonso, dos personajes cruciales dentro de los estudios literarios y dentro, obviamente, de la estilística española. El proyecto es, por lo tanto, un pequeño esfuerzo de contribución a la teoría y la historia del pensamiento literario hispánico, mostrando su conexión con una de las líneas más relevantes del pensamiento filosófico internacional de la época contemporánea.

La corriente literaria denominada Estilística, de la mano de una contraposición a la reciente concepción del mundo que acompaña al hombre a finales del siglo XIX, se aventura por el despliegue de ciertos análisis y perspectivas de la literatura innovadoras para su época, mérito este que implica una evolución en el acercamiento a la investigación teórico-analítica del objeto literario. Si la persona de Menéndez Pelayo es la que instaura en nuestro país la Estilística y la labor incesante de Menéndez Pidal permite indiscutiblemente su asentamiento con la escuela española, son dos de los discípulos de este último, Dámaso Alonso y Amado Alonso, los que adaptan la Estilística al mundo hispánico, ofreciéndole una sólida aportación propia.

La relación de Ortega con la Fenomenología y su comprensión de la misma han sido, hasta el momento, objeto de constante polémica. Fue él quien descubrió la Fenomenología a la comunidad filosófica y, claro está, cultural española y quien se preocupó porque realmente se iniciase la labor de traducción de la obra de Husserl. La toma de contacto con el pensamiento fenomenológico de Husserl a través de José Ortega y Gasset se realizó en nuestro país en las fechas tan tempranas de 1912, momento en el que, si bien el autor no elabora ningún ensayo dedicado específicamente a la corriente filosófica, trasluce en sus trabajos el germen de la que será su futura adscripción a Husserl. De estos primeros inicios contamos con cinco artículos, tres sobre arte y dos sobre política, en donde despunta la crítica orteguiana al neokantismo.

La conexión del madrileño con el Centro de Estudios Históricos, del que fue director en la sección de Filosofía contemporánea desde 1915, es una de las vías significativas para que los dos pensadores que nos ocupan, todavía en su juventud, se sorprendan con las principales inquietudes culturales y filosóficas del momento. A finales de 1913, esta sección de Filosofía contemporánea del Centro de Estudios Históricos, que años más tarde regiría Or-

tega, había iniciado, siempre con la supervisión y el dictado del filósofo madrileño, una serie de investigaciones sobre el estado de las corrientes de pensamiento que gobernaban en el uso. El propio Ortega llevaba a cabo explicaciones sobre «los nuevos temas que a la atención filosófica arrojan los descubrimientos de Husserl»⁴. Paralelamente a las actividades del Centro de Estudios Históricos y en este año mismo año de 1913 publica Ortega «Sobre el concepto de sensación», una serie de distintos artículos aparecidos en la *Revista de libros* en junio, julio y septiembre, a modo de reseña del estudio del discípulo de Husserl Heinrich Hoffmann, *Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff*, en donde asigna a la Fenomenología el estatuto de ciencia descriptiva de esencias, la validez de conceptos como el de *Epojë* y de conciencia pura residuo de la reducción fenomenológica, así como aparece también por primera vez el término *Erlebnis* introducido por Ortega con su traducción particular de «vivencia»⁵.

De 1913 es, por otra parte, «Sensación, construcción e intuición»⁶, un discurso de Ortega en el Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias en el que se menciona de forma breve la noción de intuición, imprescindible para comprender en mayor profundidad la obra de los dos Alonso.

En 1914 ven la luz, como sabemos, dos obras importantes de Ortega, *Meditaciones del Quijote* y *Ensayo de estética a modo de prólogo*, tentativas que, aun marcadas fundamentalmente por lo literario, traslucen ideas filosóficas. Es indudable además que en 1914 y en el *Ensayo* aflora ya, como comenta Fernando Cabo, la idea de metáfora conectada directamente con la fenomenología husserliana que será retomada en 1925 con la publicación de *La deshumanización del arte*⁷.

Los años que se suceden a continuación serán claves para la asimilación del pensamiento fenomenológico puesto que, a partir de 1915, la tarea de Ortega dentro de los límites de la Fenomenología resulta mucho más nítida y decidida. No cesa el autor en el compromiso de nuevos cursos como el que emprende en el Centro de Estudios Históricos sobre cuestiones de Psicología, en el que aludía a la posibilidad de una Ciencia de la Filosofía. La obra de Husserl «La filosofía como ciencia estricta» de 1911 y las posteriores ideas de Amado Alonso y Dámaso Alonso sobre la posibilidad de llegar a una

⁴ F. Abad, *Introducción al pensamiento español del siglo XX. Dos estudios*, Málaga, Ágora, 1994, p. 50.

⁵ Término el de *Erlebnis* que atribuye, en principio, a Dilthey. En una nota a pie de página que acompaña al texto da cuenta de las circunstancias de invención de este vocablo y de su preciso significado. J. Ortega y Gasset, «Sobre el concepto de sensación» (1913). Cito por *OO. CC.*, Tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1946, nota II, p. 257.

⁶ J. Ortega y Gasset, «Sensación, construcción e intuición» (1913). Cito por *OO. CC.*, Tomo XII, Madrid, Revista de Occidente, 1962.

⁷ «... la teoría de la metáfora que esboza Ortega en 1914 se halla en estricta dependencia de su recepción peculiar de la fenomenología husserliana y, en especial, de la noción de reducción fenomenológica» F. Cabo Asegunolaza, «Fenomenología y enunciación lírica: Ortega, Ferraté, Gil de Biedma», en *Tropelias*, 5-6, U. de Zaragoza, 1994-1995, (67-82).

ciencia estilística conectan perfectamente con esta pretensión de ciencia apuntada en el curso de 1915.

De todas formas, la actividad de Ortega no se limita exclusivamente a España sino que transgrede los límites peninsulares y se expande a la que será futura patria de Amado Alonso, Argentina, que le acoge en 1916 para impartir un nuevo curso en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. En las fechas de 1929, de 1932 a 1933 y, previamente a la publicación del «Prólogo para alemanes», Ortega ofrece varios cursos en la línea de los anteriores.

Será, sin embargo, la visita del madrileño a Husserl en Friburgo, en 1934 la que le marca en gran medida hasta el punto de la redacción, en ese mismo año, del «Prólogo para alemanes», principal compendio de revisión de ideas fenomenológicas y crítica ahora palpable, en el que Ortega se reconoce su auto papel protagonista en la difusión del pensamiento alemán, en sus propias palabras, «después de casi treinta años de germanismo, es natural que yo tenga mucho que decir a los alemanes, pero esto (...) sólo puede ser bien entendido si se sabe lo que, (...), yo he hecho por la expansión de los valores alemanes (...). Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania»⁸. En esta obra expone el madrileño cómo su recorrido por Leipzig, Berlín y Marburgo y el contacto con los maestros que mantuvo durante su viaje a Alemania, le depararon «un prodigioso instrumento: la fenomenología».

Desde 1940 a 1950 se editan progresivamente «Sobre la razón histórica» (1940), en donde demuestra conocer las Conferencias de París de Husserl de 1935⁹, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. Anejo» (1941) y «La idea de principio en Leibniz» (1947). Cualquiera de estos artículos recoge una crítica del *idealismo fenomenológico* en menor grado ya que en el «Prólogo para alemanes»¹⁰.

A lo largo de todos estos momentos pasados, el filósofo madrileño va asimilando y dominando paulatinamente la amplia labor de trasfondo fenomenológico husserliano, esto es, *Investigaciones lógicas*¹¹, «La filosofía como ciencia estricta» e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, cuyo primer tomo, por cierto, le resulta ineficaz, y la va contagiando a su entorno. Sin embargo, ninguna de las obras de Husserl se traducirá hasta el año 1929. Los pareceres de Ortega sobre la Fenomenología no sufren aparentemente grandes alteraciones a lo largo del tiempo. En Ortega hay más de Fenomenología de lo que él mismo pretendía: «Sobre el

⁸ J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», Madrid, Ed. Alianza, 1987³, p. 27.

⁹ Remonta sus tesis de este año a el curso de Argentina de 1916.

¹⁰ «Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo». J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», p. 55.

¹¹ En 1913 lee *Investigaciones lógicas* y en abril de ese mismo año *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, sin encontrar apenas ruptura o transición entre estos dos libros.

concepto de sensación», «Sensación, construcción e intuición», *Meditaciones del Quijote*, *La deshumanización del arte e ideas de la crítica*, el «Prólogo para alemanes», «Sobre la razón histórica», «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. Anejo», «La idea de principio en Leibniz» y los cursos dictados entre España y Buenos Aires, son buen ejemplo de ello.

En la segunda década del siglo empiezan su carrera de Filosofía y Letras en Madrid Amado Alonso, (1914-1918), y Dámaso Alonso (1918-1921). La obra de Husserl les llega a través de Ortega y, en un segundo momento, a través de las traducciones, que recorrieron España e Hispanoamérica, de José Gaos. La posibilidad de una simpatía intelectual entre Ortega y los dos Alonso se debe, en mayor medida, al estímulo común del clima intelectual del Centro de Estudios Históricos, en el que, sin duda, estos dos escritores y críticos se imbuyeron de una formación universitaria en la que la Fenomenología se extendía cada vez con más fuerza. El Centro de Estudios Históricos es el responsable de la publicación, hoy imprescindible para realizar cualquier tipo de estudio como el que ahora me ocupa, de la *Revista de Filología española* y de la *Revista de Occidente*, dos obras que aglutinan todas las novedades de las distintas disciplinas contemporáneas. Con el liderazgo de Menéndez Pidal y Américo Castro, nace en estos momentos la denominada Escuela de Madrid, centrada en los estudios filológicos. El Centro se constituyó en el organismo de la época más óptimo para el esparcimiento y difusión de la cultura reinante¹².

Además de la camaradería reflexiva obtenida en el Centro, Amado Alonso y Dámaso Alonso se prodigaron en continuas estancias en el extranjero; Amado Alonso visita, por ejemplo, ciudades como Hamburgo entre los años 1922 y 1924; por su parte, entre 1921 y 1923, Dámaso Alonso se apropia el cargo de lector en Berlín a propuesta de Américo Castro. No es necesario recordar que, durante estos años, la Fenomenología era tema de discusión en las universidades alemanas.

Cuando Amado Alonso llega a Argentina en 1927 respira inevitablemente el clima fenomenológico del país, abierto años antes, como ya hemos mencionado, a las ideas de Ortega. Se afianza el autor navarro en Buenos Aires al haber sido propuesto igualmente por Américo Castro desde España para la dirección del Instituto de Filología, vinculado a la Facultad de Filosofía y Letras en la que Ortega había dictado el curso de 1916. Por esos años Dámaso Alonso se ocupa de leer *La deshumanización del arte*¹³, con un trasfondo fenomenológico realmente importante, que debió de dejar huella en el joven literato. Amado Alonso tiene las puertas abiertas de nuevo a la posibilidad de conectar con Ortega cuando este último regresa a Argentina en 1937 a impartir un curso y reside en Buenos Aires desde 1939 a 1942. Amado Alonso obtiene la nacionalidad argentina en 1939. Ortega reside en Buenos Aires

¹² Los nombres de los dos hispanistas aparecen mencionados en una Memoria de la Junta del Centro de Estudios Históricos, en torno al año 1920.

¹³ Madrid, *Revista de Occidente*, 1924.

desde 1939 a 1942. Dámaso Alonso vuelve a Alemania a Leipzig, entre los años 1935 y 1936 donde fue «Gast-professor».

La preocupación que los dos escritores de la Estilística manifestaban por las novedades editoriales les facilita en gran medida el acceso a traducciones que ambicionaban una mejor comprensión de la doctrina filosófica fenomenológica. No es nada sorprendente precisamente en el caso de Amado Alonso, espíritu inquieto para la filosofía y profundamente tocado por la misma. Amado Alonso y Dámaso Alonso no sólo conocieron la existencia de la Fenomenología por medio, fundamentalmente, de Ortega, sino que también pasaron revista a las críticas que, por supuesto, afectaban a las ideas tan significativas de la corriente filosófica como *Epojé*, *reducción*, *conciencia pura*, *actitud natural*, *Lebenswelt*, *Erlebnis*, *ejecutividad*, o *idealismo*.

Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos (1950) y *Materia y forma en poesía* (1955) de Dámaso Alonso y Amado Alonso respectivamente son el reflejo casi evidente de la influencia de alguna de las ideas fenomenológicas.

Los canales de introducción de la Fenomenología en España no sólo se limitaron, sin embargo, única y exclusivamente a Ortega sino que fructificaron con las traducciones publicadas por José Gaos y Manuel García Morente en la *Revista de Occidente*, «la empresa más ambiciosa inspirada por su vocación pedagógica, y al mismo tiempo, el mejor testimonio de un momento madrileño de particular riqueza e intensidad»¹⁴. Se hace allí el balance apasionado de cuanto ocurre en España y en el mundo, ya se trate de filosofía, ciencia, arte, literatura». Gaos es, con Ortega, un gran divulgador de la Fenomenología en el ámbito hispánico, sobre todo gracias a sus traducciones y a su labor docente, realizada principalmente en México, adonde se había exilado después de finalizada la Guerra Civil. De esta manera, en el año 1929, Gaos, instigado por su maestro y juntamente con Morente, da a la luz en la editorial Revista de Occidente, la versión española de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, primera traducción de una obra del autor. Hasta 1942 no se publica *Meditaciones cartesianas*.

El Fondo de Cultura Económica de México publica en 1949, también traducida por Gaos, el primer tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Las obras de Husserl restantes empezaron a traducirse a partir de la segunda mitad de siglo, es decir, la creación husserliana no es conocida totalmente en nuestro país hasta época muy reciente¹⁵.

¹⁴ E. de Zuleta, *Historia de la crítica española contemporánea*, Madrid, Gredos, 1966, p. 307.

¹⁵ Téngase en cuenta a este respecto que la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, no se publica íntegramente hasta el año 1991, en Madrid, en una traducción realizada por Jacobo Muñoz y S. Más, en Cátedra. No es, de hecho, la primera. Contábamos con traducciones hispanoamericanas, muchas de ellas incompletas, y la mayoría con una difusión reducida por la limitación del número de ejemplares, existiendo incluso ediciones pirata. Entre estas ediciones hispanoamericanas se encuentra la de Otto Langfelder realizada en Buenos Aires, en 1960, en una edición mimeografiada de muy pocos ejemplares.

En la primera mitad de siglo salen a la luz muchos trabajos¹⁶, centrados en la Fenomenología y que reflejan el interés inicial en aumento por el estudio del método filosófico. Este desarrollo bibliográfico de la primera mitad de siglo demuestra ampliamente el interés que por la disciplina filosófica se respiraba en el ambiente cultural hispanohablante. En este breve panorama es decisiva la obra ya clásica de Joaquín Xirau, publicada en Buenos Aires en 1941 sobre *La filosofía de Husserl*.

La evaluación efectiva de la introducción de la Fenomenología en el pensamiento literario hispánico es una empresa todavía en formación, un trabajo abierto que cada vez más descubre nuevas posibilidades. Un material que no se agota y que demuestra que la labor pionera de Ortega en el traslado de muchas de las novedades editoriales de otros países, así como su estancia personal e intelectual en Alemania, suministraron una forma de pensamiento único, el fenomenológico, que desembocó en una influencia decisiva para un gran número de los intelectuales contemporáneos.

¹⁶ Sobre el iniciador de la Fenomenología Edmund Husserl, sobre otros autores como Hartmann, o sobre aspectos más específicos de la Fenomenología, como la fenomenología del juicio o el idealismo fenomenológico.



FENOMENOLOGÍA
Y
ESTÉTICA



CLÉA REGINA DE OLIVEIRA RIBEIRO: *Merleau-Ponty y Cézanne:
visión primordial y figura humana*

MERLEAU-PONTY Y CÉZANNE: VISIÓN PRIMORDIAL Y FIGURA HUMANA *

Cléa Regina de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Uberlândia-Minas Gerais (Brasil)

Lo que aquí pretendemos hacer acerca de la reflexión de Merleau-Ponty sobre la pintura de Cézanne es intentar mostrar en qué medida y a partir de qué módulos conceptuales esta reflexión merleau-pontyana se aproxima al discurso estético del propio pintor. Vamos a limitarnos a retomar algunos conceptos de dos textos estéticos de Merleau-Ponty («La duda de Cézanne»¹ de 1948 y «El ojo y el espíritu»² de 1960) y de algunos fragmentos de las cartas de Cézanne (entre 1894 y 1906³), en las cuales él expone sus ideas sobre pintura. Haré una referencia a cuatro cuadros de Cézanne con el fin de que se pueda detectar en una pequeña muestra de su extensa obra la propuesta fenomenológica que estaría subyacente a la construcción de las telas.

I

El pensamiento de Merleau-Ponty sobre pintura estuvo siempre relacionado con la idea de visión:

«... mientras pinta, el pintor practica una teoría mágica de la visión»⁴.

y

«... la pintura jamás celebra otro enigma que no sea el de la visibilidad»⁵.

La visión en la creación artística se presenta en Merleau-Ponty como una correlación entre el tema y la observación del pintor, movimiento que se desarrolla a partir del motivo, a partir de su captación sensible, pero que se efectúa en el conocimiento profundo de su significado, más allá de los datos

* Nota del autor: la traducción española de los fragmentos de obras de autores citados en este texto es de nuestra responsabilidad.

¹ «Le doute de Cézanne», en *Sens et Non-sens*, París, Nagel, 1966.

² *L'œil et l'Esprit*, París, Gallimard, 1964.

³ Paul Cézanne, *Correspondance*, John Rewald (ed.), París, Bernard Grasset, 1937 (1ª edición); *Correspondance*, París, Édition Grasset et Fasquelle, 1978 (edición ampliada y revisada por John Rewald).

⁴ *L'œil...*, pp. 27-28.

⁵ *L'œil...*, p. 26.

sensoriales superficiales. Esto supone despreciar su sentido corriente, imagen fiel, con el fin de representarlo en su forma esencial.

Visión como prerreflexibilidad que no considera las limitaciones de la visión objetiva —calcada ésta de los datos visuales que el sujeto recibe del objeto— pero que busca el suelo preteórico, preconceptual, cuya dimensión de visibilidad es la de la cosa en estado bruto, en estado de formulación, adquiriendo forma y movimiento.

Visión como interrogación, que solicita, despierta e invita al ojo del pintor a extenderse en la dirección del motivo; en una interrelación en la cual el ojo entra en el motivo y es traspasado por él —ya que ésta es una visión recíproca y simultánea. El mirar, en lo que abarca la mirada, quiere saber como representarlo en su propia coloración y luminosidad, cuestiona su sentido para que éste sea liberado en profundidad, y, así, hace emerger el mundo visible. Merleau-Ponty dice que en la pintura «(...) hay una mirada del interior, un tercer ojo que ve los cuadros y mismo las imágenes mentales (...) El ojo ve el mundo, y lo que le falta al mundo para ser cuadro, y lo que le falta al cuadro para ser él mismo...»⁶.

Visión como intersubjetividad —entrecruzamiento de vidente y visible, puro flujo visionario—: en el lenguaje merleau-pontyano «la visión del pintor es un nacimiento continuado» y, por lo tanto, «ya no sabe quién es visto, y quién ve, quién pinta, y quién es pintado»⁷; idea de visión intersubjetiva como visión primordial. La pintura, de esa manera concebida en su caracterización de anterioridad a los datos visuales de la racionalización y del análisis, es prerreflexibilidad como primordialidad, pues describe la preeminencia del acto de ver y destaca el alcance máximo de ese movimiento —desvelamiento del mundo— operado por el pintor cuando se detiene a mostrar la apariencia misma de las cosas, su estructura y configuración formal.

Partiendo de ese predominio de la visión, Merleau-Ponty apunta hacia la idea de primordialidad como originariedad, formulada como la aprehensión del mundo en su propia naturaleza. Según él, «percibimos las cosas, las entendemos y en ellas nos anclamos, y es sobre este pedestal de 'naturaleza' que construiremos ciencia»⁸. Lo explícito de esta idea es hecho a través de las nociones de mundo primordial, percepción primordial, y experiencia primordial⁹ que fundamentan su concepción pre-reflexiva de la pintura.

La representación intersubjetiva, al substituir la representación artística clásica, se dirige a encontrar el mundo primordial o, como decía Merleau-Ponty, el «mundo en su espesura, una masa sin lagunas, un organismo de colores»¹⁰. Es la aprehensión de la naturaleza en su origen, el lugar de

⁶ *Loeil...*, pp. 24-25.

⁷ *Loeil...*, p. 32.

⁸ «Le doute...», p. 23.

⁹ «Le doute...», pp. 22-27.

¹⁰ «Le doute...», p. 26.

indivisión, de instancia de las cosas, el campo de la experiencia real, jamás visitado por la percepción de objetividad. También «fondo de naturaleza inhumana»¹¹, según él, porque sin vestigios de ninguna humanidad, de las cosas construidas o pensadas por el hombre, a pesar de eso, y paradójicamente, sólo la mirada humana consigue penetrar y alcanzar el instante inaugural de las cosas, su sucesión de movimientos en su organización originaria —el «orden naciente»¹² del mundo.

La percepción primordial da al pintor la proporción indivisible de la forma y de la profundidad, del color y del dibujo. En la relación mutua de visibilidad, a medida en que percibe, el pintor construye la composición a través de los medios pictóricos, definiendo así el mundo real a partir de la «perspectiva vivida»¹³, (y ya no de la perspectiva renacentista). Y las cosas, en vez de ser percibidas desde la relación de subjetividad/objetividad, se transforman en «cosa vivida, foco de donde se irradia el Todo indivisible»¹⁴. La pintura así instaurada en el campo de la percepción primordial, se configura como genuina expresión, como lenguaje de lo que no fue dicho. Expresión, porque, como nos recuerda Merleau-Ponty, nos lleva a ver las cosas «tal y como nos tocan»¹⁵.

Con respecto a la experiencia primordial, en cuanto que es la experiencia del artista, me gustaría citar lo que dice una filósofa brasileña, Marilena Chauí:

«Merleau-Ponty se detiene en aquellos instantes en que el ver atraviesa la cáscara de la cultura instituida y desnuda lo originario de un mundo visible (...) como aquel momento en el cual un visible (el cuerpo del pintor) se hace vidente sin salir de la visibilidad y un vidente se hace visible (el cuadro) sin salir de la visibilidad. La experiencia es visión que no separa —el pintor trae su cuerpo para mirar lo que no es él. Cézanne no es la montaña Sainte Victoire. La experiencia es el punto máximo de proximidad y distancia, de inherencia y diferenciación, de unidad y pluralidad en que el Mismo se hace Otro en el interior de sí mismo»¹⁶.

Mundo, percepción, experiencia primordiales, dimensiones que se confunden y se superponen en el acto de pintar y en el pensamiento de pintura y que, sobre todo, figuran como imprescindibles en la tarea del artista de expresar «lo que existe»¹⁷.

«[El pintor] da existencia visible a aquello que la visión profana cree invisible; hace que no tengamos necesidad de 'sentido muscular' para tener la voluminosidad del mundo. Esa visión devoradora, además de los 'datos visuales' abre para una textura del Ser cuyos mensajes sensoriales discretos son apenas las puntua-

¹¹ «Le doute...», p. 28.

¹² «Le doute...», p. 25.

¹³ «Le doute...», p. 23.

¹⁴ «Le doute...», p. 26.

¹⁵ «Le doute...», p. 33.

¹⁶ «Merleau-Ponty: obra de arte e filosofía», en *Artepensamento*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 474.

¹⁷ «Le doute...», p. 26.

ciones o las censuras, y que el ojo habita como el hombre habita su casa» (Merleau-Ponty)¹⁸.

A partir del estudio de la concepción del arte por Cézanne es posible inferir que la naturaleza constituye el fundamento de su pintura:

«... Busco con obstinación la realización de aquella parte de la naturaleza que entrando en nuestra línea de visión nos da el cuadro. A veces la tesis a ser desarrollada es que —sea cual sea nuestra sensibilidad o fuerza ante la naturaleza— tenemos que transmitir la imagen de lo que vemos, olvidando todo lo que ha existido antes de nosotros»¹⁹.

En sus escritos, la idea de naturaleza aparece por lo menos teniendo dos sentidos bastante próximos que, la mayoría de las veces, nos permite sustituir uno por el otro; pueden ser expresados bajo dos principios: pintar a partir de la naturaleza y pintar la naturaleza de las cosas. Veamos estos dos fragmentos:

«El estudio real y prodigioso a ser emprendido es la diversidad del cuadro de la naturaleza...»²⁰.

«Conseguir formular suficientemente las sensaciones que experimentamos en contacto con esa bella naturaleza-hombre, mujer, naturaleza-muerta...»²¹.

En un primer momento, Cézanne habla de la naturaleza como siendo paisaje, y puede referirse a los modelos que tomó en los alrededores de Aix-en-Provence, pero en una lectura más atenta, la naturaleza aparece como aquella parte que caracteriza el ser, la esencialidad de las cosas. Estamos por lo tanto, delante de un significado más amplio que el primero y que incluso lo contiene, y ésta será la razón por la cual interpretamos la naturaleza como siendo aquel principio que presupone la búsqueda del mundo real, su orden interno y estructural, bajo el cual Cézanne había pintado gran parte de su vida. Esta postura del pintor en el abordaje de la naturaleza fue por nosotros denominada concepción preobjetiva de la pintura. Por *preobjetividad* consideramos aquella propuesta pictórica que se dirige a descartar los aspectos naturalista y realista en la representación del modelo —o sea, a descartar en el caso de la figura humana, la expresión individual y cuando se trata de naturaleza muerta o paisaje, su copia fiel— para dar lugar a una imagen estructural del objeto. A partir de esa idea de naturaleza, surgen dos movimientos extremadamente ligados que describen el programa de pintura cezanneano: la visión —como la aprehensión a partir del motivo—, y la realización —como la representación de las sensaciones percibidas.

«La óptica desarrollándose en nosotros por el estudio nos enseña a ver»²² advierte Cézanne. Podemos entender entonces que la visión es un modo

¹⁸ *Loeil...*, p. 27.

¹⁹ *Correspondance* (carta a E. Bernard de 23/10/1905).

²⁰ *Correspondance* (carta a E. Bernard de 12/5/1904).

²¹ *Correspondance* (carta a Louis Leydet de 17/1/1905; solamente en la edición de 1978).

²² *Correspondance* (carta a E. Bernard de 23/10/1905).

específico de ver, de mirar las cosas; como él dice, es «una apercepción personal»²³. Actividad ésta que es resultado de aprendizaje, de adquisición, por el ejercicio, de la manera de percibir el motivo. Actividad que prevé la sintonía con otra dimensión que necesita ser despertada. Actividad dirigida a obtener la visión natural. Esa concepción refuerza nuestra hipótesis de la preobjetividad, en la medida en que nos presenta la constitución de la visión como un acto visionario que implica abandonar la noción intelectual que se tiene de las cosas. Según Cézanne, «tenemos que transmitir la imagen de lo que vemos, olvidando todo lo que haya existido antes de nosotros»²⁴. Se puede decir, a partir de esto, que ver la naturaleza es buscar la imagen que todavía «no ha llegado a existir» —tomando la no existencia en el sentido de aparecer un aspecto no discernido todavía por la mirada prosaica.

Mientras la idea de visión presupone ponerse ante el mundo para tomarlo en su visibilidad, la idea de realización se dirige más hacia el aspecto constructivo de la pintura. Supone, primeramente, lidiar con las sensaciones despertadas por la visión natural, con «las sensaciones organizadas»²⁵ tal como lo expresa el propio pintor. Tener sensaciones es captar las sensaciones de color, la superposición de planos, la luz; sensaciones que se ofrecen al pintor a medida que su mirada penetra en la percepción de la naturaleza. La realización implica montar la composición a partir de las sensaciones, organizándolas a través de los medios pictóricos para que, de este modo, puedan expresar en toda su profundidad la naturaleza del motivo. Por eso se observa en los cuadros de Cézanne la perspectiva como deformación, el dibujo sin contorno, la modulación de los colores: es el modo de realizar y expresar el mundo en su verdadera grandeza. La realidad de la visión no reconoce la perspectiva renacentista, la técnica clásica de uso del color, el dibujo delineado como modos por excelencia de presentación de las cosas como son. Según el pintor, el color forma el dibujo, la conjunción de las estructuras formales se organizan para dar la solidez y la profundidad: «me gustaría hacer un arte —dice— tan sólido como el arte de los museos». Ejecutar la obra —realizarla— siguiendo tal composición contribuye, al igual que sucede en la visión, a reforzar la idea de preobjetividad en Cézanne.

El cotejamiento de la concepción de la pintura en Merleau-Ponty y en Cézanne nos permite hacer una aproximación entre ellos. En un fragmento de *Fenomenología de la percepción*, el filósofo señala lo que sería el mismo propósito de la fenomenología y de la pintura:

«... [fenomenología y pintura] exhiben el mismo género de atención y de admiración, por la misma exigencia de consciencia, por la misma voluntad de aprehender el sentido del mundo y de la historia en estado naciente»²⁶.

²³ Émile Bernard, «Une conversation avec Cézanne», *Mercur de France*, París, CXLVIII, 551, Juin, 1921, pp. 372-397.

²⁴ *Correspondance* (carta a E. Bernard de 23/10/1905).

²⁵ Émile Bernard, «Paul Cézanne», *L'Occident*, París, Juillet, 1904, pp. 17-30.

²⁶ *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. XVI.

Esta identificación de propuestas puede ayudarnos a comprender de qué manera pueden ser también identificadas, la concepción merleau-pontyana de la pintura como primordialidad y la concepción cézanneana de la pintura como preobjetividad. Por lo tanto, las principales nociones que se entrecruzan en este paralelismo entre primordialidad y preobjetividad son la de «visión primordial» y de «óptica propia».

La visión primordial tiene como principal característica un modo de percibir que es la experiencia de ver como intersubjetividad. La mirada de inter-relación lleva al artista a entrar en una situación de casi fusión al concentrarse en la búsqueda del sentido originario —«el instante del mundo»²⁷, como dice Merleau-Ponty. A esto mismo se refiere Cézanne cuando le comenta a su amigo Gasquet que «el paisaje se refleja, se humaniza, se piensa en mí»²⁸. Es en esa dirección, como se puede trazar un paralelo: por un lado, para Merleau-Ponty, la pintura aparece como desvelamiento del orden naciente; por otro lado, para Cézanne, la pintura es como «una percepción personal», lo cual significa un modo peculiar de ver la naturaleza, característico del pintor, y en el que él se dispone a desvelar la apariencia de realidad subyacente a la apariencia superficial de las cosas. Se trata, según él, de «penetrar en lo que se tiene delante de sí y empeñarse en expresarse lo más lógicamente posible...»²⁹. Para el artista, en cuanto ejecutor de las sensaciones, el pensamiento sobre la pintura es, al mismo tiempo, reflexión y acto de pintar, un esfuerzo vertical de visibilidad: el mismo mirar que busca las sensaciones originarias de inmediato reclama su representación a través de la formulación de las relaciones de armonía entre formas, colores, planos y luz. En el mismo artículo de *L'Occident*, Bernard relata que Cézanne había dicho que «hay dos cosas importantes en el pintor: el ojo y el cerebro, los cuales deben apoyarse mutuamente. Es necesario perfeccionar los dos, el ojo por el estudio de la naturaleza, el cerebro por la lógica de las sensaciones organizadas que nos dan los medios de expresión».

Por lo que se refiere a la hipótesis de la preobjetividad, de entre todos los temas abordados por Cézanne centramos nuestra atención en el tratamiento que él le había dado a la figura humana. Sobre todo nos interesa percibir como resuelve él el propósito de sobrepasar, en la representación pictórica, la fisionomía o la imagen inmediata en la búsqueda del carácter primordial de un rostro o de un cuerpo —con toda la carga inherente de expresividad que ellos contienen. En opinión de Brion-Guerry, el pintor tuvo exactamente la misma actitud de atención ante la figura humana, ante los paisajes y ante las naturalezas muertas:

«... [Él buscaba] reencontrar en la naturaleza las constantes que constituirán el

²⁷ *L'oeil...*, p. 35.

²⁸ Joachin Gasquet, «Las cosas que me dijo», en Michel Doran (ed.), *Sobre Cézanne* (traducción española de Josep Elías), Barcelona, Gustavo Gili Arte, 1980. (Texto francés original utilizado por Doran; J. Gasquet, *Paul Cézanne*, edición de 1926).

²⁹ *Correspondance* (carta a E. Bernard de 26/5/1904).

elemento de inmutabilidad que subsistirá al margen de las diferencias pasajeras de la expresión. La pintura reconstruirá, con los elementos dados por la sensación a través de un análisis minucioso, una figura al mismo tiempo real e imaginaria del modelo. Real porque el trazo fisionómico no es percibido en su más auténtica individualidad, en sus cambios de expresión (...), e imaginaria porque la imagen resultante no corresponde fotográficamente al motivo. Cézanne nos restituye un rostro en toda su complejidad de metamorfosis posibles»³⁰.

En el retrato Cézanne busca la estabilidad a través de un espacio reconstruido en una síntesis que acomode la figura y otros elementos composicionales sin que haya una disgregación formal. Dice también Brion-Guerry acerca del retrato que como «una fuerza invisible que asegure la fusión (...), en lugar de diversidad de expresión el rostro reencuentra una unidad y una constancia, naciendo un nuevo equilibrio y una nueva estabilidad»³¹.

Cézanne buscaba representar una figura absoluta, eterna, despojada de los trazos propios de la sensación objetiva. A través de una lógica propia³² organiza los colores, los volúmenes y los planos para que expresen el orden originario de cada motivo. Como no adopta los preceptos clásicos de proporción y de coloración, ocurre que los retratos cézanneanos, en una observación menos atenta, nos pueden parecer incompletos: una boca, un ojo, las manos dislocados o solamente sugeridos, y a veces, suprimidos. Observemos estos cuatro cuadros de Cézanne:

- 1) El retrato de Gasquet (Portrait de Joachim Gasquet, 1896-1897).
- 2) Señora de azul (Dame en bleu, 1898-1899).
- 3) Niña con la muñeca (Petite fille avec la poupée, 1902-1904).
- 4) La vieja con el gorro (La vieille au chapelet, 1900-1904).

Las imágenes del hombre, de la mujer, de la niña y de la vieja, transmiten la fuerza de la presencia masculina, la fragilidad femenina, la infancia, la decrepitud; más allá de estas cosas es posible percibir lo que Merleau-Ponty llama el milagro de la expresión:

«Antes de cualquiera, la cosa realiza este milagro de la expresión: un interior que se revela al exterior, una significación que irrumpe en el mundo y se pone a existir, y que sólo se puede comprender completamente buscándola en su sitio con la mirada»³³.

Cuando centralizamos nuestra atención en uno de los cuadros (como por ejemplo el de «Niña con la muñeca»), entendemos el significado de las palabras de Merleau-Ponty. En el cuadro, no se manifiesta «la infancia» en tanto idea clara del objeto en-sí y del sujeto como conciencia sino su encarnación como realidad *en el mundo vivido*. La cosa —el motivo de Cézanne— es la

³⁰ Liliane Brion-Guerry, «Esthétique du portrait cézannien», *Revue d'Esthétique*, XIV, Janvier/Mars, 1961.

³¹ Liliane Brion-Guerry, *Cézanne et l'expression de l'espace*, París, Éditions Albin Michel, 1966, pp. 81-83.

³² Cfr. Lawrence Gowing, «The logic of organized sensations», en William Rubin (org.), *Cézanne: the late work*, London, Thames and Hudson, Ltd., 1978, pp. 55-71.

³³ *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 369.

plenitud que su existencia indivisa proyecta delante de sí misma; el cuadro expresa las características esenciales del motivo, que se revelan en conformidad con la relación intersubjetiva de seres cuya esencia consiste en —más allá de su historia— estar en el mundo.

En las telas, lo que se presenta de golpe no es la anatomía de los cuerpos pintados, sino un aspecto casi sobrenatural que emana no de su apariencia exterior, sino que se irradia del interior de cada una de las figuras. Cézanne parece organizar todos los recursos plásticos del cuadro de manera que ellos resulten en la solidez y en la verdad del modelo retratado —su visión primordial.



FENOMENOLOGÍA,
PSICOLOGÍA
Y
PSIQUIATRÍA



MANUEL FROUFE: *Percepción sin experiencia subjetiva de los estímulos:
evidencia empírica de un fenómeno contraintuitivo*
MARÍA LUCRECIA ROVALETTI: *L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica*

PERCEPCIÓN SIN EXPERIENCIA SUBJETIVA DE LOS ESTÍMULOS: EVIDENCIA EMPÍRICA DE UN FENÓMENO CONTRAINTUITIVO

Manuel Froufe
Universidad Autónoma de Madrid

Aunque en diferentes momentos de la psicología filosófica, primero, y experimental, después, algunos autores defendieron la posibilidad de que se dé percepción de estímulos que pasan inadvertidos, sólo en los últimos años se han desarrollado procedimientos metodológicos razonablemente sólidos y fidedignos que permiten confirmar la existencia de este fenómeno. En la presente comunicación analizamos los criterios para determinar la ausencia de conciencia, las técnicas para suprimir el conocimiento consciente de los estímulos sin eliminar su posible codificación perceptual y los paradigmas experimentales para verificar que en algunos casos se da, efectivamente, *percepción inconsciente*. Este análisis se produce dentro de lo que suele conocerse como *paradigma de disociación* entre percepción y conciencia. Ahora bien, frente al manejo convencional de este paradigma (consistente en la observación de influencias de estímulos que pasan inadvertidos, similares a las que habrían producido de haber sido conscientemente percibidos), en los últimos años se han desarrollado algunas aproximaciones alternativas que, además de incrementar la fiabilidad de las observaciones de percepción inconsciente, permiten poner de manifiesto algunas de sus *características cualitativas*, diferentes a las de la percepción consciente de un determinado estímulo. Por tanto, los datos aportados por el nuevo enfoque permiten poner de manifiesto también el *papel funcional de la conciencia* en este proceso. Por otra parte, en el futuro la investigación empírica del tema deberá dirigirse, más que a la constatación de la existencia o no de percepción inconsciente, al análisis de sus características cualitativas, a la determinación de los tipos de estímulos que se pueden procesar perceptualmente de este modo y a los *efectos psicológicos* que puede llegar a tener. Los datos científicos en este sentido, aunque sugerentes, son escasos todavía.

Introducción

Quisiera presentar aquí uno de los asuntos más polémicos desde finales del siglo pasado en psicología experimental, tema que también tiene un

notable interés filosófico, especialmente para la doctrina fenomenológica, creo yo. Se trata, como el título de la comunicación indica, del fenómeno de la *percepción inconsciente*, entendida como codificación de información aportada por estímulos que nos pasan inadvertidos y que, por tanto, no desencadenan la correspondiente experiencia subjetiva. Desde luego, lo que se ha debatido todos estos años no son tanto refinadas cuestiones sobre la naturaleza del fenómeno (condiciones para que se produzca, sus características, principales efectos psicológicos, etc.), que también se han analizado en alguna medida, cuanto, más que nada, su mera *existencia*, siempre muy discutida. De modo que las principales preguntas a las que se ha intentado responder a lo largo de las últimas décadas son tan elementales y básicas como: ¿existe o no la percepción inconsciente?; ¿es capaz el sistema cognitivo humano de procesar (y, por tanto, verse afectada nuestra conducta por) estímulos que en apariencia nos pasan inadvertidos? En otras palabras, ¿se puede *disociar* en este campo el plano cognitivo del procesamiento de información (y el de sus efectos conductuales) del plano fenoménico o subjetivo?

Hasta hace unos pocos años predominaba claramente la idea de que *no*. De forma tácita se asumía mayoritariamente lo que Jacoby (1991) ha denominado *doctrina de la concordancia* entre los tres planos. Según esta concepción, los efectos conductuales producidos por los estímulos dependen de la información que aporten, la cual, a su vez, sólo puede ser extraída de estímulos de los que llegamos a tener conciencia. A primera vista, resulta bastante contraintuitivo y poco reconfortante pensar que podemos procesar, y nuestro comportamiento verse afectado por, elementos sensoriales (i. e., eventos que nos entran por los sentidos: principalmente, la vista y el oído) cuya ocurrencia desconecemos. Se podría decir que, por definición, todos tenemos la impresión de que *sólo* percibimos los estímulos de los que llegamos a tener conciencia. Desde el punto de vista subjetivo, propio de cada uno, los demás estímulos, como tales, no existen. En definitiva, pues, según esta concepción, se daría concordancia entre lo que la gente conoce, lo que hace y lo que experimenta.

No obstante, algunos filósofos desde antiguo y unos pocos psicólogos desde finales del siglo pasado (y no se piense precisamente en Freud, dado que su noción de inconsciente apenas tiene nada que ver con la percepción) discreparon de esta concepción. Sobre todo desde que se dejó de concebir la percepción como un proceso unitario y monolítico: de todo-o-nada. Hoy día se sabe que la percepción de cualquier estímulo constituye un proceso cognitivo bastante complejo, integrado por múltiples etapas u operaciones, resultando la intervención selectiva, integradora y constructiva de la conciencia, con la correspondiente experiencia subjetiva, una fase final bastante tardía. De este modo, a veces se puede interrumpir el proceso perceptual *antes* de que llegue a cristalizar la representación fenoménica de los estímulos. Cada vez han ido apareciendo más informes experimentales que indican que a veces los sujetos identifican estímulos que dicen no ver u oír, por haber sido presentados de forma subliminal, haber sido enmascarados, no prestarles atención, etc. Se trata, en cualquier caso, de resultados producidos por el

paradigma de la disociación, consistente en que, en ciertas condiciones, mientras un índice de percepción que exige conocimiento consciente de los estímulos (criterio directo) muestra un valor nulo, otro índice operativo que no requiere conciencia de los mismos (criterio indirecto) pone de manifiesto que son procesados en alguna medida. El problema es que aunque en la década de los 80 se elaboró y formalizó considerablemente este enfoque, el criterio directo a través del que se establece la *ausencia* de conciencia es subjetivo (depende de los sujetos, en último término), por lo que resulta muy difícil poder llegar a estar seguros de que éstos *no* han sido en absoluto conscientes de los estímulos, aun cuando así lo afirmen.

Como se han encargado de señalar numerosos críticos (e. g., Holender, 1986), son varios los posibles fallos y artefactos metodológicos por los que los sujetos experimentales, incluso sin pretender engañar al investigador, pueden decir que no han visto u oído un estímulo, o que no lo han reconocido, cuando en realidad lo han hecho, al menos en alguna medida. Por ejemplo, porque no están seguros, porque sólo han captado parte del mismo, tienen de él una idea errónea; porque lo que pasa inadvertido unas veces o en una fase del experimento, puede ser percibido de forma consciente en otras ocasiones, y otros sesgos por el estilo. Por todo ello, el criterio para determinar si se ha dado o no percepción consciente está en buena medida en manos de los sujetos investigados, y no del investigador, lo que resulta inaceptable desde el punto de vista científico: esto es, de la objetividad. Máxime cuando, para que se dé percepción inconsciente, no se pueden emplear condiciones estimulares extremas y, por tanto, muy inferiores a las que podríamos considerar 'mínimas' normales. Al tratarse de estímulos cuyas señales sensoriales, si pretendemos que sean procesados de alguna manera, no pueden ser deterioradas hasta el punto de alcanzar *a priori* la seguridad de que pasan inadvertidas, resulta muy fácil confundir lo que se cree que es percepción inconsciente con percepción consciente precaria mal estimada. Téngase en cuenta que en el empleo convencional del paradigma de la disociación simplemente se preparan las condiciones experimentales para demostrar que cuando los sujetos perciben inconscientemente los estímulos, éstos generen *los mismos* efectos que producen normalmente. Por tanto, para combatir la posible confusión hace falta evidencia adicional a la proporcionada por el uso convencional del método de la disociación. Veamos, pues, alguna evidencia empírica manejada en este campo, comenzando por la aplicación convencional moderna del paradigma de la disociación.

Paradigma de la disociación

Aproximación convencional

Uno de los primeros investigadores en utilizar de manera especialmente rigurosa el paradigma de la disociación en su forma convencional fue, sin

duda, Marcel en sus famosos e influyentes experimentos publicados en 1983. Trabajó, entre otros fenómenos, con el efecto Stroop, consistente en que cuando hay que decir lo antes posible el color de manchas sucesivas que van apareciendo precedidas de un nombre-de-color, el TR de la respuesta es más rápido si ambos elementos coinciden (ensayos congruentes) que si no coinciden (ensayos incongruentes). Eso indica que la identificación de los nombres prepara la ulterior respuesta de señalar el color de las manchas y, por tanto, facilita la tarea cuando coinciden, al revés de lo que sucede cuando no coinciden; todo ello en comparación con los ensayos control, en los que a las manchas no les precede ningún nombre. Pues bien, como pone de manifiesto la *figura 1*, Marcel observó que eso era así (i. e., que se produce facilitación en los ensayos congruentes e interferencia en los incongruentes) incluso cuando presentaba los nombres de manera fugaz y enmascarados (concretamente, en torno a 60 msg. y seguidos inmediatamente de una máscara integrada por una especie de sopa de letras), de modo que en apariencia pasaban inadvertidos, según el informe de los propios sujetos. Lo cual significaría, en principio, que los nombres han sido percibidos inconscientemente.

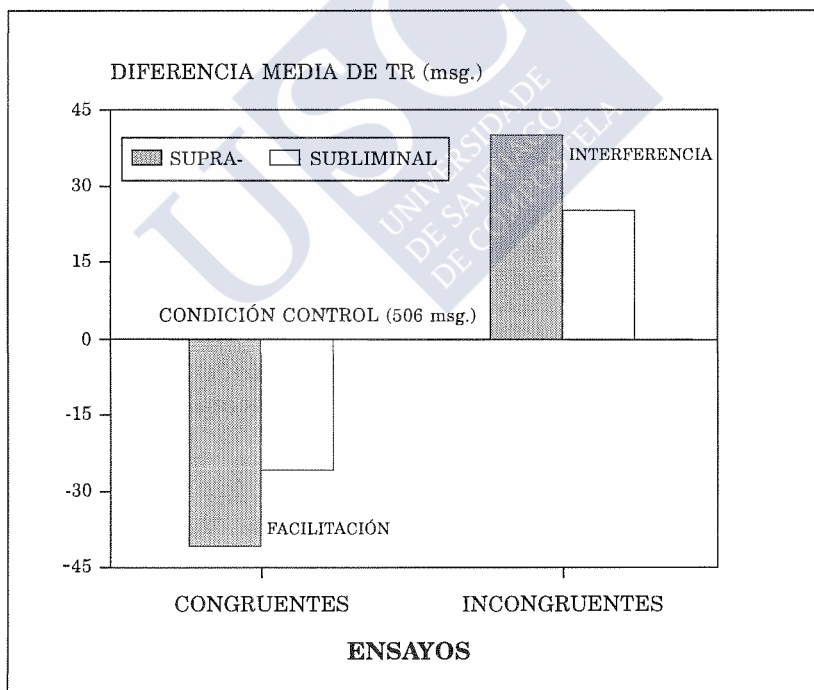


Figura 1. Efecto Stroop: diferencia media del tiempo de reacción (TR) de las respuestas de nombrar colores entre los ensayos control y los congruentes (facilitación) e incongruentes (interferencia), en función de la presentación sin enmascarar (supra-) vs enmascarada (subliminal) de los términos preparadores. (Adaptado a partir de Marcel, 1983, exp. 3).

Sin embargo, pese al aparente rigor y precauciones adoptadas por Marcel para operar en condiciones que impidieran a los sujetos percatarse de los nombres, algunos críticos encontraron ciertas debilidades metodológicas en el procedimiento seguido que, en su opinión, invalidaban la conclusión de que los sujetos habían codificado los nombres de los colores sin haber sido conscientes de ellos. Y aunque aquí no es del caso entrar en más concreciones acerca del procedimiento empleado por Marcel para suprimir la toma de conciencia de los estímulos procesados ni acerca de sus posibles fallos, lo cierto es que si el informe de los sujetos no respondiera a la realidad y hubieran tenido en alguna medida conciencia de los nombres enmascarados, el patrón de resultados habría sido *el mismo*: facilitación en los ensayos congruentes e interferencia en los incongruentes. De hecho, la única diferencia que se observa cuando los nombres aparecen enmascarados es que sus efectos son menores. Sin embargo, este hecho podría deberse, precisamente, a que en esas condiciones no todos los sujetos toman conciencia de todos los estímulos a lo largo de todos los ensayos experimentales, o a que los perciben con menos seguridad o claridad que en la presentación normal. Pero esto no sería, como ya hemos adelantado, percepción inconsciente, sino consciente —aunque precaria—, mal estimada.

Algo similar sucede con otras muchas situaciones experimentales en las que, en apariencia, también se observó percepción inconsciente. Por tanto, con este tipo de datos no es fácil convencer, y menos aún a los escépticos, de que constituyen una demostración concluyente de percepción inconsciente. Para poder estar seguros de que se trata de percepción *auténticamente inconsciente* hace falta alguna otra evidencia convergente, complementaria al informe de los propios sujetos, que torne más rigurosa y objetiva semejante conclusión. Se necesitan, pues, aproximaciones alternativas a la forma convencional del paradigma de la disociación. Y algunas existen.

Aproximaciones alternativas

Una de las primeras aproximaciones alternativas complementarias y, sin duda, de las más interesantes, es el manejo de situaciones susceptibles de dar lugar a *diferencias cualitativas* entre la percepción consciente e inconsciente de unos determinados estímulos. En ocasiones, aprovechando el carácter limitado, selectivo, controlador y constructivo de la conciencia, es posible diseñar situaciones en las que el funcionamiento y los efectos de la percepción debieran ser cualitativamente diferentes, según que la misma resulte o no consciente. Por tanto, si dentro de estas situaciones: 1) se manejan condiciones que en un caso aparentemente impiden (por ejemplo, mediante enmascaramiento, como ya hemos dicho), y en otro no, la toma de conciencia de los estímulos, sin destruir su posible procesamiento; 2) si además, por supuesto, los sujetos afirman no haber sido capaces de reconocer los estímulos en el primer caso, pero sí los reconocen en el segundo; y 3) si,

por último, se observan efectos cualitativamente diferentes en cada caso, y coherentes con lo que cabe esperar de la intervención o no de la conciencia de los estímulos, se podría concluir con razonable seguridad que en estas circunstancias realmente estamos constatando la intervención de percepción genuinamente inconsciente.

Pues bien, existen unos pocos trabajos y líneas experimentales que se atienen a estos supuestos. Desde luego, aquí no tenemos tiempo para tratarlos todos, ni siquiera los más notables. Sólo nos vamos a fijar en un par de ellos, comenzando por uno que opera con una variación del efecto Stroop, por cuanto ya nos resulta familiar. En la versión convencional de este fenómeno se trabaja con varios colores (pongamos 6 o 7) y con una proporción similar de ensayos congruentes e incongruentes. En estas circunstancias, tanto la percepción consciente como inconsciente de los nombres-de-colores facilitan la respuesta cuando coinciden con el color de la mancha, y la bloquean cuando no coinciden. Sin embargo, tal tendencia espontánea y automática se podría invertir cambiando algunas cosas. Imaginemos que trabajamos tan sólo con dos colores (*Rojo* y *Verde*) y sus respectivos nombres y que, además, en lugar de equiparar a lo largo de la prueba la proporción de ensayos congruentes e incongruentes (por ej., 45 y 45%), predominaran claramente los últimos (por ej., 20 y 70%, respectivamente; véase transparencia ilustrativa). Es de esperar que en estas circunstancias la identificación de un nombre-de-color (por ej., «rojo»), acabe por llevar a los sujetos a esperar el color contrario (*Verde*), por lo que los ensayos incongruentes se verían facilitados, a costa de perjudicar las pocas ocasiones en las que nombre y color coinciden, de hecho. Pero, lógicamente, el desarrollo coyuntural de esta estrategia activa para optimizar la realización de la tarea sólo es posible si se da reconocimiento consciente de los nombres, y no, si no se da. Por tanto, si se observa inversión del efecto estándar cuando se presentan los nombres sin enmascarar y los sujetos los identifican de manera explícita, y no se observa tal inversión, sino el efecto (automático) habitual, cuando se presentan enmascarados y los sujetos sostienen que son incapaces de reconocerlos, resulta difícil explicar esa diferencia cualitativa, si no es atribuyéndola a la percepción inconsciente de los nombres en el último caso. Y, precisamente, este patrón de resultados ha sido observado en varias ocasiones estos últimos años (e. g., Merikle *et al.*, 1995), tal como aparece en la *figura 2* adjunta.

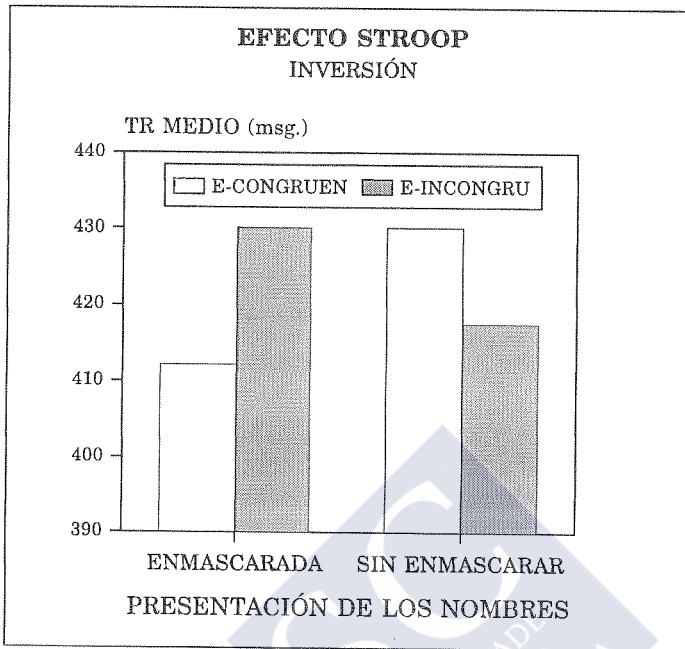


Figura 2. Tiempo de reacción (TR) medio para nombrar los colores en cada condición experimental (Merikle et al., 1995).

Otro procedimiento reciente bastante productivo, tanto en el campo de la percepción como de la memoria inconscientes, y que en el fondo no es sino una variación puntual de la estrategia general de la observación de diferencias cualitativas, es el de la *contraposición de procesos*, desarrollado por Jacoby (1991) mediante instrucciones verbales dadas a los sujetos. Este procedimiento lleva a oponer la influencia de la cognición consciente (activa y controlada por el propio individuo) a los efectos automáticos e involuntarios de la cognición inconsciente. Sirva como ilustración el trabajo de Debner y Jacoby (1994) con la tarea de completar raíces-de-palabras (e. g., *Pla__*), cuya presentación va precedida en ocasiones por la presencia de palabras que sirven para completarlas (e. g., *Placa*). En este caso, es de esperar que la percepción inconsciente de las palabras preparadoras incremente la probabilidad de elegir las como solución a la tarea (frente a otras posibles —en el presente ejemplo: *Plato, Plaza, Plástico, Plano, Plata, Plafón, Plátano, Plaga*, etc.—), al margen de la intención de los sujetos, en tanto que su percepción consciente debiera reducir la probabilidad de elegir las, si se lo proponen. Justamente lo que observaron Debner y Jacoby, como muestra la *tabla 1*.

<u>Duración</u>	<u>Condición de prueba</u>		<u>Línea</u>
<u>Exposición</u>	<u>Inclusión</u>	<u>Exclusión</u>	<u>Base</u>
500 msg	.96	.10	.34
50 msg	.63	.50	.34

Tabla 1. Probabilidades observadas de completar las raíces con las palabras presentadas previamente, en función de la duración de su exposición y de la condición de prueba. (A partir del Experimento 1 de Debner y Jacoby, 1994).

Cuando presentaban a sus sujetos las palabras críticas de manera fugaz (50 msg.) y enmascarada, para tornarlas «imperceptibles», las elegían en un 63% de los casos a la hora de completar las raíces si se les pedía que lo hicieran (condición de inclusión) y, lo que es más importante, incluso cuando se les decía que las completaran con cualquier otra palabra que no fuera la presentada previamente (condición de exclusión), las elegían en un 50%. Todo eso, frente a la tendencia a elegir precisamente esas palabras en un 34% de los casos cuando no era presentada ninguna precediendo a la raíz (línea base). Por el contrario, cuando las palabras preparadoras eran expuestas normalmente (500 msg.), de manera que podían ser identificadas sin problema, apenas las elegían (sólo lo hacían en un 10% de los casos) si se les decía que no las eligieran, mientras que si se les decía que las eligieran, lo hacían en un 96% de los casos, como era de esperar. Por consiguiente, dado que la influencia de la percepción consciente de los elementos preparadores se opone a la de su percepción inconsciente en la condición de exclusión, el incremento coyuntural del sesgo observado en esta condición cuando las palabras habían sido presentadas de manera que pasaban aparentemente inadvertidas, *ha de deberse a su percepción real y genuinamente inconsciente*. Ya sabemos que, de no ser así, tendría que producirse la tendencia contraria en el sesgo: una disminución en la propensión a elegir las palabras críticas.

Conclusión

En mi opinión, estos y otros datos experimentales similares, algunos, como ya he dicho, psicológicamente más relevantes, pero también más complejos y difíciles de presentar en una comunicación sucinta, constituyen una evidencia notablemente sólida a favor de la existencia de percepción inconsciente, al menos en algunos casos. Pese al carácter tan controvertido que siempre ha tenido este fenómeno, hoy día se puede considerar razonablemente

verificado. Otra cosa es el tipo de estímulos que pueden percibirse de esta forma y en qué condiciones, hasta qué punto o nivel se pueden procesar automáticamente, sus posibles efectos, etc., puesto que de estas cuestiones depende en buena medida la relevancia funcional de la percepción *subliminal*, como se le suele llamar en los medios de comunicación, sobre todo al hablar de publicidad. No obstante, aun siendo especialmente importantes estas cuestiones desde el punto de vista práctico y aplicado, tal vez lo fundamental para un congreso sobre *Fenomenología y Ciencias Humanas* sea dilucidar si es o no posible y si, de hecho, se da codificación de estímulos que nos pasan subjetivamente inadvertidos. En este sentido, aunque con las debidas cautelas, mi opinión es clara: la percepción inconsciente, existir, existe («ou, pra decilo parodiando de maneira máis axeitada o noso dito: *habela, haina*»). Pero, dado que a mí no se me alcanza a hacerlo en toda su extensión, quizás vosotros podáis establecer mejor que yo las implicaciones de este hecho para la doctrina fenomenológica. En vuestras manos lo dejo. Por mi parte, en un librito que acaba de salir, titulado *El inconsciente cognitivo: Datos, teorías y aplicaciones*, intento establecer sus implicaciones psicológicas e incluso sus posibles aplicaciones prácticas. Sobre todas estas cuestiones puede versar a continuación el debate, si os parece o alguien tiene interés en suscitarlo.

Referencias

- Debner, J. A. y Jacoby, L. L., «Unconscious perception: Attention, awareness, and control», *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 21, (1994), 531-547.
- Froufe, M., *El inconsciente cognitivo: Datos, teorías y aplicaciones*, Madrid, UAM, 1996.
- Holender, D., «Semantic activation without conscious identification in dichotic listening, parafoveal vision, and visual masking: A survey and appraisal», *Behavioural and Brain Sciences*, 9, (1986), 1-66 (Dossier).
- Jacoby, L. L., «A process of disotiation framework: Separating automatic from intentional uses of memory», *Journal of Memory and Language*, 30, (1991), 513-541.
- Marcel, A. J., «Conscious and unconscious perception: Experiments on visual masking and word recognition», *Cognitive Psychology*, 15, (1983), 197-237.
- Merikle, P. M.; Joordens, S. y Stolz, J. A., «Measuring the relative magnitude of unconscious influences», *Consciousness and Cognition*, 4, (1995), 422-449.



L. BINSWANGER O LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PSIQUIÁTRICA

María Lucrecia Rovalletti
UBA-CONICET

«Parlant à des psychiatres, je n'ai pas besoin de souligner que la chute dans la pure positivité, dans le simple être-la, sans dépassement possible vers le monde dans une histoire, est l'extreme limite de la alienation» (Maldiney, 1973, 87).

¿Un cuestionamiento actual?

Wittgenstein nos dice que no hay un sólo lenguaje del cual dependan los restantes, que existen distintos tipos de discursos, donde cada uno tiene sus reglas y por ello no podemos traducir el uno al otro. Las dificultades con que nos encontramos al tratar de definir *las ciencias humanas* provienen, al menos parcialmente de la utilización de términos que parecen unívocos pero que en verdad revelan una multiplicidad de significaciones. Se piensa que existe *un modelo de ciencia por excelencia*, que se sigue de la física, y a partir de ésta se cree poder elaborar una concepción del conocimiento susceptible de ser propuesto como un *ideal absoluto*.

Así la *psiquiatría actual* se desenvuelve tanto a nivel de investigación como a nivel de la práctica con síntomas operativos y descripciones de enfermedades, relacionando «determinados conceptos psicopatológicos con cifras, que le permite a cualquier persona poder recabar y verificar datos del mismo modo, en cualquier momento y en todo lugar. Las cifras obtenidas de esta manera, pueden intercambiarse y compararse con las obtenidas en cualquier punto del mundo. Cifras, estadísticas, tablas, representaciones esquemáticas y su validación dominan en la actualidad el panorama de los congresos psiquiátricos y de las revistas científicas» (R. Khun, 1996)¹. El

¹ En este sentido, Helge Malgrem, en «Psychiatric classification and empirist theories of meaning», *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 1993, Vol. 88 (373, Suppl.), pp. 48-64, revisa los fundamentos filosóficos del debate contemporáneo sobre las clasificaciones psiquiátricas. Muestra que la filosofía subyacente al DSM-III y DSM-III-R se sustenta en la teoría sobre el estatus semántico de las definiciones operacionales, que ya habían sido abandonadas hace varias décadas por los filósofos empiristas de la ciencia. En cambio, las más nuevas y realistas teorías empiristas del significado, desarrolladas después de la década del 60, ofrecen a la clasificación psiquiátrica una mejor fundamentación a través de los criterios contingentes operacionales.

simple hecho de su «exactitud» matemática se considera como criterio evidente de verdad, por encima de cualquier duda.

«La creciente operacionalización de la psiquiatría guiada por criterios de homogeneidad diagnóstica y voluntad de investigación, obliga a menudo a replantear la legitimidad de los procedimientos que las sostienen². El progresivo apartamiento de lo concreto, la desconexión situacional y personal que comporta, y la aparente preterición del sujeto en su facticidad en favor de una homogeneización de los datos, significan progresos que, sin embargo, dejan flancos abiertos en la cientificidad de la propia psiquiatría» (Ramos Gorostiza y González Calvo, 282).

Desde la perspectiva del empirismo lógico, se polarizan los «hechos observables» (*observables facts*) y el «sentido» (*meaning*), priorizando los primeros sobre los segundos. Pero además, no se tiene en cuenta que ninguna ciencia puede ser concebida como puro dato y además pretender ser una consideración puramente teórica de esos datos.

Partiendo del principio de matematización³, del fisicalismo de Carnap que afirma que toda sentencia del campo psicológico debe ser formulada en lenguaje físico, se busca lograr un lenguaje que reduzca o traduzca la experiencia del enfermo mental a proposiciones observacionales susceptibles de cuantificación, verificación y análisis, es decir «un lenguaje bien hecho extenso de ambigüedad» (Ramos Gorostiza y González Calvo, 282)⁴. La obtención de datos lo suficientemente primarios permite una desconexión subjetiva y situacional, y simplifica su conversión en algún tipo de notación o algoritmo con la consiguiente facilidad en la computación de esos datos. De este modo el trabajo psicopatológico descriptivo se convierte en una propedéutica de los procedimientos estrictamente estadísticos. Sin embargo, «participants are human subjects-that is, they are actors (the subjects of sentence); they are not objects (passive recipients of stimuli)» (Polkinghorne, 47). Más aún,

«The criterial approach to diagnosis as it is implemented in DSM III-R does not correspond to the way that clinician actually makes diagnosis. The wide use of 'ratings scales' and 'scores' implies a kind of scientific exactness that is simply not present when person is 'rated' by another person. The approach fails to do justice to the complexity of human life, and while we agree that ever can be measured, should be measured, we to be able to measure the inmeasurable» (Spitzer, 4).

No se trata aquí de desconocer el valor y la necesidad de los métodos exactos y científico-naturales de carácter general para la psiquiatría, sino mostrar la renuncia a antiguos conocimientos psicopatológicos y sus aplicaciones clínicas elaboradas durante años por generaciones de psiquiatras, en

² M. Rotov, «Phenomenology or Physichalism?», *Schizophrenia Bulletin* 1991, 17, pp. 183-186.

³ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

⁴ P. Chaslin, «Is 'psychiatry' a well-made language», *History of Psychiatry*, 1995, 6, pp. 398-405. C. Castilla del Pino, «Crítica de la razón psicopatológica», en C. Castilla del Pino y J. A. Ruiz Vargas, *Aspectos cognitivos de la esquizofrenia*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 11-13.

favor de un nuevo y exacto método matemático y científico-natural tal como se traducen en los «Manuales» como *ICD 10*, *DSM III-R*, *DSM IV*. En la *experiencia psiquiátrica común* también puede hacerse presente la experiencia fenomenológica, que funciona entonces como una fenomenología de la actitud natural, en tanto busca *clarificar* y no reemplazar la experiencia. Por eso no debemos confundirla con esa construcción racionalizante propia del modelo inferencial, válido para las investigaciones biológicas o estadísticas, donde la homogeneidad del diagnóstico importa más que su validez real.

Esto nos permite comprender la aparición de una serie de reflexiones y cuestionamientos que movidos por la búsqueda del *fundamento* de la acción psiquiátrica,

«... se han visto obligados a volver la vista hacia el pasado y examinar el significado y alcance que la llamada fenomenología tuvo para la psicopatología y la psiquiatría años atrás. En efecto, en esa vuelta a la fenomenología, sea para desestimarla, sea para tenerla como un digno antecedente, señala un problema y una respuesta. El problema sería la misma cientificidad de la psiquiatría. Es decir, el tipo de experiencia que supone, la articulación de su discurso y los fundamentos y argumentos que le asisten. La respuesta fue dada entonces por la fenomenología de una forma que, hoy día, no podemos pasar por alto y que sería justo reconsideráramos en su significación e importancia» (Ramos Gorostiza y González Calvo, 282).

En este sentido, el planteamiento fenomenológico representó la solución a varios problemas planteados a la psicopatología, a saber la defensa frente al psicologismo, la redefinición de lo psíquico, la reconsideración de la subjetividad y del concepto de experiencia. Por eso «la radicalidad de su planteamiento no puede afirmarse que haya sido superada, justificando una continua interpelación para toda psicopatología que se plantea su consistencia metodológica» (*ibid.*).

Actualmente la Fenomenología Clínica ha ido ampliando su campo en los aspectos terapéuticos. Esto nos lleva por un lado, a saber qué consecuencias *epistemológicas* surgen del trabajo clínico. Y por otro, qué relaciones subsisten entre la Fenomenología Clínica y la Filosofía Fenomenológica; o sea en qué sentido los conceptos teóricos de ésta siguen orientando a aquella y viceversa.

«Si la *phénoménologie* de Husserl apporte au psychiatre les vues et les méthodes indispensables aussi bien à son action pratique qu'à sa compréhension théorique, réciproquement, l'action et la pensée psychiatriques mettent en ouvre et en fonctionnement la *phénoménologie*» (Kuhn-Maldiney, 14).

La fundamentación epistemológica de las ciencias psicológicas

El problema metodológico central de las ciencias humanas, y en nuestro caso el de la psico(pato)logía y la psiquiatría, es saber si se puede aplicar a su objeto de estudio el mismo tipo de inteligibilidad operativa que la que se verifica en las otras ciencias. Por eso dirá Binswanger —comentando el caso

Susan Urban y traduciendo de este modo el lema husserliano de *zu der Sachen selbst*—, «es necesario dejarse conducir y llevar progresivamente por la naturaleza de las cosas».

«La psiquiatría sembra richiedere una fondazione filosofica perché oggetti e metodi, sia le 'cose stesse' di cui si vuole occupare che es le procedure necessarie per portarle alla luce, non stano a portata di mano, ma devono essere elaborate e guadagnate attraverso decisioni teoriche» (Ruggenini, 39).

En *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, Kant afirma que una ciencia natural propiamente dicha necesita de un fundamento apodíctico capaz de satisfacer la exigencia de certeza que de suyo busca la razón y es por ello que presupone una fundamentación última. Así intentó fundamentar las ciencias físico-matemáticas, pero consideró que la psicología —y por que no la psiquiatría— jamás podría alcanzar el rango de una ciencia natural rigurosa ni podría superar la condición de una cierta historia natural de la experiencia interna más o menos sistemática. Por una parte, la «inespacialidad» de lo psíquico impide el uso de las matemáticas⁵. Pero además como no es posible acceder al ámbito de la «experiencia interior» a través de la experimentación y la observación, queda como recurso único la introspección.

Será precisamente W. Dilthey quien busque emancipar a la *psicología* de los métodos propios de las ciencias de la naturaleza, que contrapuestos a ella amenazaban con hacerla perder aquella subjetividad que era su objeto específico. Así en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*⁶ (1894), se propone hacer de la *psicología* la ciencia fundante de todas las «ciencias del espíritu».

Pasar de una *Psicología explicativa* (*erklärende Psychologie*) a una *Psicología descriptiva* (*beschreibende Psychologie*) significa pasar de una psicología que explica la constitución de un mundo psíquico según sus elementos (fuerzas, leyes) al modo de una mecánica psicológica, a otra psicología que «partiendo de la conexión de la vida psíquica la considera en su totalidad», que «describe e indaga los elementos y las funciones que los unen lo más profundamente posible sin interponer ninguna construcción causal de los procesos psíquicos» (Dilthey, *Ideen*, 175). Pero no se trata de describir una crónica o un inventario meramente repetitivo, sino intentar captar las concatenaciones de la *Erlebnis* en cuya «conexión de significado» (*Bedeutungszusammenhang*) se expresa la vida del hombre. La Psicología Descriptiva de Dilthey contribuye así a ese itinerario que va de una psicología atendida a

⁵ Kant sólo tiene en cuenta la matemática de la *cantidad* y deja de lado la matemática *ordinal*. En este sentido Richard Höningwald, se pregunta si ¿«es mensurable lo psíquico?»». Para ello distingue, «lo psíquico en tanto relación con el yo no es mensurable» y «a lo psíquico como función». R. Höningwald, «Philosophie und Psychiatrie», *Archiv für Psychiatrie*, Bd. 87, 1929, pp. 715-741.

⁶ W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner, 1914; *Beiträge zum Studium der Individualität*, *Gesammelte Schriften*, op. cit.

un modelo natural, pasando a través de la *Psicología Comprensiva* de Jaspers al *Análisis Existencial* de Binswanger.

Husserl considera que Dilthey al intentar comprender la esencia de lo psíquico plantea por primera vez la necesidad de una *fundamentación* originaria de la psicología, y de este modo, propone una «crítica a la razón» propia de las ciencias del espíritu a fin de aclarar teórica y cognoscitivamente la esencia y las posibilidades de aquellos enormes productos que eran las nuevas ciencias del espíritu (Huss., IX, 7), tal como lo había hecho Kant para las ciencias naturales. Valora también esta crítica diltheyana a la psicología *naturalista* pero la considera insuficiente (Huss., IX, 6), ya que falla en el análisis y en la teorización abstracta, tal vez por provenir del campo histórico y carecer de los recursos que le ofrecen las matemáticas y la lógica. Y es planteando las insuficiencias de Dilthey, que Husserl muestra la necesidad de elaborar una nueva psicología científicamente fundada, o *psicología fenomenológica*.

Husserl piensa que una psicología que se base solamente en la *experiencia interna* de la vida no puede llegar a *legalidades universalmente válidas*. Si las ciencias históricas se refieren a lo individual, la ciencia psicológica tiene que superar lo particular e histórico para llegar a *leyes de lo psíquico* y en este sentido comparte algunos elementos de la tesis kantiana. En primer lugar que una ciencia necesita de fundamentos apodícticos, que superen el plano de lo asertórico o probabilístico. En segundo lugar, que la psicología para convertirse en ciencia rigurosa no podía seguir los mismos procedimientos que la física; so pena de acabar en una crisis de principios, tal como de hecho ha ocurrido. Sin embargo Husserl considera posible una fundamentación apodíctica para la psicología por un camino distinto de la ciencia natural. Muestra que toda ciencia requiere una validez absoluta que no se consigue con los hechos, ya que toda «ciencia de hechos» —como la psicología— es relativa a una «a prioridad» que la determina por anticipado.

Este «a priori» es el marco de formas universales de necesidades absolutas, que hace posible que existan *ciencias de la experiencia*.

«When we assert something as a fact, we often do this with an un-problematizing attitude ignoring the implicit, necessary conditions for making such a statement» (Karlson, 1989, 254).

La realidad psicológica dice referencia a la «esencia» de lo psíquico que la pre-determina por anticipado porque «sin ésta, el ser y la vida psicológica simplemente es impensable» (Huss., IX, 46). Se pone así «entre paréntesis» (ἐποχή) toda contingencia del psiquismo para llegar al *eídos*, a la *Urbildung*: más que encontrar la esencia, se busca que ésta se haga presente en su pureza. De allí que el método sirva fundamentalmente para desgajar de golpe esto que ha sido siempre ya co-captado y co-percebido⁷. No se trata ya

⁷ «El aporte de la fenomenología a la psiquiatría quedaría estéril si se lo extendiera únicamente a la introspección y a la aproximación puramente estática de Jaspers», plantea Binswanger

de la reducción científica que sólo me da un aspecto, sino de la *reducción fenomenológica* que me da el *eídos* de lo que a mi se me presenta.

Se establece así un sistema «a priori», capaz de fundamentar apodícticamente toda posible ciencia de la subjetividad. El *a priori* no indica ningún tipo de prejuicio sino que hace referencia a la necesidad absoluta de establecer un punto de partida que garantice el conocimiento de un área concreta u «ontología regional». De este modo, la concepción husserliana permite superar la ruptura tradicional entre conocimiento de hechos y conocimiento de esencia. Aunque el planteamiento de Husserl nos ubica en los perímetros de una psicología, abre la posibilidad de replantear el *eídos* de los «fenómenos psicopatológicos».

Binswanger y la fundamentación epistemológica de la psiquiatría misma

Pues bien, el proyecto de L. Binswanger constituye el intento mismo de repensar una psiquiatría que pueda propiamente apelarse una «disciplina científica». O digamos mejor se propone constituir el «a priori mismo» de la psiquiatría⁸. No es que ésta última sea negada, al contrario Binswanger capitaliza y ejerce pacientemente las adquisiciones de la semiología y de la clínica psiquiátrica, sobre todo asimila la teoría y la terapéutica psicoanalítica; y busca englobar todas estas disciplinas autónomas en un nivel eidético totalizador. Frente a otros intentos de fundamentación, Binswanger encuentra que la fenomenología no parte de supuestos, sino del *fenómeno* y deja que éste se *muestre a sí mismo*. Esta demostración —no construcción ni deducción— de su *eídos* como ser-en-el-mundo, es la *condición de posibilidad* de la existencia misma. Si la filosofía fenomenológica investiga las *estructuras universales* requeridas por el aparecer de la conciencia misma, la psico(pato)logía fenomenológica investiga las *estructuras empíricas* que son típicas o generales para un grupo de personas.

Se pregunta por ello sobre la «realidad, posibilidad y límites del horizonte de comprensión o proyecto de mundo de la psiquiatría en general»; y a este problema lo designa «como la autorreflexión de la psiquiatría sobre su esencia en cuanto ciencia, o como el esfuerzo por *comprenderse a sí misma como ciencia*»⁹. En términos de Heidegger, esto implica «una revisión de los con-

en «Sobre la fenomenología», y apoyándose en *Logische Untersuchungen* de Husserl, muestra que se trata de estudiar —más allá de las vivencias— la estructura del hombre en relación con su mundo. La intuición de la esencia (*Wessenschau*) debe completar a la introspección y la *Einführung*. No se trata sólo de describir o de sentir, sino de vivir en sí mismo el sentido de los fenómenos (*die Bedeutung sich einzuleben*) y de percibir, gracias a la intuición, más allá de las palabras del paciente, la esencia de los fenómenos psicopatológicos (*in das sprachlich angedeutete abnorme seelische Phänomen selbst hineinzuschauen*).

⁸ Se puede extender su objetivo a toda la clínica psicológica.

⁹ L. Binswanger, «Importance et signification de l'analytique existentielle de M. Heidegger

ceptos fundamentales», conceptos «que determinan la comprensión previa de la región que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia y que orientan por ello toda búsqueda científica» (*Sein und Zeit*, § 3).

Siguiendo a Valdinocci nos preguntamos «comment l'a priori phénoménologique et l'autonomie de la discipline 'psychiatrie' sont-ils compatibles?»¹⁰. Hacia 1920, en el «Congreso Internacional de Psiconálisis» de La Haya¹¹, Binswanger afirma que el dilema central de la psiquiatría reside en decidirse a ser «solamente una ciencia aplicada —un conglomerado de psicopatología, neurología y biología— mantenidos por una tarea o praxis» o si quiere ser una ciencia psiquiátricamente única». Precisamente, la *psiquiatría fenomenológica* —a diferencia del psicoanálisis— no surge de la confrontación directa con los pacientes, sino de la consideración teórica-científica, de la fundamentación epistemológica de la psiquiatría misma. De este modo, al ofrecer un rol regulador respecto del conjunto de teorías psiquiátricas, constituye en sentido kantiano una «crítica de la razón psiquiátrica»¹² (Tatossian, 1986).

En *El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios* (1763), Kant demuestra la irreductibilidad de la existencia a las deducciones conceptuales. La existencia es plenamente, e implica por otra parte un proceso físico de percepción. Contra Leibniz y Wolff muestra que la existencia no se da sino en un espacio y en un tiempo perceptivo. Si la percepción sensible trata lo terreno, la cultura hará referencia a los otros órdenes como la percepción patológica.

Kant se sintió obligado a reunificar las dos fachadas de la existencia: aquella donde se expresa la razón y aquella donde falta de razón y se vuelve hacia la locura. La locura es *ir-ratio*. Kant es crítico en filosofía y dogmático en psicopatología. Hegel se presenta más prudente, a pesar de su idealismo: la existencia alienada no es irracional sino el imperio donde termina la razón amparada por la jefatura del yo trascendental kantiano. Si para Kant la metafísica es vana, la física psicopatológica es nula. Por ello para comprender la locura, será necesario elaborar los índices perceptivos en los cuales se da la existencia alienada.

«Malgré le veto de Kant, qui nous dit que cette psysique pathologique —ce sera la séméiologique psychiatrique— n'appelle pas une autre méthapsique que celle de la Raison. Par où on revient vers Binswanger» (Valdinocci, 1986, 143).

pour l'accesion de la psychiatrie à la compéhension d'elle-même» (1958), en *Introduction à l'analyse existentielle*, París, Minuit, 1971, p. 247.

¹⁰ Valdinocci, 1986, 140.

¹¹ L. Binswanger, «Psychanalyse et Psychiatrie clinique» (1920), en *Analyse existentielle et Psychanalyse Freudienne*, París, Gallimard, 1981, p. 152-153.

¹² Ya en «Introducción al problema de una Psicología General» («Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie», Berlín, Springer Verlag, 1922, p. 5) considera a su método *crítico*, y también mucho después en un Homenaje a Husserl («Dank an Edmund Husserl», en AA.VV., *Festschrift zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl*, Der Haag, Nijhoff, p. 64), reafirma que su camino está enraizado en Kant.

Ya con Pinel y su *Tratado médico-filosófico*, una diferenciación de los elementos perceptivos recibidos conforman los pilares de una semiología psiquiátrica. Es una clínica crítica en sentido kantiano, pues distingue las «condiciones de posibilidad» diferenciales para percibir una existencia patológica, pero sin el aparato egológico y categorial kantiano. Ahora las nosografías devienen las verdaderas categorías patológicas. El sujeto perceptivo desaparece y en su lugar funcionan estas «idealidades de la clínica»¹³. De este modo se construye la autonomía conceptual de la psiquiatría clínica hasta fines del siglo 19. La clínica se mueve ahora en un campo más englobante, fuera de los límites que le marcara Kant a la razón.

Binswanger será quien plantee una esencia extra-clínica de la clínica (Valdinocci, 1986, 144). Se aleja de Kant ya que es necesario quitar de la existencia patológica la racionalización, puesto que no ha mostrado su solidez para comprender la otra cara de la existencia, la principal, de la cual la existencia patológica no es sino una flexión. Binswanger no retrograda el pensamiento, pero lo toma en una amplia problemática *perceptiva*. Kant había puesto una barra para acceder a la verdad del fenómeno de la existencia: su totalidad noumenal escapaba a las condiciones perceptivas del conocimiento. Binswanger en cambio no retorna a un empirismo perceptivo, sino se inscribe en la dirección de Husserl: una existencia total (*noumenal*) es posible de hecho, sin la falsa deducción racional. Kant resuelve la existencia por la vía de la Razón Práctica, del reino de los fines, mientras Binswanger transpone la práctica del reino de los fines y responde conceptualmente con el acto de la existencia universal que es intersubjetivo. «En el fenómeno particular, se hace conocer la persona e inversamente es el fenómeno que nos hace penetrar en la persona» dirá en su artículo «Sobre la Fenomenología». Siempre el fenómeno psicopatológico revela una doctrina más compleja de la percepción del otro.

La situación de la psiquiatría es «telle que, la découvrant autrefois dans l'incertitude de son fondement et dans la dispersion de ses concepts, Ludwig Binswanger en reçut l'impulsion qui décida de son entreprise: déterminer le mode de compréhension scientifique sous l'horizon duquel les actes psychiatriques ont un sens convergent» (Maldiney, 1973, 88).

Y en 1950, en el «Congreso Mundial de Psiquiatría» (París)¹⁴ muestra que aquella constatación constituye ahora un imperativo, pues la Psiquiatría no debe continuar siendo un agregado de métodos y técnicas, sino que debe llegar a comprender que hay allí una idea que la guía y que es preciso desvelar.

«El progreso de la psiquiatría depende de un intercambio constante entre estas tentativas prácticas de acceso al enfermo y la reflexión sobre su propia esencia en tanto que ciencia» (Binswanger, 1971, 263).

¹³ P. Bercherie, *Les fondements de la clinique. Histoire et Structure du Savoir psychiatrique*, París, Ed. Universitaires, 1991.

¹⁴ Cfr. «Daseinanalytik und Psychiatrie», originariamente en *Nervenarzt*, Januar 1951, fasc. 1.

En este sentido, la Psiquiatría Fenomenológica no pretende «explicar» (*erklären*) sino «aclarar» (*klären*), es decir sacar a la luz la experiencia psiquiátrica, hacerla *fenómeno*. No se trata de la experiencia de estados nuevos, sino una nueva experiencia sobre y en esto que ya es objeto de experiencia (Tatossian, 1986). Para la psiquiatría comprenderse a sí misma como ciencia «no es sólo obtener una claridad sobre los conceptos básicos o fundamentales que abren y despejan el área temática correspondiente y tematizan el objeto de indagación, junto a los objetos de investigación que trabajan con estos elementos ya acotados, sino más bien y sobre todo dar cuenta en el sentido griego del *λόγον διδόναι*», o sea, interpretar el campo de ser que aparece en estos conceptos fundamentales, de acuerdo a la estructura fundamental del ser»¹⁵. «La locura proviene más bien de la relación del sujeto con el ser, aún si la sociedad se encarga de agravar este estado de cosas» (Fauré, 223).

Para Binswanger «el enfermo mental se distingue del sano no primariamente como enfermo sino como hombre, es decir primariamente es un ejemplo de humanidad, cuyo modo de presencia manifiesta una de las posibilidades de ser-hombre (Kuhn-Maldiney, 20). Mas allá de los esquemas de comprensión o concepciones de la realidad que usa el saber psiquiátrico, es preciso retroceder a la comprensión del ser en cuanto *función fundamentante de la trascendencia*¹⁶, es decir que «funda» (*gründen*) y «fundamenta» (*begründen*). Como la psiquiatría ha escotomizado el problema de sus fundamentos, el análisis binswangeriano buscará primeramente iluminar el suelo ontológico de la psiquiatría. En este sentido, la obra de Heidegger le parece fundamental a partir de la descripción fenomenológica de las estructuras de la existencia; parte entonces de las formas antropológicas a las *condiciones* ontológicas de la existencia.

«Nous n'entendons ce qu'est une situation normal ou pathologique, que si nous comprenons comment elle est possible, que si nous la referons à ses conditions de possibilité» (Maldiney, 1986, 16).

Binswanger no busca el *por qué* del conocimiento objetivante que sólo toma de la historia vital la historia de la enfermedad, sino que considera que los hechos empíricos científicamente recién comienzan a ser comprendidos cuando se conoce la «esencia a priori» desde la cual se constituyen los hechos.

Partiendo de la determinación heideggeriana de la constitución fundamental de Dasein, Binswanger concibe los fenómenos psicopatológicos fácticamente dados como variaciones especiales de dicha constitución fundamental: son «mutaciones» (*Abwandlungen*) de los distintos modos de existencia.

¹⁵ L. Binswanger, «Importance et signification de l'analytique existentielle de M. Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même» (1958), en *Introduction à l'analyse existentielle*, París, Minuit, 1971, p. 249.

¹⁶ *Ibid.*, p. 252.

Accede a las esencias humanas en tanto *empíricas*, es decir al plano *óntico* o antropológico. Las enfermedades mentales son «mutaciones» (*Abwandlungen*) y no alteraciones morbosas de la forma de existencia¹⁷.

En un período de transición, Binswanger se centra en el problema de la *experiencia*¹⁸, a la que la distingue de la «existencia» (*Dasein*). La «experiencia natural» se caracteriza por la a-problematicidad y la i-rreflexividad de la vida diaria mientras *su ruptura o inconsecuencia*, propia del hombre alienado, reside en la imposibilidad de dejar ser a las cosas y a los otros seres en lo que son, apareciendo en su lugar un disponer arbitrario y des-pótico junto a las cosas. La «confianza trascendental» se pierde y hasta se llega a su disolución, desembocando en la «vivencia de pérdida del mundo». Aparece entonces la alternativa de un «rígido esto o lo otro.» Husserl diría que *las cosas, asuntos y los otros* se tornan altamente problemáticas ya que «el mundo real existe sólo en la presunción constantemente suscripta, que toda experiencia se continuará siempre en el mismo estilo constitutivo». (Husserl)¹⁹. Ante la imposibilidad de un *habitar sereno*, aparecen «vacíos», «huecos» en la experiencia y se busca entonces una salida para lograr un nuevo orden, llenándolos con ideas, actividades, ideales. El *ideal* representa un sostén ante la angustia frente al ser perseguido o delirio persecutorio y el resto es lo que contradice este «ideal». Se trata de encubrir o de-cubrir el estado insoportable de la alternativa, a fin de sostener el *ideal extravagante*; pero el ser-desgastado del *Dasein*, culminación de tensiones antinómicas, termina por no-poder-salir o entrar resignándose y retirándose de la propia realización existencial. Se abandona a sí (*Selbst*) —como en el delirio— para entregarse a poderes extraños.

El punto de partida de Binswanger reside entonces en la descripción fenomenológica de las «estructuras de la existencia» y se mueve entre las formas antropológicas y las «condiciones de posibilidad» del ser humano, y busca elaborar una estructura antropológica que sirva de marco de referencia general, tratando de no caer en la tentación de tratar las patologías como meras deficiencias.

Al analizar por la constitución del *ser-en-el-mundo* modificado por la patología, vuelve a Husserl para preguntarse por la *condición de posibilidad* de este mundo, pero no del ámbito «en donde» ocurre tal función (Heidegger), sino a la «vida funcionante trascendental» para descubrir una estructura funcional. En esta última etapa, Binswanger se mueve de las *trascendencias constituidas* en el sentido de Husserl hacia el mundo de las *trascendencias constituyentes*. Así muestra por ejemplo «la constitución» de la conciencia

¹⁷ Hasta aquí, Binswanger se mueve en el «Análisis existencial» en los modos existenciales y en sus mutaciones existenciales. En cambio, el «Análisis fenomenológico constitutivo-trascendental», se ocupa de la conciencia trascendental en sus momentos constitutivos y de sus *alteraciones morbosas* en cuanto alteraciones de una instancia funcional.

¹⁸ Aún bajo la influencia de Heidegger, se nota la influencia de Szilasi con su concepto de «experiencia natural».

¹⁹ E. Husserl, «Formale und Transcendentale Logik», *Jahrbuch X*, 1929, p. 22.

delirante esquizofrénica como una falta de unión entre los actos intencionales y los indicios objetivos provenientes del mundo, como una «deficiencia de la estructura de la experiencia».

Ahora los objetos de las experiencias, las vivencias o los contenidos vivenciales ya no son más lo último a investigar, todos representan experiencias mundanas o experiencias de mundo, experiencias objetivas de objetividades intencionales y no fenómenos trascendentales. Binswanger aplica *el método fenomenológico-genético*, que deviene como una «metodología de la psiquiatría» en tanto fundamenta el análisis de la existencia como *teoría de la constitución ontológica de las enfermedades mentales*. No sólo se dirige a captar los mundos de los enfermos mentales, la estructura antropológica de las formas de existencia psicótica, sino el esclarecimiento de estos modos estructurales en correspondencia con la teoría husserliana de la *constitución fenomenológico-trascendental* del ser y del mundo. Sustituyendo el develamiento de la presencia (*Dasein*) por la *constitución* de la *conciencia trascendental* y del *Ego trascendental* busca en última instancia investigar el fundamento filosófico mismo para la psiquiatría.

A diferencia del Psicoanálisis de Freud que surge de los problemas prácticos, el *Daseinanalyse* binswangeriano nace precisamente como el intento de iluminar el suelo ontológico de la psiquiatría, constituyendo de este modo *una metafísica de la psiquiatría*. Pero con el «metá», no se indica un más allá de la psiquiatría, un más allá de las cosas sensibles hacia un mundo ultrafísico, sino es un «trans» que no nos «saca de lo aprendido sino que nos sumerge en la realidad misma de la psiquiatría»; es trascender en y desde ella misma, como diríamos tomando prestado conceptos de Xavier Zubiri.

Binswanger busca constituir el «a priori antropológico» de la psiquiatría. ¿Pero en qué sentido debemos entender aquí el concepto de «antropológico»?

Retomando conceptos de Umberto Galimberti²⁰, digamos que la psico(pato)logía y la psiquiatría están cargadas de la *lógica de la separación*, inaugurada por la lógica de la disyunción entre una conciencia clara y evidente, y un cuerpo cárcel-tumba (σῶμα-σῆμα) del alma. Aparece entonces la antítesis entre estos dos valores: la psique es lo positivo y el cuerpo lo negativo. Si la psicología y la psiquiatría tienen por objeto a la psique, parece ser que a la medicina le corresponde el cuerpo, afirmando ese dualismo, ese *cáncer* de las ciencias psicológicas como afirmaría Binswanger. Por eso, las ciencias psicológicas para pensarse a sí mismas deben invertir sus mismos fundamentos superando el dualismo y considerando al ἄνθρωπος como totalidad.

²⁰ En Occidente el «cuerpo» ha llegado a ser «el negativo de todo valor»: la locura del cuerpo en Platón, la maldición de la carne de la Biblia, la laceración cartesiana, el cuerpo dividido o ana-tomizado de la ciencia, el cuerpo como organismo a sanar en la medicina, el cuerpo como fuerza de trabajo a contratar... Por tanto se hace necesario abolir la *barra* que separa cuerpo-alma, más que aquella de lo consciente-inconsciente; se hace necesario demoler y disolver la simplicidad que la representación psicológica nos ha dado y comprender la sobreabundancia de los signos que el cuerpo produce, porque es un lenguaje.

De allí que hablar de una *indagación antropológica*, en un primer nivel es elaborar una estructura antropológica que nos sirva de marco de referencia general que no caiga en la tentación de tratar las patologías como meras deficiencias, y en un segundo nivel, es vincular lo particular empírico con la estructura general ontológica ya concebida. Las formas desviadas no se consideran ahora sólo en relación a una «norma», sino también como momentos constitutivos positivos de la existencia humana, como posibilidad de modificación esencial, necesaria e inherente al ser del hombre. Allí donde la psiquiatría clásica encuentra fragmentos o un caos absoluto, se puede hablar de contextos de sentido diferentes, de un orden estructural lleno de sentido, tomando la biografía como totalidad, es decir incluyendo aquellos momentos que parecieran cortes que la vacían de sentido.

Binswanger piensa que la tentativa de Husserl para fundar la experiencia de las cosas mismas en las estructuras de la vida intencional podrían servir para orientar la exploración psiquiátrica y esto lo conduce a buscar en las dimensiones fundamentales del existir, las *condiciones de posibilidad del ser enfermo* que son también aquellas de la psiquiatría. (Kuhn-Maldiney). La función fundadora de esta *ciencia básica fenomenológica* permite la constitución de una «ontología regional» de lo anormal (Blankenburg, Kisker), que se orienta a la subjetividad trascendental pero sin renunciar por ello a los resultados del análisis de las estructuras existenciales de los fenómenos psicopatológicos, tal como lo había hecho posible el pensamiento heideggeriano²¹.

Bibliografía

- Azorin, J. et A. Tatossian, «Signification de la phénoménologie en psychiatrie», *Psychologie Medicale*, 1988, 20, 12, pp. 1723-1727.
- Berrios, G. E., «Phenomenology and Psychopathology: was there ever a relationship», *Comprehensive Psychiatry* (USA), Jul.-Aug. 1993, 34 (4), pp. 213-220.
- Bercherie, P., *Les fondements de la clinique. Histoire et Structure du Savoir psychiatrique*, París, Ed. Universitaires, 1991.
- Binswanger, L., *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne; Discours, parcours et Freud*, París, Gallimard, 1981. Traduction et avant-propos de R. Lewinter, préface de P. Fédida. *Comprendre*: Primera parte (de

²¹ La Analítica existencial de Heidegger parte del hecho radical del hombre como *Dasein* referido al *ser*, mientras la fenomenología de Husserl. Heidegger había buscado desde *Sein und Zeit* diferenciarse de su maestro y Husserl por su parte deja bien claro el mal entendido de su discípulo. Sin embargo, Binswanger cree que ambas ontologías no son de raíz contradictorias; y llega a citar a la síntesis que entre ambas orientaciones hace Blankenburg en «Daseinanalytische Studie über einen Fall paranoider Schizophrenie» (*Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 1958, Band 81, 8, 105). Figueroa Cave (1982, 23) disiente con esta perspectiva como K. P. Kisker en «Die Phänomenologische Wendung L. Binswanger», *Jahrbuch für Psychologie, Psychopathologie und Medizinische Anthropologie*, 1962, 8, 142.

- Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, I: Zur Phänomenologischen Anthropologie*), «Sur la direction de recherche analytico-existentielle en psychiatrie», 1945, (pp. 51-84); «Analytique existentielle et psychiatrie», 1950, (pp. 85-114); «Analyse existentielle et Psychothérapie», 1954, (115-120). Segunda Parte (*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze II, Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie, y Der Mensch in der Psychiatrie*), «Psychoanalyse et Psychiatrie clinique», 1920, (pp. 123-154); «Apprendre par expérience, comprendre, interpréter en psychoanalyse», 1926, (pp. 155-172); «Freud et la constitution de la psychiatrie clinique», 1936, (pp. 173-200); «La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie», 1936, (pp. 201-237). Tercera Parte, «Mon chemin vers Freud», 1957, (pp. 241-262). Cuarta Parte, (*Erinnerung an Sigmund Freud*), «Souvenirs sur S. Freud», 1956, (pp. 263-366).
- Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, París, Minuit, 1971. Traduction partielle de *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* et glossaire de J. Verdeaux y R. Khun. Préface de R. Khun y H. Maldiney. *Comprendre: «Fonction vitale et histoire de la vie»* (1924); «De la Phénoménologie», 1922, (pp. 49-78); «De la psychothérapie», 1935, (pp. 79-118); «Analyse existentielle et psychothérapie II», 1958, (pp. 149-158); «L'apprehension héraclitéenne de l'homme», 1935, (pp. 159-198); «Le rêve et l'existence», 1930, (pp. 199-226); «A propos de deux pensées de Pascal trop peu connues sur la symétrie», 1947, (pp. 227-236); «Le sens anthropologique de la présomption», 1949, (pp. 237-246); «Importance et signification de l'analytique existentielle de M. Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même», 1958, (pp. 247-263).
- Blankenburg, W., «Toward a more man-centred psychiatry», en K. E. Schäfer, U. Stave & W. Blankenburg (ed.), *Individuation Process and Biographical Aspects of Disease (A new Image of Man in Medicine, Vol. III)*, New York, Futura, 1979, pp. 139-220; «Sur le rapport entre Pratique Psychiatrique et Phénoménologie», en P. Fedida (ed.), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychoanalyse*, París, GREUP, Echo-Centurion, 1986, pp. 133-140; *Le perte de l'évidences naturelle*, París, P.U.F., 1991; «La signification de la phénoménologie pour la psychothérapie», en P. Fedida et J. Schotte (ed.), *Psychiatrie et Existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991; «Perspectiva antropológica y analítico-existencial del delirio», *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, Vol. 23, (1985), 165-178.
- Borgna, E., *I conflitti del conoscere; strutture del sapere ed esperienze della follia*, Milano, Feltrinelli Editori, 1988; «Fenomenologia applicata in psichiatria», en C. L. Cazzullo y C. Sini (ed.), *Fenomenologia: Filosofia e Psichiatria*, Milano, Masson, 1984, pp. 71-82.
- Brissart, R., «La patiente du monde; Binswanger, lecteur de Héraclite», en *Coloque Européen de Phénoménologie clinique: «Crise et Existence»*, Bruxelles, 17-8 mars 1993, Université Catholique de Louvain, Facultés Universitaires de San Louis.

- Broekman, J. M., «Phänomenologisches Denken in Philosophie und Psychiatrie», *Confinia Psychiat*, 1965, 8, pp 165-188.
- Broekman, J. M. y H. Muller-Suur, «Psychiatrie und Phänomenologie», *Philosophische Rundschau*, 1964, Vol. 11, pp 161-180.
- Callieri, B., «Clinical Phenomenology as the 'demythologising' of Psychiatry», en A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, Vol. XX, pp. 225-229.
- Cargnello, D., «Ambigüetá della Psiquiatria», en AA. VV., *Scienza, Linguaggio e Metafilosofia*, Napoli, Guida Editori, 1980, pp. 317-361; «Analisi della presenza», en C. L. Cazzullo y C. Sini (ed.), *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Milano, Masson Italia Editori, 1984, pp. 15-36.
- Cassiers, L., «Epistémologie et Psychiatrie», en P. Jonckheere (ed.), *Phénoménologie et Analyse Existentielle*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, pp. 187-199.
- Cazzullo, C. L., «La fenomenologia: terreno d'incontro fra filosofia e psichiatria», en C. L. Cazzullo y C. Sini, *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Milano, Masson Italia Editori, 1984, pp. 5-8.
- Daumezon, G. et G. Lanteri-Laura, «Signification d'une sémiologique phénoménologique», *L'Encephale*, 1961, Vol. 50, n° 5, pp. 478-51.
- Döerr Zegers, O., *Psiquiatría Antropológica; contribuciones a una Psiquiatría de orientación fenomenológica-antropológica*, Chile, Editorial Universitaria, 1995.
- Ettinger, R., «Modèles phénoménologiques et psychanalytiques en psychiatrie», en P. Fedida (ed.), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, París, GREUP, Echo-Centurion, 1986, pp. 79-121.
- Fauré, A., «Antipsiquiatría y filosofía», en AA. VV., *La antipsiquiatría*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 221-226.
- Fedida, P. (ed.), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, París, GREUP, Acte du Colloque, Echo-Centurion, 1986.
- Figueroa Cave, G., «La Psicología Fenomenológica; La crisis de la Psicología», *Revista de Ciencias Sociales*, n° 26/27, Chile, (1985), 231-246.
- Francioni, M., «La portata dell'istanza fenomenologica in psichiatria: alcune riflessioni», en L. Calvi (ed.), *Antropologia Fenomenologica*, Milano, Franco Angeli, 1981.
- Galimberti, U., *Psichiatria e Fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1987; prólogo de E. Borgna.
- Giorgi, A., «Phenomenology and the foundations of Psychology», en AA. VV., *Nebraska Symposium of Motivation* (1975), Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1975.
- Hoeller, K., «An introduction to Existential Psychology and Psychiatry», en K. Hoeller (ed.), *Readings in Existential Psychology & Psychiatry*, Seattle, Review of Existential Psychology & Psychiatry, 1990, pp. 3-20.
- Hoff, P., «Relevance of Transcendental Philosophy to the Foundations of Psychopathology», en M. Spitzer & B. A. Maher, *Philosophy and Psychopathology*, New-York, Springer Verlag, 1990, pp. 211-220.

- Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie*, Huss. IX, 1962; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Klostermann, 1965.
- Kant, E., *Antropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin; *Premiers principes méthypiques de la science de la nature*, París, Vrin.
- Karlsson, G., «Facts and meaning: An examination of their role in psychological research from a phenomenological perspective», *Scandinavian Journal of Psychology*, (1990), 31, pp. 248-258.
- Khun, R. et H. Maldiney, «Préface», en L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, París, Minuit, 1971.
- Kockelmans, J., «Theoretical Problems in Phenomenological Psychology», en M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, Vol. I, pp. 225-280.
- Koning, A. de & F. A. Jenner (ed.), *Phenomenology and Psychiatry*, London, Toronto-Sydney & New York-San Francisco, Academic Press-Grune & Stratton, 1982, pp. 1-10.
- Khun, R., «Daseinsanalyse: phénoménologie de l'existant», en R. Fédida, *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse, Phénoménologie*, París, G.R.E.U.P., Echo-Centurion, 1986, pp. 9-26; «Existence et Psychiatrie», en P. Fédida et J. Schotte, *Psychiatrie et Existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 47-70; «El síntoma como hecho a ser comprendido; En torno a la frase 'en la psiquiatría los síntomas son ellos mismos hechos a ser comprendidos'», en M. L. Rovalletti, *La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Bs. As. 1996 (en prensa).
- Lanteri-Laura, G., «Phenomenology and critique of the foundations of psychiatry», A. J. J. Koning & F. A. Jenner, *Phenomenology and Psychiatry*, London, Toronto-Sydney & New York-San Francisco, Academic Press-Grune & Stratton, 1982, pp. 51-62.
- Laugharne, J., «Psychiatry is more than science» (Comment), *British Journal of Psychiatry*, jun 1993, Vol. 162, pp. 8-44.
- Maldiney, H., *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1973. Se tienen en cuenta: «Comprendre» (pp. 27-86), «Le dévoilement des concepts fondamentaux de la psychologie à travers la Daseinsanalyse de L. Binswanger» (pp. 87-101); «Daseinsanalyse: phénoménologie de l'existant?», en R. Fédida, *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse, Phénoménologie*, París, G.R.E.U.P., Echo-Centurion, 1986, pp. 9-27; «L'existant», en P. Fédida et J. Schotte, *Psychiatrie et Existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, pp. 23-46.
- Malgrem, H., «Psychiatric classification and empirist theories of meaning», *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 1993, Vol. 88 (373, Suppl.), pp. 48-64.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les sciences de l'homme et la Phénoménologie*, París, Cours de la Sorbonne, 1951-1952.
- Polkinghorne, D. E., «Phenomenological Research Methods», en R. S. Valle & S. Hallig (ed.), *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology, Exploring the Breadth of Human Experience*, New York, Plenum, 1989, pp. 41-60.

- Ramos Gorostiza, P. & J. M. González Calvo, «El sentido de la Psicopatología y el papel de la fenomenología. Contribución a una controversia», *Actas Luso-españolas de Neurología y Psiquiatría*, 1995, 23, 5, pp. 281-286.
- Rapisarda, V. & C. Liberti, «Aspetti teoretici pratici del rapporto fenomenologia-psichiatria», en C. L. Cazzullo y C. Sini (ed.), *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Milano, Masson Italia Editori, 1984, pp. 175-184.
- Rovaletti, M. L., «La psicología fenomenológica y el contexto teórico de su constitución», en M. L. Rovaletti (ed.), *Psicología y Psiquiatría Fenomenológica*, Bs.As., Cátedra de Psicología Fenomenológica y Existencial-Biblos, 1994, pp. 169-188; «Alienación y Libertad», *Investigaciones en Psicología* (Revista del Instituto de Investigaciones en Psicología de la UBA), 1996, Año 1, n° 1, pp. 119-135.
- Sauri, J., «Significación de la nomenclatura psiquiátrica», *Revista de Neuropsiquiatría*, (Perú) Junio 1981, tomo XLIV, n° 2, pp. 69-76.
- Sini, C., «Le due anime della psichiatria fenomenologica ed esistenziale (Husserl, Heidegger e Binswanger)», C. L. Cazzullo y C. Sini (ed.), *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Milano, Masson Italia Editori, 1984, pp. 9-14.
- Spitzer, M. & B. A. Maher (ed.), *Philosophy and Psychopatlogy*, New York, Springer Verlag, 1990, pp. 223-239.
- Strasser, S., *Phénoménologie et sciences de l'homme; vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1967.
- Tatossian, A., «Patrique Psychiatrique et Phénoménologie», en P. Fedida (ed.), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, París, GREUP, Echo-Centurion, 1986, pp. 123-132; «L'expérience du phénomène et le projet psychoterapéutique» en *Coloque Europeen de Phénoménologie clinique: «Crise et Existence»*, Bruxelles, 17-8 mars 1993, Université Catholique de Louvain, Facultés Universitaires de San Louis.
- Thinès, G., *Existence et Subjectivité, Études de Psychologie Phénoménologique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1991.
- Valdinocci, S., «Binswanger: une Méthapsique de la Psychiatrie», en P. Fédida (ed.), *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*, París, GREUP, Echo-Centurion, 1986, pp. 141-152.
- Valle, R. S. & S. Hallig (ed.), *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology, Exploring the Breadth of Human Experience*, New York, Plenum, 1989.

FENOMENOLOGÍA,
ANTROPOLOGÍA
Y
SOCIOLOGÍA

- PAUL CORTOIS: *Puntos de vista externos e internos en las Humanidades*
- LUIS FLORES HERNÁNDEZ: *Pragmática del lenguaje natural, corporalidad y mundo de la vida*
- PABLO HERMIDA LAZCANO: *Domesticando el futuro: el tiempo en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz*
- JAVIER LERÍN: *La materialidad como fundamento de la socialidad*
- MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR: *Aproximación a la fenomenología de lo onírico en María Zambrano*
- JOSÉ MARÍA MUÑOZ TERRÓN: *Fenomenología y teoría de la acción comunicativa. Pérdida de la posibilidad de enraizamiento corporal de la razón en la asunción habermasiana del paradigma lingüístico*
- M^a JESÚS PICOT CASTRO: *La sexualidad como fundamento intersubjetivo en la fenomenología de M. Merleau-Ponty*
- M^a LUZ PINTOS PEÑARANDA: *¿Son antagónicas las ciencias humanas «postmodernas» y la fenomenología? Foucault, Merleau-Ponty*
- GRACIELA RALÓN DE WALTON: *La noción de Ineinander y la corporalidad como ser de dos rostros*
- MANUEL RIOBÓ GONZÁLEZ: *La corporalidad según la filosofía de Husserl y Fichte*
- LUIS SÁEZ RUEDA: *Mundo de la vida y constitución del «sí mismo». Consideraciones sobre fenomenología y lógica del desarrollo*
- ENRIQUE TIMÓN: *La ciencia fenomenológica de las humanidades en Ortega y Gasset*
- KARINA P. TRILLES CALVO: *La distinción cuerpo objetivo-cuerpo fenoménico en la obra de Maurice Merleau-Ponty*

PUNTOS DE VISTA EXTERNOS E INTERNOS EN LAS HUMANIDADES

Paul Cortois

Universidades de Tilburg (Holanda) y Lovaina (Bélgica)

1. Las dos culturas revisadas

Una epistemología comparativa de las «dos culturas» debería desembocar, automáticamente, desde el punto de vista del fenomenólogo, en una discusión de las relaciones con el *Lebenswelt*. Se han desarrollado debates sobre las dos culturas en términos totalmente vagos y ambiguos, mezclando de forma irreflexiva consideraciones tanto de tipo sociológico como epistemológico. Antes de nada, debemos decir que se entrecruzaron dos problemas, ambos legítimos por derecho propio: por un lado, el problema de las relaciones entre tipos de ciencias (en este caso, la natural y la social o humana) y, por el otro, las relaciones entre ciencia y cultura en general. Pero, principalmente, la cuestión del contenido propiamente cultural de la ciencia no se mencionó.

De hecho, el segundo problema se remonta a la cuestión de relacionar la ciencia con el *Lebenswelt* (la «imagen manifiesta» en la formulación encontrada en una tradición alternativa en la filosofía¹), una cuestión anticipada por Dilthey como el problema y la esfera del *Bedeutsamkeit* en el mundo moderno, un mundo dominado por la ciencia². Llamémosle el «Gran debate de las dos culturas».

Este primer problema, por otra parte, ya se encuentra en Dilthey, Rickert y Windelband de modo muy evidente bajo el título de *Erklären y Verstehen*³. Llamémosle el «Pequeño debate de las dos culturas». Después de todas las

¹ La discusión angloamericana en su forma actual se origina, por supuesto, en el clásico de Wilfrid Sellars 1963. En adelante, utilizaré la expresión «la imagen manifiesta» del modo como se utiliza normalmente, si bien sería más adecuado hablar de «imágenes manifiestas» (como formas de vida de alguna forma previa o contrastadas con modos científicos de pensamiento) en plural (y se dejará de lado la cuestión de hasta dónde es posible especificar el contenido de las imágenes manifiestas). Cuestiones semejantes se han planteado con respecto a nociones como «el mundo de la vida».

² Con el significado aquí de un mundo dominado y construido por la ciencia y determinando, en cierto modo, un vacío cultural con el mundo pre-moderno.

³ Compárese la importancia que dio Husserl a los problemas de llegar a un punto de vista bien fundamentado acerca del lugar comparativo de las distintas disciplinas, al igual que se la dio a las consideraciones materiales que crean esta topografía de las ciencias (consideraciones conocidas bajo el encabezamiento de «ontologías materiales»). Para lo primero, véase el último capítulo de *Prolegomena*; para lo segundo, véase *Ideen*.

transformaciones en el mapa de las ciencias y en la cultura en general a lo largo del siglo XX, se podría afirmar que todavía es posible actualizar ambos debates y darles sentido hoy en día. O, más bien, que hoy en día es imposible no darles un sentido renovado.

Está claro que el proyecto de una epistemología comparativa que, según Granger (1988), compara estilos y tipos de conocimiento, nos lleva de nuevo al problema de las dos culturas. Seguramente éste es el caso, para el pequeño debate de las dos culturas, según el punto de vista del propio Granger, tal como se confirma en sus obras bien conocidas⁴: la conquista de nuevos territorios por parte de la ciencia moderna no se detuvo delante de las puertas amuralladas de las humanidades. ¿Bajo qué disfraces debemos tratar con oposiciones como explicación y hermenéutica hoy en día, o con qué nuevas dicotomías en el proceso de «cientificación» de las humanidades (si se me permite usar tal barbarismo)? Pero el gran debate de las dos culturas tampoco puede permanecer intacto: lo que está en juego en la cuestión de convertir las humanidades en una parte del movimiento científico es también la relación misma de la experiencia en un sentido científico con la experiencia en otros sentidos, dando lugar a otras clases de prácticas culturales y tradiciones fuera de la ciencia.

Ciertamente, los tipos de experiencia, estéticos, históricos, orientados hacia los valores, etc. se presuponen como correlatos de los objetos mismos sobre los que se emprende aquí una investigación —al menos como niveles previos de experiencia. Dicho de otro modo y más brevemente, lo que está en juego —lo cual no puede tratarse aquí explícitamente, puesto que eso significaría nada menos que la resolución del gran debate de las dos culturas— es la penetrabilidad o impenetrabilidad relativa del mundo manifiesto de la experiencia humana para la científica, y viceversa. Para darse cuenta perfectamente del carácter dilemático de la cuestión, simplemente ténganse en cuenta las observaciones de Ernest Gellner con respecto a uno de esos lugares, las ciencias sociales, donde se supone que se encuentran las dos imágenes (manifiesta y científica): la integración dentro del movimiento de la ciencia moderna implica inevitablemente una promoción de la abstracción, yendo mano con mano a una creciente distancia del mundo de la vida.

⁴ De hecho, desde *Pensée formelle et science de l'homme*, hay de modo constante un tema marginal recurrente; se podría decir que como un quebradero de cabeza: en los márgenes de las ciencias humanas en su doloroso camino de la adolescencia hay una disciplina recalcitrante llamada Historia que, a pesar de todas las buenas declaraciones de intentos y promesas, es siempre rechazada en los problemas epistemológicos de tratar con lo singular (lo que Windelband llamó idiográfico), y así sucesivamente. Y a través de la Historiografía, somos arrojados de nuevo sobre la historia y el mismo mundo de la vida como un límite sobre la posible extensión de la ciencia. En este momento me abstendré de comentar el giro que toma la discusión de Granger antes y después, por ejemplo, de la discusión y caída de la escuela *Annales*.

2. Las dos culturas de las Humanidades

Si echamos un vistazo a la historia de los debates de las dos culturas en el siglo XX, tanto si se llevan a cabo bajo tal etiqueta como si no, el cambio más evidente desde Dilthey y Rickert y Windelband es, por supuesto, el surgimiento de una tercera cultura, algo entre la *Naturwissenschaften* y la así llamada *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften* de su época. Las ciencias sociales se han constituido como un grupo con una densidad conceptual y teórica propia, y no deben identificarse *prima facie* con cualquiera de los polos de la oposición original de hace algunos cientos de años; simplemente por esa razón, no podemos continuar la discusión en los mismos términos (como *Erklären* y *Verstehen*) sin posteriores modificaciones. Hoy en día, es costumbre hablar en términos de «las humanidades» en un sentido más restringido, distinguiéndolas de las «ciencias sociales».

Traigo a colación estos hechos sin la más mínima insinuación, al contrario de como a algunos les ha gustado presentarlos⁵, como si esta tercera cultura en la ciencia tuviera la función de tender un puente para resolver la tensión entre los dos polos. Por el contrario, mi única sugerencia en esta conexión es que esta evolución *ha trasladado de sitio* el problema. Este cambio consiste en una proliferación de indudablemente pequeños huecos. Hoy en día debería decirse, y esta es mi sugerencia, que tenemos varios debates de las dos culturas en marcha, en un sentido diferente de todo lo que he mencionado hasta ahora. Además del «Gran Debate» entre ciencia y cultura (o ciencia-como-cultura), tenemos una serie cambiante de debates «anidados reiterativamente». Y esto no es tanto un síntoma de crisis como un reflejo de una condición natural o una resistencia contra el hecho de ser engullido en la corriente principal; o así parece. Me explicaré. Un debate actualizado de las dos culturas no sólo afecta (i) a la cohabitación de las ciencias natural y humana dentro de una idea de una Universidad, sino que ahora afecta (ii) a las ciencias humanas (anteriormente unidas en su no-existencia o semi-existencia, por decirlo de algún modo) en su divisibilidad interna, tal como evidencia el problema de su cohabitación de las unas con las otras. En particular, no es algo evidente cómo integrar las ciencias sociales y las humanidades en el sentido más restringido —es decir, en el sentido de cómo van las cosas en las Facultades de Letras (y en los Departamentos de cualquier parte, cuando se enfrentan a tipos de cuestiones y situaciones problemáticas análogas a las de Letras). Pero habiendo admitido todo esto, no podemos detenernos aquí: un debate de las dos culturas actualizado no está teniendo lugar entre las dos facciones de las ciencias del hombre; hay uno que teniendo lugar (iii) dentro de las mismas humanidades en el más estre-

⁵ Se ha discutido que los nuevos tipos de inteligibilidad producidos en las ciencias sociales, al igual que los nuevos desarrollos de la ciencia natural, aunarían (i) ciencia y mundo de la vida, (ii) ciencia y cultura literaria, (iii) ciencia de la naturaleza y ciencia de la historia, y (iv) la naturaleza y la historia mismas.

cho de los sentidos. Asimismo, un practicante de la epistemología comparativa tendría que decir que está sucediendo una batalla de estilos o de imágenes de practicar la ciencia dentro de las humanidades y que estas últimas están sumidas en una compleja red de relaciones de convergencia y, principalmente, de mutua divergencia y competición.

No intentaré aquí desmadejar esta red y menos solucionar la cuestión del «status de las humanidades»: Lo que propongo es, simplemente, echar una nueva ojeada a algunas tensiones que habitan en las humanidades en tanto en cuanto podría decirse que las últimas encarnan actitudes o puntos de vista cuya reconciliación, casi por definición, tiene que seguir siendo altamente problemática. De este modo podría al menos concebirse una clarificación preliminar con respecto a la naturaleza misma de la empresa peculiar de las humanidades en la cultura moderna (y «postmoderna»).

3. Las Humanidades en las dos culturas

Hace un buen número de años, Bernard Williams, en su libro sobre Descartes (1978), hablaba de «una concepción absoluta de la realidad» y de «un proyecto de investigación pura» introducido por el nacimiento de la ciencia moderna. Más recientemente la frase de Thomas Nagel sobre «el punto de vista de ninguna parte» ha abierto un gran debate en la Filosofía angloamericana, intentando proyectar una actitud y un punto de vista típico para el pensamiento naturalista en general. De este modo, Nagel intentaba denunciar una actitud en una Filosofía y en una ciencia que exigen construir el marco para responder a todas las preguntas legítimas y significativas acerca de lo mental y últimamente acerca del fenómeno de la conciencia. La actitud naturalista, según el propio Nagel, es en principio incapaz de acercarse incluso a algo como un relato del fenómeno de la experiencia consciente, puesto que la experiencia consciente, y todo lo que está relacionado con ella, es en principio inaccesible para el punto de vista objetivador del naturalista. Continuando esto, tuvieron lugar un número de variaciones en el tema de un punto de vista tan radicalmente distante (y sobre la pregunta de si y cómo estaría implicado por cualquier actitud real del científico): Putnam criticó la posibilidad de tomar un «punto de vista del ojo de Dios», presupuesto por el realismo metafísico, según él, y fue criticado a su vez por presuponer que los realistas lo supusieron así. El reciente trabajo de John McDowell *Mind and World*, continúa tratando estos temas con vigor renovado.

Ahora, una cuestión es si tal «actitud» específica podría o no etiquetarse como «el punto de vista externo» y si esto debe atribuirse (incluso en principio) a alguien (y en particular al representante idealizado de la actitud científica naturalista). Pero una segunda cuestión es cómo está esencialmente relacionado con otros debates que florecen hoy en día, tales como el debate del realismo científico y/o metafísico en la Filosofía de la ciencia y de la mente. Pero estos problemas no se abordarán ahora.

Aquí simplemente tomaré la noción de un punto de vista externo como una noción potencialmente útil, un punto de vista heurístico preparado y suministrado en los debates contemporáneos tales como los mencionados, para explorar temas en la epistemología comparativa de las ciencias y, en especial, en la epistemología de las ciencias de la cultura. Incluso si tal noción resultara satisfactoria (en el sentido del lógico) tan sólo en un sentido aproximativo y gradual, esto sería suficiente para mi propósito, a saber, para arrojar luz sobre el punto que quiero seguir con respecto a la identidad de las humanidades.

Ahora bien, Putnam (al igual que los pragmatistas americanos más viejos y, por cierto, que Husserl) nunca se cansa de recordarnos que la imagen científica estaba, está y permanece enraizada en la imagen manifiesta. Incluso si esta dependencia puede hacerse visible sólo indirectamente debido a los siglos de inmersión en la imagen científica, sin embargo es real, dice él —como debemos recordar cuando reflexionamos, por ejemplo, sobre las raíces pre-científicas y las connotaciones de las virtudes metodológicas fundamentales (como simplicidad, fructuosidad, poder unificador e incluso aclaratorio) que invocamos para juzgar las pretensiones científicas (contexto de la valoración de la teoría, elección de la teoría). Y eso es sólo un ejemplo de la continuidad entre la ciencia y el sentido común, cuando ponemos especial cuidado en leer la tesis de continuidad en la dirección contraria al argumento naturalista de Quine para el *privilegio* de la imagen científica: si está funcionando en la dirección de Quine, lo contrario debe tenerse también por bueno —y entonces la imagen manifiesta también se justifica.

Hasta aquí, todo bien. Pero esta continuidad no debería cegarnos para el significado de la ascensión de la ciencia moderna como algo especial y realmente único en la historia cognitiva del hombre, y en la historia de la cultura *tout court*. El punto decisivo es que la ascensión de la ciencia moderna podría muy bien describirse como la ascensión de un punto de vista separado o «externo». A pesar de que esta descripción puede oscurecer el carácter relativo de cada distinción entre posturas objetivas y subjetivas con respecto a los objetos de discurso, sigue siendo importante el poseer una caracterización que permita aprehender el significado fundamental antropológico y epistemológico del «hueco» instalado por la ciencia moderna: es decir, la diferencia hecha por alcanzar algo como un punto de vista descontando implicaciones usuales con el mundo habitado. Aunque la diferencia puede ser gradual y puede haber emergido, el ascetismo intelectual, constitutivo del de la ciencia moderna, reduce el mundo, al menos en el aspecto definido por esta tentativa, a un conjunto de dominios de objetos que deben conocerse⁶. Ésta es la ascensión de un universo sin límites, no reconociendo esferas de objetos de conocimiento, inaccesible en principio al punto de vista separado, con muchas facetas como puede ser el último en términos de métodos divergentes.

⁶ Una fórmula que puede ser taquigrafía para diferentes contenidos; por ejemplo, en una orientación neokantiana como la de Granger, para algo como: «... un conjunto de dominios de objetos para constituirse como objetos de conocimiento».

Por supuesto, se necesita un análisis minucioso, tanto histórico como conceptual, para justificar tal noción y reconstruir su emergencia desde el punto de vista premoderno —incluyendo la ciencia medieval—; y, principalmente, también para ser más específico acerca de su contenido y relación. Citando aquí la expresión de Max Weber (tal como fue adoptada por Gellner) acerca de la ciencia moderna como hará el *Desencantamiento del mundo*, señalando, como lo hace, al «proyecto de la investigación pura», como un intento, idealmente, para disociar el ideal del conocimiento de las consideraciones estéticas, éticas, religiosas y, en general, tradicionales. (La estética que permanece dentro del ideal bajo el disfraz de criterios para el reconocimiento de la teoría es una estética del conocimiento, conectada sólo indirectamente, por y a través de analogías, a nociones de experiencia estética ya existentes de forma independiente)⁷. Y aunque la experiencia científica puede convertirse en encantadora para sus practicantes creativos, la etiqueta de Weber —como una cualificación del contenido cultural de la ciencia desde la Modernidad—, creo que está muy bien adaptada; y así de forma irreversible, marcan el paso para los partidarios de los procesos físicos irreversibles en la orientación de Prigogine y de Michel Serres que utilizan la flecha del tiempo ... para atrasar el reloj de la Modernidad. Ciertamente, convirtiéndose en predicadores de lo que Gellner llama «una industria del reencantamiento», ellos y sus seguidores ven el supuesto papel creativo del tiempo en la naturaleza como ya suficiente para declarar superada la distancia entre la ciencia y el mundo de la vida, al menos en principio (o ya ahora o en una nueva era por venir). Las mismas cualificaciones y comentarios se aplican a sus puntos de vista con respecto a la ciencia y a las humanidades, los dos polos en el Pequeño debate, pretendidamente reunidos por la supuesta historicidad de sistemas auto-organizados. Sus puntos de vista en áreas fundamentales de la ciencia, aunque puedan ser interesantes (lo mismo que controvertidos), en el debate de las dos culturas están alimentando la ilusión de que un suplemento a la Ilustración así humanizado nos daría una salida de lo que ellos experimentan como la alienación moral y la «prisión» mental de la ciencia clásica.

Lejos de identificar la forma del holismo de los reencantadores con lo recomendado por los pragmatistas como Putnam (influido por Dewey) y por algunos fenomenólogos, uno está bien advertido de tener también aquí mucho cuidado. El suavizar todas las distinciones, como entre objetividad y subjetividad, entre hecho y valor, puede llevar a un abandono de la diferencia específica establecida por el hecho de que la cultura misma (y no la Filosofía en primer lugar) ha definido históricamente —por el poder histórico de su ejemplo— el conocimiento científico como la toma de un punto de vista

⁷ Por otra parte, los residuos de «costumbre y ejemplo» dentro de la empresa científica permanecen muy reales (*pace* Descartes); pero permanecen reales como factores a neutralizar en los procesos de reconstrucción y justificación, siendo esto después del hecho: por lo menos, nunca pueden concebirse como autoritarios en su capacidad de elementos de una tradición.

externo. Tomando ese punto de vista y esa diferencia en sus sentidos relativos, es como yo quiero utilizar las nociones mismas de puntos de vista internos y externos para decir algo acerca del *status* de las humanidades. Sin tener en cuenta esta diferencia, creo que es imposible describir *la posición peculiar de las humanidades entre la ciencia y la cultura*.

¿No es de esperar que, si hay una ambigüedad especial en la posición de las humanidades entre ciencia y cultura, esta ambigüedad tendría que reflejarse en cualquier afirmación sobre la identidad de las humanidades? El resto de mi argumento estará relacionado con el intento de especificar dos cosas: qué es esta posición especial y en qué consiste su supuesta reflexión sobre la epistemología de las humanidades.

¿Cuál es realmente la postura epistémica que las humanidades toman como un campo de investigación con respecto a sus objetos, los objetos estudiados en Historiografía, Historia del Arte, estudios literarios y Filología, y hasta cierto punto también en Derecho y Etnografía?

Las humanidades son parte del conjunto de tradiciones culturales en las que vivimos, tal como otros campos de investigación lo son. Pero ¿qué podemos decir acerca de los campos de las humanidades y de otras ciencias, en términos comparativos, cuando miramos a sus respectivos (i) propósitos y (ii) objetos, en relación a las tradiciones culturales a las que pertenecen?

(i) El propósito puramente epistémico de las humanidades es, en términos generales, simplemente parte de la inmensa empresa de conocimiento comúnmente llamada ciencia, ciencia moderna. Como una empresa de conocimiento, las humanidades pertenecen a la misma época intelectual, más o menos, como sus co-disciplinas en la gran tentativa de las empresas epistémicas; esto es, en principio pertenecen al proyecto de la investigación pura («*sine ira et studio*»). Por cierto, esta conclusión debe ser tenida en cuenta al determinar la extensión e intensidad apropiadas de la noción de tradiciones culturales que constituyen la «ciencia». De este modo, en vista de lo que se proponen —al menos en uno de sus propósitos—, las humanidades pertenecen a las tradiciones científicas. E, igualmente, comparten la obligación de tratar con sus objetos investigándolos de modo separado (reflejado en el requisito de validar o refutar afirmaciones acudiendo a criterios independientes de esas afirmaciones).

(ii) Sin embargo, cuando se tienen en cuenta esos *objetos* estudiados en las humanidades, lo anterior no es suficiente para tratar sus repercusiones sobre el ideal epistémico. Se tiene que ir más lejos al describir el modo como el ideal se desvía *caracterizándoles*. Se podría estar tentado a afirmar: como pertenecientes a la esfera de intereses humanos que van más allá de intereses epistémicos, los objetos de las humanidades pertenecen a un mundo que no es él mismo, en su mayor parte, parte de las tradiciones *científicas*. Pero esto casi no es distintivo: y mucho menos la ciencia natural se estudia a sí misma en algún sentido obvio. ¿Qué es, entonces, distintivo? Dicho de forma más simple y tradicional ¿se trata de que los objetos estudiados en un caso no pertenecen a la naturaleza en un sentido o en otro? ¿Pero qué

se supone que esto significa?: ¿que algo está dentro o fuera de la «Naturaleza»? Sin embargo, hay otra caracterización de la relación intencional especial con que las humanidades consideran sus objetos. Arranca justamente de la observación de que los *objetos* de las ciencias casi nunca son parte de las tradiciones culturales: No son, en el caso de la Física, de la Química, de la Biología y de amplias partes de la Medicina y de la Ingeniería, sistemas simbólicos cargados de significado que haya crecido a lo largo de la historia. ¿Contradice esto, de alguna forma, la observación anterior de que las propias *ciencias* son parte de las tradiciones culturales? No; simplemente ocurre que ahora se precisa una segunda cuestión: las *ciencias* son parte de esas tradiciones, por supuesto —pero ¿estudian ellas mismas de modo temático la propia noción de ser-parte de las tradiciones culturales? Y la respuesta parece ser: no en los casos mencionados.

Pese a todo, estas propiedades de ser parte de su propio objeto son exactamente las que definen la difícil situación de las humanidades. Esto se mantiene en el doble sentido mencionado: sus objetos son parte de la cultura (y por lo tanto cargados de significado simbólico); y ellos mismos no son únicamente parte de la cultura: tienen la noción misma de participar en una cultura como un objeto crucial de investigación. Y esto parece estar presupuesto —y, por tanto, de modo paradójico—, por el principal propósito epistémico de investigación antes mencionado; presupuesto debido al requerimiento de convertirlo *todo* él en objeto de investigación (*todo* se entiende dentro del proyecto que define la ciencia moderna); paradójicamente, porque la noción de investigación pura con su objetividad resulta contaminada con un objeto en el que uno mismo está inmerso de forma irremediable. La cuestión es si la clase especial de reflexividad, la auto-referencia presupuesta en la situación, es viciosa —o natural, quizás más natural que cualquier otra cosa.

Por supuesto, las humanidades comparten más o menos con las ciencias sociales esta situación de inmersión en el objeto: sus objetos son (partes o aspectos de) tradiciones culturales también, y en consecuencia cargados de significado. Aparentemente, sin embargo, pertenece a la experiencia intelectual de este siglo y a sus logros haber probado la posibilidad de abstraerse hasta un cierto punto de estos significados en sus formas originales e intuitivas (por decirlo en términos de Granger, de su *significación*): ésta fue la señal de nacimiento de la ciencia social y de la del comportamiento. Para ser más preciso, este procedimiento parecía funcionar en ciertas áreas del comportamiento significativo. En otras áreas —o deberíamos decir en otros «niveles» de experiencia— tal procedimiento abstracto aparentemente causa que el objeto, o al menos cualquier cosa en él que se califica como el objeto mismo de nuestro interés (como historiadores, como eruditos literarios), se evapore. Lo que deseamos aprehender en él se desvanece —en el mismo momento en el que queremos ejercer nuestros métodos más poderosos de aprehensión. Se desvanece del mismo modo que se desvanecían los frescos en la película *Roma* de Fellini, en el momento mismo en que eran dejados al desnudo.

Antes de una caracterización independiente de las áreas —o niveles— primeras y últimas, hay que describir la situación como sigue. Donde estos niveles de significado-como-relevancia (les he llamado niveles de «*geisteswissenschaftliche*» a lo largo de mi texto) son todavía los propios objetos estudiados, más bien que abstraídos, estamos en las humanidades como tal.

Por lo tanto, las humanidades pertenecen al campo de las propias tradiciones culturales en lo que se refiere a su objeto. Y las tradiciones culturales destacadas aquí no son (por lo menos primariamente) las tradiciones culturales científicas, a pesar de la existencia de tales campos relativamente especiales como la historiografía de la ciencia. Por otra parte, todo esto significa que la noción misma del propósito epistémico, aunque apareció puro en la forma primaria, está sujeto a una deformación complicada debido a la intrusión de un objeto a designar como «la participación en una tradición cultural», algo a estudiar mientras uno está inmerso en él al mismo tiempo.

En resumen, las humanidades, por su misma naturaleza como (i) una actividad y un «objeto» con un propósito epistémico, y como (ii) una actividad y un objeto relacionado con los objetos mismos simbólicamente cargados de significado-como-relevancia, son parte y parcela de dos mundos, de dos culturas: la forma de la vida científica por su propósito epistémico idealizado, el mundo de las formas de la vida cotidianas por su objeto y propósito añadido desviándose del ideal. Siendo un objeto de una naturaleza epistémica específica relacionada con objetos simbólicos, pero no epistémicos primariamente por naturaleza, las humanidades tienen que ser seres anfibios. Teniendo un pie en la ciencia y un pie en la cultura entendida como vida manifiesta, se espera que presenten una cara como la del dios Jano, tal como Dilthey ya se dio cuenta, inmerso como él estaba en la historia y en la psicología fisiológica.

El modo como querría adaptar las nociones relativas de puntos de vista externos e internos a la situación comparativa es, pues, el siguiente. Debe existir un elemento del punto de vista externo en las humanidades como una tarea del conocimiento. De otra manera no hay conocimiento del objeto, sino absorción en y por el objeto (tanto si inventamos como si no etiquetas para ese proceso, tales como «empatía» o «compromiso»). Por otra parte, la postura separada y externa no puede ser la postura que da a las humanidades un asidero en los sistemas simbólicos como fuentes de relevancia con los que tienen que tratar en primer lugar. El hecho de ser parte de la esfera misma de objetos que tienen que estudiar hace necesario un punto de vista interno. De otro modo, ordenando el estudio de esos tópicos seleccionados que estudiamos en las humanidades no hay requisito de relevancia y, en consecuencia, las humanidades relajan su significado —cuando el significado debe entenderse también, al menos en parte, como relevancia. Es la pertenencia al diálogo de significados, tanto conmensurable como inconmensurable, cercano y lejano, del mundo de los intereses particulares y propios de uno, lo que contribuye a la participación hermenéutica inevitable en el objeto

previo a cualquier clase de distanciamiento. Aquí, abstraerse de la *significación* para concentrarse en el *sentido* estructural no servirá.

Pero el propósito del erudito no es compartir el destino del etnólogo «que se convierte en nativo». Ser parte del objeto estudiado puede llevar a uno mismo a ahogarse en —o a ser absorbido por— el objeto. Por decirlo más sencillamente, uno puede ser atraído a una expresión desviada de fascinación por el objeto; pero entonces es que ha recaído en la poesía o en la religión. Aunque tales perspectivas puedan ser tentadoras, tomar o restaurar un punto de vista externo es una limitación sobre versiones absolutas de hermeneuticismo. Sin tales límites, el practicar estudios de *ars poetica* no sería más que el escribir una especie de poesía parasitaria; el practicar historiografía no sería más que la producción novelística (muy mala); y el estudiar arte se convertiría en lo mismo que ser un *apprenti-sorcier* de clases de arte (tales como en «la escritura creativa» y similares).

Por otra parte, si la tentación de exceder los límites no hubiera sido real, el tomar parte en el ritual habría sido irrelevante para el estudio del ritual (y no ocurriría que un número de proyectos etnológicos terminasen en proyectos de emigración desesperados). Y si la tentación hubiese sido evitable, también lo sería el necesario encantamiento por el objeto como definiendo el punto de comienzo del humanista. Esta es la razón por la cual tales obras maestras como *La decadencia de la Edad Media* se han acercado a los límites de la forma literaria. Realmente, han tenido que someterse a una auto-censura rigurosa para no ser irrevocablemente atraídas hacia la Literatura.

Quisiera finalizar señalando que, como sugiere Gellner, hay un vínculo entre la abrumadora importancia de la postura teórica y la necesidad del punto de vista externo, puesto que ambos son señales distintivas para el proyecto de la ciencia moderna. Hay un vínculo conceptual entre la abstracción y la objetividad: ser conducido por una actitud externa hacia el mundo de la vida para llegar a *conocerlo* finalmente, implica que uno está preparado para dejar atrás un montón de obstáculos para la abstracción matematizadora una vez que aplicamos el último al reino de los significados y de las cualidades. Por lo tanto, «puntos de vista» como tipos intencionales parecen ofrecer una base para los «estilos» correspondientes como sus productos, cuando se piensa en algo como, por ejemplo, un estilo teórico-abstracto en el sentido deseado por Husserl (1976), Hacking (1992) y otros, como señal distintiva de una corriente dominante en las ciencias modernas.

Todo esto es tan sólo para indicar el grado de complejidad del estudio epistemológico «que aparece abierto ante nosotros como un campo infinito de investigación» como habría dicho el Maestro. La tarea principal, pienso, sería una caracterización de una especie de combinación general entre los puntos de vista interno y externo típicos para el erudito. Todo lo que puedo ofrecer aquí es una sugerencia, como prelude de una investigación posterior y empezando en las cosas dichas hasta ahora acerca de la necesaria interacción entre encantamiento y desencantamiento para con el objeto en las humanidades. La epistemología de las humanidades depende de dos cosas:

la posibilidad de ser fascinado por el objeto precisamente en su cualidad de trascender el interés epistémico, suspendiendo la incredulidad como en la lectura de una novela; y la posibilidad de lograr algo como un punto de vista externo de segundo orden con respecto al punto de vista interno de primer orden así logrado. Lo que define la situación difícil del erudito es una disociación paradójica entre estas actitudes: una comprensión internalizadora del objeto combinada con un acto externalizador hacia la propia internalización de uno mismo. El movimiento externalizador (y la disociación relacionada) definen la actitud irónica típica, sin la cual *ira et studium* podrían haber producido formas de monomanía. Para resumir: sin internalizar fuertemente el objeto visto uno podría encontrarse no en las humanidades, sino en el periodo de la ciencia. Y de nuevo, siguiendo internalizando el propio punto de vista internalizado de uno, sin suspender tampoco la suspensión de incredulidad de uno, uno podría encontrarse, para finalizar, no en las humanidades, sino enamorado o, quizás, obsesionado.

Referencias

- Burms, A., «La désir d'un point de vue extérieur», en G. Hottois & M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ambigüedades y límites del postmodernismo*, París, Vrin, 1994.
- Gellner, E., *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Granger, G.-G., *Pour la connaissance philosophique*, París, O. Jacob, 1988.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1976.
- Hacking, I., «'Style' for Historians and Philosophers», en *Studies in the History and Philosophy of Science*, nº 23, (1992).
- McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge Mass. & London, Harvard University Press, 1994.
- Putnam, H., «The Impact of Science on Modern Conception of Rationality», en *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981.
- Sellars, W., «The Manifest and the Scientific Image», en *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Snow, C. P., *The Two Cultures and A Second Look*, Cambridge, University Press, 1964.
- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Van Brakel, J., «Empiricism and the Manifest Image», en *Realism in the Sciences*. Louvain Philosophical Studies nº 10, 1996.
- Williams, B., *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Hasocks, The Harvester Press,
- Van Fraassen, B., «The Manifest Image», en D. Aerts (ed.), *Einstein Meets Magritte*, New York, Kluwer, 1996.



PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE NATURAL, CORPORALIDAD Y MUNDO DE LA VIDA*

Luis Flores Hernández
Universidad Católica de Chile

I. El lenguaje natural conlleva una dimensión sintáctica por la cual está sujeto a relaciones de orden entre los signos. También posee una dimensión semántica por la cual sus signos poseen sentido (significado) y denotación (referencia, objeto). Finalmente, tiene una dimensión pragmática. Por ésta, remite a las circunstancias de la emisión de los signos, en suma, al contexto.

Los factores axiales de esta pragmática del lenguaje natural son los comunicantes, el espacio y el tiempo vividos. Todos estos factores pragmáticos forman parte del contexto más totalizante que es el mundo de la vida.

II. Nos interesa destacar la condición corporal de los comunicantes. La consideramos no en cuanto mera cosa, no en cuanto *res extensa*, sino como cuerpo vivido por mí, y así accedemos al concepto fenomenológico de *Leib* (corporalidad, *corps vécu*, soma). Necesitamos una crítica de la razón corporal que posibilite una estética trascendental material más amplia, que contiene un *a priori* material que no se rige por conceptos exactos.

Mi corporalidad es historia sedimentada, no es una colección de presas. Ella es el horizonte¹ inmediato del lenguaje natural. Es positividad plena, irreductible a «lenguaje no verbal».

También mi corporalidad puede ser enfocada sintáctica, semántica y pragmáticamente. En primer lugar, es estructura, disposición de partes dependientes: momentos de corporalidad. En segundo lugar, es semántica de funciones intencionales: la cognitiva, la deóntica, la sintomática y la estética. Según el estilo cognitivo, mi corporalidad es captadora de mundo: toco, veo, huelo, etc. Por la función intencional deóntica, mi corporalidad es, ante todo, conato de transformaciones del mundo. Estas se expresan, ya como *praxis*, ya como *poiesis*, ya transitiva, ya intransitivamente. Según el estilo sintomático, mi corporalidad deviene facha, síndrome, plexo de síntomas o de indicios de mi psiquis o de mi entorno cultural. Algunos de estos síntomas pueden ser signos precursores (pródromos) para la semiología médica. Por

* La presente ponencia ha sido elaborada en el marco del Proyecto de investigación n° 1960470 financiado por FONDECYT.

¹ Por horizonte, entendemos el límite o contorno de la vivencia y de su correlato, el cual trasciende el foco de la atención. Es el entorno de objetos co-dados, co-intencionados. Es la intencionalidad de soslayo, la intencionalidad *en coulisse*.

la función intencional estética, soy paisaje, cuerpo vivido estéticamente. Mi corporalidad deviene poema, asunto de belleza: es la danza, la gimnasia.

La semántica global de la corporalidad se descompone en unidades mínimas de sentido corporal: corporemas. Estos corporemas nunca aparecen puros: por ejemplo, una risa despectiva que provoca el retiro del resto de los comensales y que sirve también para conocer su temple. Según la distribución de los corporemas, hay entonces un mapa propio de la corporalidad.

Por las cuatro funciones intencionales anteriores, mi corporalidad convierte al mundo de la vida en mundo geométrico, geológico, geográfico (primado del conocimiento), en terreno o territorio (primado deóntico o del poder), en terruño, rincón, lar, patria (primado sintomático), finalmente en paisaje (primado estético).

En tercer lugar, está la dimensión pragmática de mi corporalidad: la concorporalidad, la cual es, ante todo, intercorporalidad. La concorporalidad, en cuanto horizonte mediato de mi corporalidad, es el mundo de la vida. La concorporalidad, en cuanto horizonte inmediato de mi corporalidad, es el campo de corporalidad, como sistema próximo de relaciones intencionales de corporalidad dentro del cual se inserta un cuerpo vivido. Si son relaciones sintomáticas, expresivas, entonces se trata de un barrio. Si son relaciones deónticas, de poder, entonces se trata de una comuna. En conclusión, la pragmática de la corporalidad es una topología o *analysis situs* de las corporalidades.

Tres dimensiones definen al campo de corporalidad: el grupo de incorporantes (corporación), el espacio vivido y el tiempo vivido. Los actos de incorporación de los incorporantes a un campo de corporalidad se inflexionan en ritos, rituales y ceremonias específicos. Si el rito es espontáneo e individual, entonces deviene idiolecto corporal. Al interior del campo de corporalidad, los actos de incorporación de los incorporantes son perturbados por la incorporación respectiva. Los actos de incorporación de mi corporalidad son actos en que mi corporalidad define su «mundo», esa red implícita de significaciones y referencias desde la cual actuamos. Tales actos son la ejecución de la corporalidad como sistema de corporemas abstractos, semejante al paso de la *langue* a la *parole*. Pero hay dificultades. El equivalente a la contradicción verbal es la contracorporalidad: por ejemplo, entregar un regalo a alguien mirando para otro lado. O la cuasi imposibilidad de ejecutar un acto de incorporación. Decimos: «no me hallo», «no sé dónde estoy parado».

El «mundo» definido por los actos de incorporación de mi corporalidad es el fundamento donde encuentran su sentido expresiones como «tener mundo», «tener mucho mundo», en el sentido de tener experiencia de la vida, de habernos desde antaño incorporado al mundo. Eso es la mundología, no en el sentido científico, sino en el de experiencia para gobernarse en la vida. Es así que el tener tacto es saber ejecutar el acto de incorporación justo en su justa ocasión.

Finalmente, el campo de corporalidad se compone de escenarios que varían y afectan sistemáticamente a mi corporalidad: *verbi gratia*, el escenario

del tímido. En suma, el campo de corporalidad es la trama de actos de incorporación que me co-implican y que me complican con el otro.

Otro enfoque posible de mi corporalidad, además del semiótico, es el que considera a ésta como sincronía o diacronía. Mi corporalidad como diacronía deviene historia, proceso (*The history of human body*): hay un antes, un ahora, un después. En cuanto sincronía, hay relaciones y propiedades espaciales básicas a considerar: derecha-izquierda, delante-detrás, arriba-abajo, encima-debajo, aquí-allí, grande-pequeño, obstaculizado-expedito, etc.

III. Por mi corporalidad estoy encarnado en este mundo. ¿Qué implica esto? La carnación es un fenómeno originario, que supone la unidad de la corporalidad. Estar en-carnado es poder disponer de esta corporalidad para mí y para otros. La carnación es esta carne que me está dispuesta *a voluntad*, pero también que me coge y sobre-coge. Hay que distinguir entre una corporalidad activa y una corporalidad pasiva.

Mi habitar el mundo se cumple inexorablemente desde esta carnación y en esta carnación: encarnación. Esta es unitaria, no es la suma de fragmentos, presas, sino la unidad o plexo de momentos (partes dependientes). Pero cada momento es una forma de apropiarse y expresar el mundo, de alabar y de conocer el mundo.

Hay así una geografía corporal de relieve unificada por un estilo: estilo sárquico. Soy yo que me velo y des-velo en este estilo único. El estilo sárquico posee una dimensión sincrónica (estructura) y una dimensión diacrónica (historia).

La carnación en cuanto se despliega en un estilo sárquico es intimidad. La corporalidad en cuanto reducida a mero cuerpo es exterioridad o bien interioridad. El cutis es exterior, el hígado es interior, el rostro asombrado es íntimo. Intimar es aprender a coordinar los estilos sárquicos, aprender a co-habitar un mismo lugar.

La intimidad es intimidad con los otros. En cambio, con las cosas nos acostumbramos, uno se halla entre ellas. Por eso, el antropomorfismo oculta un fenómeno originario, el de hacer entraño lo extraño. Esto es sustituible: una silla puede ser reemplazada por otra silla. En cambio, lo entraño es lo humanizado: es la almohada del niño sin la cual no se duerme.

La Modernidad no ha focalizado el blanco de su voluntarismo en la naturaleza, sino en el cuerpo humano: de ahí la noción de cuerpo-máquina y las tecnologías corporales. La corporalidad deviene exterioridad. El cuerpo humano fotografiado es papel, pura exterioridad. Por eso la Modernidad se bifurca en la Psicología y en la Somatología. Proponemos una Sarcología (*sarx* significa carne en griego)².

La sarcología se concreta en sarcografías, es decir, en la descripción de

² Así escribía ya Georg Christoph Lichtenberg: «Al ver algo como cuerpo y luego como mente se da un paralaje insoportable. Solía llamar a lo primero el 'eje somatocéntrico' de una cosa y a lo segundo el 'eje psicocéntrico'. Sarcocéntrico» (Aforismo D - 199, en *Aforismos*, selección, traducción, prólogo y notas de Juan Villoro, México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

las peculiaridades de la corporalidad sólo entendibles en los campos de corporalidad.

Otro fenómeno del que hay que dar cuenta es la relación soledad-compañía. Ambas son comprensibles sólo desde carnaciones convergentes. La soledad no es estar aislado como un jarrón, tampoco es un mero estado mental, sino soledad de la corporalidad que, aún no está ahí, o que ya no está ahí. La compañía no es estar al lado de, sino estar junto a, es intimidad. La compañía no se confunde con la promiscuidad o la contigüidad gregaria.

Un fenómeno a estudiar también es un principio de incertidumbre aplicado a la corporalidad: si observamos la corporalidad del otro, la afectamos, la perturbamos. No sabemos cómo es *en sí*.

IV. El horizonte mediato del intimar es el mundo de la vida. Este es la trama cotidiana donde confluye el habitar el mundo de cada cual. El mundo de la vida es anterior al mundo de la ciencia, es el mundo vivido por mí, por nosotros. Vale por su sentido (noema), independientemente de si existe o no el mundo como objeto por antonomasia (*als Gegenstand schlechthin*). El mundo de la vida consiste en hacer entraño el entorno, el cual es extraño, en apropiarse del ambiente, el cual es impropio. Por eso, el llamado «nuevo mundo» en el siglo XVI es, ante todo, una nueva red de incorporaciones al mundo. El mundo de la vida es el cómo yo vivo el mundo, cómo vivimos éste ahora, antes y después. Por ejemplo, el misoneísmo suprime el después (la anticipación): todo tiempo pasado fue mejor. No hay un dentro y un fuera del mundo. El mundo de la vida es el límite de lo vivible. Incluso la tortura más insoportable o el terror más atroz son desgraciadamente mundanos. Si decimos «se me acabó el mundo», no queremos decir que no haya gentes, autos, árboles, sino que mis actos de incorporación en el mundo están bloqueados.

El mundo de la vida se me aparece como una constelación de campos de corporalidad, en los cuales se interrelacionan los actos de incorporación de cada incorporante. Diacrónicamente, los escenarios pueden sucederse, allende toda cronometría, vertiginosa o morosamente. Sincrónicamente, soy punto de referencia donde convergen y divergen el espacio y el tiempo vividos. Soy el punto crucial donde comienza a pasarle algo a alguien. La silla es un racimo de sucesos y de pesos, pero no de pasares y de pesares. Me preguntan: ¿qué te pasa? Y entonces me recojo como el pensador de Rodin. Soy centro, pero también puedo ser rincón, borde, periferia con respecto a la corporación (grupo de incorporantes).

Soy yo que me incorporo día a día, que me corporizo, cogitando e irrumpiendo masivamente; esto es, previamente a toda física, química y biología, me despliego entre sólidos, líquidos, gases, invadiendo, posesionándome del espacio en términos de lo duro, lo acuoso y lo volátil en un lapso de tiempo vivido (rato) o simplemente dejándome ir a la deriva. Mi espacio apropiado es mi lugar —en un lugar de la Mancha vivía...—, lo cual me convierte en lugareño. Mi tiempo apropiado es mi duración, mi *tempo* —acelerado o moroso, dilatante o constriñente. Habitar es entonces constituir un espacio y

un tiempo apropiados, propios de cada cual. El habitante es el que habita su mundo. El habitante en el sentido propio precede toda estadística del habitante como individuo numérico.

No hablamos aquí de mundo en el sentido científico —la naturaleza es un libro escrito en caracteres matemáticos. Hablamos del mundo que no deja escapar a las cosquillas como lo hizo Galileo en *Il Saggiatore*. Tampoco hablamos de mundo en el sentido formal de lo común al mundo real y a los mundos posibles. Nos interesa el mundo vivido por cada cual y, por último, el mundo histórico al cual convergen todos los mundos de la vida.

El mundo de la vida se presenta como racimo, con relevancias. Hay hitos espacio-temporales —el sillón de mi padre, una carta de amor. Hay corporalidades que succionan. El límite extremo de esta tendencia es el fetiche, el totem.

El mundo de la vida está orientado por la corporalidad hacia la realidad. Su descentración con respecto a lo real supone la anulación de las cuatro funciones intencionales antes señaladas, en su fase inicial de depresión y en su fase terminal de esquizofrenia. El otro intangible, invisible, inodoro, insípido, inaudible nos inquieta como una figura de un museo de cera. Es así que Miguel Ángel le dice a su Moisés: ¡Parla!

El mundo de la vida es la trama mediata de los actos de incorporación con los cuales me incorporo a un campo de corporalidad. Estos no son aislados, pertenecen a grupos de incorporantes (corporaciones). Si la incorporación es el bus o la sala de clases, mi acto de incorporación surge en un contexto que lo hace posible y, a su vez, modifica ese contexto. Si el hito espacio-temporal predominante es la nieve, podemos estar en el mundo de la vida del esquimal y el lenguaje ya revela ese énfasis, esas múltiples distinciones respecto del color blanco. El lenguaje no es sólo cosmovisión (la *Weltanschauung* de Humboldt), es incorporación mundial, revela el modo de adentrarse en el mundo, de convertir el ello en un nosotros, la casa en hogar, la tierra en terruño. Humanizamos el entorno y el mundo nos mundaniza. La adaptación no es sino una expresión biológica de esta tendencia. Y, a su vez, la tecnología no es sino la expresión tardía de este moldear el mundo, de este proyectarnos sobre él. Del pájaro al avión existe el paso de un mito, de un deseo imaginado a su cumplimiento. El avión puede devenir el salón de una casa. Nos proyectamos con huellas que nos delatan, o con transformaciones que cambian el mundo.

El mundo de la vida está ordenado proxémicamente en espacios que connotan jerarquías. El mundo de la vida en cuanto *durante* puede ser amenazante o puede convertirse en nostalgia, memorial. El mundo de la vida del viudo o de la viuda puede ser un memorial del ausente, del que partió de nuestros escenarios.

Si el mundo de la vida es la síntesis de todos los escenarios potenciales y reales, entonces todo escenario es relativo al sistema total diacrónico y sincrónico de los escenarios, en el cual todo escenario adquiere su singularidad.

El mundo de la vida es, ante todo, fisiognómico³. La corporalidad es fuente metafórica no sólo por sus momentos espaciales, sino por los aspectos que captan los sentidos. Véase el papel que juegan expresiones como el brazo de un río, la boca de un río, el ojo de la cerradura, el diente de ajo, la lengua de fuego. O cuando nos referimos a un trato humano áspero, suave, dulce, desabrido, saleroso, etc. «Fisiognómico» significa entorno impregnado de corporalidad. La modelización científico-tecnológico practica una asepsia, oculta lo fisiognómico, elimina el *horror vacui*. La ciencia redujo el mundo de la vida a una mundometría que oculta la mundología como experiencia del gobierno de la vida. El buen Sancho no sabía de mundometrías.

Los actos de incorporación dan lugar a cuatro sentidos básicos en el mundo de la vida entendido como su horizonte mediato: el cognoscible, el transformable, el indicable (hierofánico, teofánico, antropofánico) y el estetizable.

Tener mundo es el hábito del habitante que se habitúa a esa red de actos incorporantes que es la suya propia: *verbi gratia*, el violinista y su arte del violín. El mundo de la azafata o del sobrecargo son sus pasajeros, intencionados como en un restaurante o en un salón. Su problema no es calcular la altura o la velocidad. Eso es parte del mundo del piloto.

Dos modos fundamentales se dan originariamente en el mundo de la vida: la complicidad de la praxis cotidiana, la cual no necesita ser explicitada, convenida, estatuida: es el encuentro, en el cual basta el guiño, el *clin d'oeil*; y la desavenencia, en cuanto los actos de incorporación no concurren, no convergen: es el desencuentro. Se vive entonces el mundo como congregación o como desagregación —por ejemplo, una separación matrimonial—, allende las razas y los idiomas.

El mundo de la vida procede espontáneamente, lo cual no quiere decir impulsivamente. La cultura es una operación de segundo orden que ordena, sistematiza los actos de incorporación espontáneos.

V. Es necesario retroceder desde la *episteme* a la *doxa*, de ésta a la *Ur-doxa* y de ésta a los originarios actos de incorporación, aquellos que no forman parte de los escenarios de rutina, sino aquellos que están en el límite de la admiración o del éxtasis o aquellos que se aproximan al terror, sin que se trate obviamente de provocar estos últimos. Sólo en los extremos de la máxima vida o de la cuasi-muerte, captamos nuestras más originarias relaciones con el mundo.

Hay una confianza básica en el suelo que piso, en que los otros incorporantes resisten mi inquisición sensorial, en que reaccionan a mi accionar. Si pregunto, entonces el otro incorporante me responde aunque sea con un gesto. Si le palpo, entonces su cutis me resiste. Si le miro, entonces no se deshace. Por eso, el maniquí nos intranquiliza.

La corporalidad del otro incorporante es una y compacta, no es una suma

³ En el manuscrito K III del 14 de Septiembre de 1935, titulado «Objektivität des Ausdrucks», Husserl dice: «Physiognomik is nicht Psychophysik».

de presas que se dispersan a lo Francis Bacon. El otro incorporante no es la máquina más perfecta que existe, porque sencillamente no es una máquina. Sus partes no son fragmentos (partes independientes), sino momentos (partes dependientes). El simulacro del otro incorporante puede moverse (el robot), pero no es capaz de sorprenderme. Es previsible por mí o por algún otro. Lo que es imprevisible es la gratuidad de un café o de un vino conversados al hilo de una con-fidencia, en cuanto nacen de nuestra libertad.





DOMESTICANDO EL FUTURO: EL TIEMPO EN LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE ALFRED SCHÜTZ

Pablo Hermida Lazcano
UNED (Madrid)

I. Las dos premisas básicas de la sociofenomenología

A la base de la aproximación fenomenológica a la sociología, y en particular la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, descubrimos dos premisas fundamentales, cuyo análisis pone de manifiesto el papel sumamente relevante que este enfoque sociológico atribuye a las dimensiones e implicaciones temporales de la vida social.

I.1. La acción y su sentido subjetivo

La primera premisa consiste en la centralidad conferida a los sujetos individuales, a sus acciones (sociales) y al sentido subjetivo de cada una de estas acciones, esto es, al significado que los propios agentes les atribuyen en cada caso. De hecho, en la tradición de la sociología comprensiva weberiana, la sociología fenomenológica arranca del convencimiento de que los postulados de objetividad científica, aunque ciertamente legítimos y necesarios, no pueden, en el ámbito de las ciencias humanas, pasar impunemente por encima de los sentidos atribuidos por los sujetos individuales a sus actos cotidianos, so pena de construir científicamente un mundo excesivamente divorciado de la realidad social. Pues bien, resulta fácil apreciar la conexión directa entre la centralidad conferida a las acciones y sus sentidos subjetivos y, por otra parte, el interés en el tiempo como categoría fundamental en la caracterización de las estructuras de la realidad social.

I.1.a. El tiempo interior: continuidad e irreversibilidad

De entrada, toda acción humana, y la acción social en particular, comporta, en tanto que ejecución, un proceso temporal, una intervención (activa o pasiva, por omisión) en el curso de los acontecimientos del mundo y, por lo tanto, en el tiempo exterior, tiempo del mundo, tiempo social e intersubjetivo,

tiempo cósmico, tiempo estándar o cívico, o como quiera que genérica e imprecisamente lo denominemos por el momento. Pero es que, además, la definición schütziana del sentido subjetivo de la acción o significado-a-que-se-apunta (definición construida sobre la concepción weberiana del *gemeinter Sinn*) nos obliga a considerar el complejo juego temporal que interviene en todos los procesos y tramas de proyectación, deliberación, elección, planificación y motivación, todos los cuales tienen lugar en la corriente de conciencia del actor, es decir, en su flujo temporal interno o tiempo interior. A este respecto, Schütz se apoya decididamente en los análisis del tiempo interior del flujo de conciencia individual llevados a cabo por Husserl (*das innere Zeitbewußtsein*), James (*stream of thought*) y Bergson (*durée*). Con la ayuda de estos tres pensadores, Schütz caracteriza la corriente temporal interna como un flujo ininterrumpido donde pasado y futuro se entrelazan a través de un presente que no es puntual sino denso, el *presente especioso*. La *continuidad* de este flujo temporal interno garantiza el que las experiencias nunca existan aisladas, sino sumidas siempre en contextos de experiencia que miran al pasado y al futuro.

Schütz hace hincapié en la *irreversibilidad* del tiempo interior y explora las consecuencias de esta incesante transformación del acervo de conocimientos, experiencias y vivencias, sobre todo a la hora de proyectar, planear y decidir. Así, por ejemplo, los proyectos son continuamente creados y recreados dentro del tiempo interior (1974a: 99-100)¹. Asimismo, esta irreversibilidad imposibilita la exacta recurrencia o reiteración de experiencias, incluidas las relaciones sociales interrumpidas, que nunca podrán retomarse exactamente en el punto en que se suspendieron.

En el terreno de la psicología social, en el que Schütz gusta adentrarse, se constata, en la línea de los análisis de James y Mead, la correlación directa entre la continuidad temporal, vivida en presente, de la persona o *Self* en actitud ejecutante y la autopercepción de este sí-mismo ejecutante como totalidad personal. Inversamente, la ruptura temporal que implica la vuelta hacia el pasado en actitud reflexiva implica la aprehensión de un sí-mismo parcial y fragmentario, captado solamente en un rol o *Mí (Me)* específico.

1.1.b. La estructura temporal de los proyectos de acción

Junto al tiempo presente (*modo presenti*) de la acción en curso y el tiempo pasado que caracteriza a la mirada reflexiva sobre actuaciones previas (*modo praeterito*), Schütz se ocupa de un modo especial de la estructura temporal de la acción proyectada (Cfr., p. e., 1974a: 87 y ss.; 1974b: 266). En el proyecto anticipamos o ensayamos teatralmente en la imaginación (tal es la expresión de Dewey) el acto como consumado o completado, en el tiempo futuro perfecto (*modo futuri exacti*). Esto quiere decir que, en mi anticipación, imagino la

¹ Las referencias en la forma (año: páginas) corresponden a obras de Schütz.

acción como si ya hubiese pasado. Ahora bien, a diferencia de la mirada reflexiva sobre actos pasados, el proyectar se basa en anticipaciones abiertas o vacías, que podrán o no verse confirmadas tras la consumación del acto. Estas consideraciones sobre la estructura temporal de nuestros proyectos se basan en la distinción, de corte weberiano, entre *acción*, como actividad en curso, y *acto*, como actividad consumada (Weber 1987). El interés schütziano por el proyecto deriva de su interés primordial por el sentido subjetivo de la acción. Y es que el sentido subjetivo viene precisamente dado por el proyecto: «el proyecto no es nada más ni nada menos que la acción misma concebida y decidida en el tiempo futuro perfecto. Así, el proyecto es el sentido primario y fundamental de la acción» (1974b: 24). Por otra parte, la importancia atribuida a los proyectos es plenamente coherente con una caracterización del mundo de la vida que «es, ante todo, el ámbito de la práctica, de la acción» (Schütz y Luckmann 1977: 38) y que, esencialmente gobernado por el «motivo pragmático», nos insta a jerarquizar continuamente nuestros planes y proyectos en función de su grado de urgencia, interés y relevancia (1974b: 260) y, por lo tanto, a escrutar y tantear anticipadamente los resultados, consecuencias y repercusiones de mis acciones y de las acciones ajenas (1974a: 213).

I.1.c. El tiempo y los motivos de la acción

La pregunta por el proyecto y por el sentido subjetivo de las acciones nos remite de inmediato a la indagación de los motivos que las guían. Desde la constatación de insuficiencias en la teoría weberiana de la motivación, Schütz va a distinguir, desde su primera obra (1932/1993), entre *motivos-porque* (*Weil-Motiven*, *because-motives*) y *motivos-para* (*Um-zu-Motiven*, *in-order-to motives*), siempre desde la premisa básica de su sociología según la cual «las cosas sociales sólo son comprensibles si pueden ser reducidas a actividades humanas; y a éstas se las hace comprensibles solamente mostrando sus motivos-para o porque» (1974b: 25). Una vez más, la clave de la distinción entre ambos tipos de motivos viene dada por la estructura temporal implicada.

Los motivos-porque apuntan al pasado, a factores de personalidad, a actitudes y experiencias pretéritas cristalizadas en principios, gustos, hábitos, afectos, etc. (1974b: 24-25). El asesino cometió el crimen *porque* «creció en tal o cual ambiente, o porque, como muestra el psicoanálisis, sufrió en su infancia tales y cuales experiencias» (1974a: 88). Por apuntar a experiencias pasadas, los motivos-porque sólo pueden emerger en una mirada retrospectiva. Por su parte, los motivos-para apuntan al futuro, son el estado de cosas, el objetivo o el propósito que se pretende alcanzar por medio de la acción. El asesino cometió el crimen *para* enriquecerse o *para* vengarse. Su relación con el proyecto es evidente y, lejos de gestarse aisladamente, se integran en sistemas jerárquicos de planificación subjetiva, en planes dependientes los

unos de los otros: «planes de vida, planes para el trabajo y el ocio, planes para la próxima vez, horarios para hoy, necesidad del momento, etc.» (1974b: 24).

Pues bien, las relaciones sociales pueden concebirse como una coordinación y entrelazamiento más o menos exitosos de los motivos que presiden las acciones de los diferentes actores implicados, hasta el punto de que, afirma Schütz, en la conexión intersubjetiva de motivos cabe reconocer el prototipo de toda relación social: «Si imagino, proyectando mi acto, que usted comprenderá mi acto y que esta comprensión lo inducirá a reaccionar, por su parte, de cierta manera, anticipo que los motivos-para de mi propia actuación se convertirán en motivos-porque de su reacción, y viceversa» (1974b: 26). Paradigmáticamente, pregunto *para* que usted me responda y usted responde *porque* yo le he preguntado.

I.2. El perspectivismo social y sus dimensiones temporales

Como segunda premisa básica de la sociología fenomenológica, igualmente repleta de consecuencias e implicaciones con respecto a la temporalidad, yo destacaría lo que podríamos denominar la caracterización perspectivista de las estructuras del mundo social. Con este rótulo me refiero simplemente al empeño socio-fenomenológico por dar cuenta del modo como los actores sociales aprehendemos y organizamos una realidad social que es, ante todo, *nuestro* mundo social, y que, en efecto, tendemos a concebir y estructurar en perspectiva de progresiva lejanía, abstracción y anonimia, desde la máxima cercanía, familiaridad, intimidad e inmediatez del Aquí y Ahora que cada uno de nosotros ocupa, y que funciona como el origen de nuestro sistema de coordenadas, como el punto de partida de nuestras acciones, orientaciones, conocimientos e interpretaciones, como ordenador de ámbitos de intereses y relevancias dentro de la realidad social.

Salta a la vista que, en esta caracterización perspectivista de la realidad social, espacio y tiempo están llamados a jugar un papel crucial. La temporalidad posee si cabe un mayor peso específico que la espacialidad dentro del modelo schütziano de estructuración de lo social, toda vez que (1) la simultaneidad de flujos temporales o corrientes de conciencia, que caracteriza a la relación cara a cara o relación Nosotros pura, es presentada por Schütz como relación social originaria y primigenia, pudiéndose concebir toda otra modalidad de relación e interacción social como relación derivada o secundaria. Por otra parte, (2) el peso específico de la temporalidad se patentiza en la acusada impronta temporal de la jerarquización schütziana de los distintos niveles del mundo social de la vida cotidiana, que sucesivamente denomina mundo de mis semejantes (*Umwelt*), mundo de mis (meros) contemporáneos (*Mitwelt*), mundo de mis predecesores (*Vorwelt*) y mundo de mis sucesores (*Volgewelt*).

II. Las relaciones sociales como juegos de coordinación temporal

A la luz de estas premisas sociofenomenológicas, la temporalidad se revela como un ingrediente decisivo de toda relación social, marcador de diferencias entre los distintos tipos de relación intersubjetiva entre actores ordinarios en el mundo de la vida cotidiana. En efecto, el mundo de las relaciones intersubjetivas y sociales aparece, en buena medida, como un problema de coordinación de dimensiones temporales. De entrada, cada sujeto se ve obligado a coordinar continuamente su tiempo interior con las limitaciones impuestas por el inexorable curso del tiempo exterior, cósmico y social. Además, dos o más sujetos en interacción directa, cara a cara, han de coordinar sus respectivos flujos temporales de conciencia con el de sus copartícipes y, asimismo, con las pautas del tiempo exterior común a todos ellos. Por su parte, relaciones sociales indirectas y mediatas con meros contemporáneos han de suplir la coordinación directa de corrientes de conciencia con estrategias de diversa índole, basadas en la confianza en un tiempo intersubjetivamente compartido, en la experiencia de previas relaciones cara a cara, en la confianza en la continuidad y la relativa estabilidad del estado del mundo, de nuestros modos típicos de proceder dentro de él y de los modos típicos de actuar y de reaccionar de nuestros contemporáneos en determinadas situaciones típicas, etc. Así, la relación con nuestros predecesores o antepasados puede aspirar a una cuasi —o seudo— simultaneidad de nuestros respectivos flujos temporales internos, mediante una recreación o reconstrucción de sus proyectos e intenciones, esto es, de su atribución de sentido a sus acciones, lo que supone, en cierto modo, un ensayo de compensar la imposibilidad de compartir con ellos un mismo tiempo exterior.

II.1. El tiempo cívico o estándar

Todos estos ejemplos sugieren que la estructura temporal de la vida social cotidiana resulta esencialmente de la intersección del tiempo interior o *durée* y el tiempo exterior, tiempo del mundo o tiempo cósmico (Schütz y Luckmann 1977: 64). Entre tiempo interior y exterior existen diferencias cualitativas. Sólo el segundo es homogéneo, espacializado y mensurable o cronometrable con criterios objetiva e intersubjetivamente aceptables. Por su parte, en el tiempo interior «nuestras experiencias actuales se conectan con el pasado mediante recuerdos y retenciones, y con el futuro mediante protenciones y previsiones» (1974a: 204). Nuestros movimientos corporales y acciones ejecutivas sirven de nexo entre tiempo interior y exterior, que se unifican en el presente vívido².

² Nada mejor para reflexionar sobre la pluridimensionalidad de tiempos conjugados en la vida social que el minucioso análisis de las diferentes dimensiones temporales simultáneamente

Para la intersección de tiempo interior y tiempo exterior, que distingue y garantiza el funcionamiento relativamente coordinado del mundo social, Schütz reserva el nombre de *tiempo cívico o tiempo estándar*. Por participar del tiempo cósmico, el tiempo estándar es intersubjetivamente mensurable por el reloj y el calendario. Por su parte, del tiempo interior el tiempo cívico sólo recoge y coordina aquellas regiones propias de lo que Schütz llama «el hombre en estado de alerta» (o, simplemente, hombre alerta), esto es, aquel que «experimenta sus actos ejecutivos como sucesos de su flujo de conciencia», con lo que quedan excluidos, por ejemplo, el mundo de los sueños o de las fantasías, pero incluidos todos nuestros proyectos y planes de vida. De esta manera, el tiempo estándar representa el marco o escenario de coordinación intersubjetiva de nuestros diferentes proyectos y sistemas de planes individuales, funcionando como «la estructura temporal universal del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana dentro de la actitud natural» (1974a: 209).

II.2. Límites e incompatibilidades

Como el resultado de la intersección de tiempo interior y tiempo cósmico no es, ni mucho menos, en todo caso una perfecta congruencia y coordinación en simultaneidad, se producen continuamente desajustes entre biografía individual, tiempo social y tiempo del mundo, que son experimentados por cada sujeto como límites, imposiciones, constricciones, determinantes e imperativos de diversa índole, que se traducen en fenómenos tan cotidianos como la espera y en actitudes anímicas subjetivas tan familiares como la impaciencia, la angustia, la impotencia, la ansiedad, la conciencia de finitud y el miedo a la muerte (Schütz y Luckmann 1977: 63 y ss.). De entrada, toda mi vida está presidida por la conciencia de la trascendencia del tiempo del mundo sobre mi tiempo. Sé que mi nacimiento, mi envejecimiento y mi muerte se inscriben dentro de un curso del mundo que me precedió y, con toda probabilidad, se extenderá más allá de mí. «En verdad, una de mis experiencias básicas es que yo envejezco. Envejezco; por ello sé que moriré y sé que el mundo continuará. Sé que mi duración tiene límites» (Schütz y Luckmann 1977: 63). Pues bien, esta conciencia y este temor de nuestra finitud temporal, que Schütz (1974a: 214) denomina *ansiedad fundamental*, predetermina los sistemas de relevancias con los que instalamos y dirigimos nuestra biografía dentro del mundo social. De esta manera, la conciencia de nuestra finitud, unida a la conciencia de la necesaria secuencialidad de

vividas por los intérpretes de una pieza musical: desde la comunidad de tiempo interior, en la que «cada ejecutante recrea en pasos politéticos el pensamiento musical del compositor...y por el cual se vincula también con el oyente», hasta las distintas maneras de garantizar la sincronía en el tiempo exterior y de compensar la pérdida de intimidad y máxima comunicabilidad entre copartícipes de la relación cara a cara, por ejemplo mediante la batuta del director. Véase, a este respecto, el precioso ensayo «Making Music Together», traducido como «La ejecución musical conjunta» (1974b: 168 y ss.).

nuestras acciones, de las estructuras de incompatibilidades (Schütz y Luckmann 1977: 39) y de los ritmos impuestos por los tiempos corporal, social y cósmico, nos obliga a jerarquizar nuestros planes y proyectos en función de nuestros intereses y relevancias, en grados de urgencia desde la premisa de que «lo primero es lo primero» (*ibid.*: 104). En concreto, el tiempo cívico o estándar me impone limitaciones y determinantes de carácter estructural, proporcionándome cauces, pautas, categorías y ritmos prefabricados, preestablecidos y tipificados con los que ir articulando mi biografía (Schütz y Luckmann 1977: 72). Así, la estructura social me brinda biografías típicas, planes de vida típicos, secuencializaciones típicas, categorizaciones sociales de las diferentes etapas biográficas, que se me ofrecen como un repertorio de posibilidades con distintos grados de probabilidad.

III. El tiempo estructurado como domesticación del futuro

En última instancia, una de las mayores conquistas de la realidad cotidiana intersubjetiva parece estribar en la *domesticación del futuro*. Desde la actitud natural el hombre en sociedad aprende a vivir «ingenuamente» confiado en la relativa y soportable estabilidad, permanencia y continuidad de su mundo, de sus semejantes y de sí mismo, a lo largo del tiempo. Schütz tiene la habilidad de explorar esta intuición básica —que acabo de bautizar como domesticación del futuro— mediante una pertinente explotación y aplicación al mundo social de los análisis que Husserl lleva a cabo en el nivel de la conciencia subjetiva.

La primera idea minuciosamente rentabilizada por Schütz es la idea ya comentada de la continuidad del flujo temporal de la conciencia inmanente. Dentro de esta visión antiatomística de la conciencia como torrente temporal interno, dos son los mecanismos que, analizados por Husserl, más fértiles habrán de resultar a un Schütz preocupado por la caracterización del mundo social. Se trata de las tipificaciones y las idealizaciones. Tipificación e idealización son los pilares básicos que sustentan la domesticación del futuro, al hacer posibles los proyectos, las planificaciones, las expectativas, las anticipaciones, las previsiones, las rutinas, los hábitos. En definitiva, las tipificaciones y las idealizaciones nos permiten ver que la domesticación del futuro estriba precisamente en la posibilidad de quebrar el irrefrenable avance lineal del tiempo del mundo mediante el carácter recurrente de lo típico (acciones típicas de sujetos típicos en situaciones típicas), transformando así la absoluta apertura del futuro en una apertura sólo relativa y aplacando, en lo posible, la incertidumbre del mañana. Manchamos de antemano la pavorosa y escalofriante pulcritud de un futuro absolutamente incierto, al sembrarlo con las huellas de un pasado y un presente presumiblemente recurrentes en su tipicidad. Por eso, aunque es cierto, como Schütz propone, que el mundo de los actores sociales es un mundo eminentemente orientado hacia el futuro (a través de anticipaciones, expectativas, idealizaciones, te-

mores, esperanzas) (Schütz y Luckmann 1977: 38), no menos cierto es lo que el propio Schütz reconoce una y otra vez, a saber, que nuestra orientación al futuro está esencialmente endeudada con nuestro pasado, en la forma de nuestro acervo de conocimientos y experiencias a mano, socialmente constituido e históricamente sedimentado.

III.1. La génesis del futuro

Schütz denomina *acervo de conocimiento a mano* al repertorio de conocimientos y experiencias que, históricamente sedimentados (en el proceso que Husserl denomina *sedimentación del sentido*), pueden funcionar en cada momento como esquemas de referencia para el conocimiento y la acción. En el acervo de conocimiento a mano, pasado, presente y futuro se entrelazan, toda vez que las experiencias previas de nuestra conciencia, una vez rutinizadas y habitualizadas, constituyen la base interpretativa del presente y del pasado, así como de nuestras anticipaciones con respecto a sucesos futuros. Es evidente a este respecto el papel de la memoria, con todas sus funciones tales como retenciones, recuerdos y reconocimientos (1974b: 260 y ss.). Pero esta historicidad, este proceso constitutivo y genético de nuestro acervo de conocimiento no es, ni con mucho, un proceso exclusivamente individual. Antes bien, mi acervo de conocimiento es, en buena medida, social e intersubjetivamente constituido, a partir de las experiencias vividas y transmitidas directa o indirectamente por los demás. Por otra parte, de entre todas las experiencias históricamente sedimentadas en mi memoria, algunas han incidido de forma especialmente decisiva en mi biografía, acaso no tanto por su carácter único e insólito, cuanto por el peculiar y preciso momento en que se insertaron en el flujo de mi temporalidad interna.

En definitiva, mi *situación biográfica* (fruto de situaciones pasadas) y mi acervo de conocimiento a mano (fruto de experiencias anteriormente vivenciadas) determinan, de entrada, mis explicaciones e interpretaciones, sin excepción de la autoexplicación y autocomprensión de mis propias vivencias (1993: 135) y, asimismo, condicionan mis proyectos, mis acciones futuras y su practicabilidad, mis planes y mis sistemas o estructuras de relevancias (1974a: 93; 1977: 38). Por otra parte, mi acervo de conocimiento está en continuo proceso de transformación y enriquecimiento con cada nueva experiencia que, desde luego, me hace envejecer desde este Ahora hasta el siguiente (1974b: 261). Se comprenderá entonces que incluso el sentido del acto proyectado no puede ser idéntico al sentido del acto realizado, ya que la misma experiencia de realizar y consumir la acción ha transformado mi repertorio de conocimientos y experiencias (1974b: 266).

III.2. El futuro típicamente anticipado

Nuestros conocimientos, expectativas y anticipaciones referentes a sucesos futuros están siempre basados en tipificaciones previas. La previsión de un suceso no es posible sin la experiencia previa de su tipicidad (1974b: 268). En su análisis de la tipificación como base del conocimiento de una realidad, siempre experimentada «como un mundo de tipos preconstituidos», Schütz (1974b: 161 y ss.) reconoce seguir de cerca las investigaciones de Husserl. La anticipación de sucesos futuros se basa, no en la singularidad o particularidad de los eventos, sino tan sólo en su tipicidad. Por eso es preciso convenir con Schütz que, en sentido estricto, «en el pensar común de la vida cotidiana lo que sucede no puede haber sido previsto exactamente como sucede, y lo que se ha previsto que suceda nunca sucederá como se ha previsto», sin que ello obste para que, «en la vida diaria, para muchos fines útiles, podamos anticipar y, en efecto, anticipemos correctamente lo venidero».

Todas estas consideraciones concernientes a la anticipación de sucesos futuros siguen siendo igualmente válidas cuando los sucesos en cuestión son nuestros propios actos proyectados, cuya posibilidad y probabilidad de consumación futura remiten a lo típicamente factible en el pasado, según nos enseña nuestro acervo de conocimiento a mano (1974b: 265; 1974a: 90-91). Estas anticipaciones basadas en tipificaciones dejan siempre sectores abiertos y vacíos, que habrán de ser llenados por los sucesos particulares y concretos (1974b: 268; 1974a: 90). Por otra parte, no se trata tan sólo de posibilidades y probabilidades subjetivas, sino que cuentan con un respaldo intersubjetivo (1974a: 92). De hecho, esta vigencia intersubjetiva de las tipificaciones es uno de los rasgos definitorios de la estructura socializada de nuestro conocimiento del futuro en el mundo social de la vida cotidiana.

A través de la tipificación, por lo tanto, el mundo incuestionado va extendiendo sus tentáculos hacia el futuro y va, por decirlo así, domesticándolo. «Las experiencias incuestionadas son experimentadas desde el comienzo como típicas, es decir, como si llevaran consigo horizontes abiertos de experiencias similares previstas» (1974a: 91). Y, de hecho, es con esta espontánea fe en el carácter recurrente de lo típico como nos desenvolvemos ordinariamente en la familiaridad de la vida social cotidiana. Que nuestras expectativas y previsiones no conciernen a lo particular, sino tan sólo a lo genérico y lo típico, es algo que todos sabemos, algo que forma parte de nuestro acervo de conocimiento a mano. Parte de este acervo es también el conocimiento de que podemos errar en nuestros cálculos, de que podemos equivocarnos (1974b: 264). Según la índole del desajuste entre nuestras expectativas y los hechos acaecidos, podremos arreglárnoslas para reparar y reorganizar nuestros esquemas o, por el contrario, nos veremos instados a abandonarlos y sustituirlos por otros, cuando lo que acontece «hace estallar», como dice Husserl, nuestras protenciones y anticipaciones³.

³ Del estudio de los mecanismos y estrategias empleados para reparar estos sorprendentes

III.3. Y así una y otra vez

Ya he anticipado que el otro fiel garante de la confianza en la estabilidad de nuestro mundo social, inseparable de la tipificación e igualmente analizado por Husserl, es la idealización. Siguiendo a Husserl, Schütz distingue dos idealizaciones básicas: el «y así sucesivamente» (*und so weiter*) y su correlato subjetivo, el «puedo volver a hacerlo» (*ich kann immer wieder*). «La primera idealización incluye el supuesto, válido *hasta que aparezcan pruebas en contra*, de que un conocimiento que hasta entonces resultó adecuado será confirmado también en el futuro. La segunda idealización involucra el supuesto, válido *hasta que aparezcan pruebas en contra*, de que en circunstancias similares, puedo provocar, mediante mi acción, una situación similar a la que logré producir por medio de una acción similar anterior» (1974b: 262). En suma, ambas idealizaciones implican la confianza en la esencial inmutabilidad, «hasta nuevo aviso» (*until further notice*), de la estructura básica del mundo, así como de mi manera de experimentarlo y de actuar dentro de él⁴. Estas idealizaciones soportan la estructura temporal de las dos regiones del mundo al alcance potencial, a saber, el *mundo a mi alcance recuperable*, que mira hacia el pasado, y el *mundo a mi alcance asequible*, que apunta al futuro.

III.4. El futuro como rutina

Gracias a las idealizaciones y las tipificaciones, el tiempo social es ordinariamente vivido, tanto subjetiva como intersubjetivamente, como un tiempo recurrente, sembrado de repeticiones. En la vida cotidiana, lo regular, lo rutinario, lo cuasi-automatizado y lo habitual moldean la experiencia del curso del tiempo, clavando mojones a los que aferrarse para mitigar la incertidumbre del futuro. Esta percepción socialmente sancionada de un tiempo pautado por relaciones típicas recurrentes no está soportada, desde luego, por un conocimiento de carácter nomológico, al estilo de las leyes naturales, sino por una confianza alimentada *vía* idealización y tipificación, característica de lo que Schütz denomina «conocimiento de libro de cocina», esto es, basado en el seguimiento de recetas, rutinas y hábitos en principio incuestionados⁵. El escenario por antonomasia de esta apaciguadora y re-

e inesperados desajustes se ha ocupado minuciosamente la etnometodología de Harold Garfinkel, quien pone especial énfasis en las denominadas tácticas de *acomodación* y *normalización*, ilustradas mediante una serie de experiencias realizadas con sus estudiantes. Estas experiencias aparecen recogidas básicamente en su ensayo sobre la confianza (1963) y en la recopilación *Studies in Ethnomethodology* (1984).

⁴ En Garfinkel ambas idealizaciones se funden en lo que él denomina la «cláusula *et cetera*» de nuestro pensamiento.

⁵ Obviamente, este carácter rutinizado y cuasi-automatizado de nuestro conocimiento ordinario condiciona, en buena medida, el tipo y el grado de racionalidad postulable para las acciones, planes y proyectos de los actores sociales en la vida cotidiana (1974b: 77-78). Puede seguirse, a

confortante familiaridad, brindada por un tiempo social domesticado, fraguado a base de hábitos, horarios, tradiciones y rutinas, es lo que Schütz (1974b: 110) denomina genéricamente el hogar (*home*).

IV. Consideraciones finales

Para el sociólogo de orientación fenomenológica, no parecen existir mejores estrategias para la caracterización estructural de la realidad cotidiana que las derivadas de la *epojé* fenomenológica, esto es, de la puesta entre paréntesis de esta realidad eminente y acríticamente asumida como dada, con el fin de indagar las estructuras y los mecanismos que la soportan⁶. En este sentido, los análisis de Schütz en general, y su exploración del papel de la temporalidad en la vida social en particular, tienen mucho de eso que Ramos Torre (1992: XX), a propósito de un ensayo de Merton, señala como recurrente en la sociología del tiempo, a saber, «la tematización de lo obvio, de aquello que es tan evidente que no se toma en consideración, pero que cuando es analizado sistemáticamente desvela aspectos cruciales de la vida social». Esta estrategia general se ve asimismo reforzada por el estudio de tipos ideales de actores sociales potencialmente disruptivos, desestabilizadores y cuestionadores de la confianza en el mundo incuestionado, tales como el forastero (*the stranger*) o la persona que vuelve a casa después de una larga ausencia (*the homcomer*). En efecto, por diferir en aspectos relevantes del acervo de conocimientos y experiencias socialmente compartido por el resto de la comunidad, ambos tipos pueden percibir como amenazadora, inquietante, precaria y problemática la realidad amaestrada, rutinizada y habitualizada por la que el resto de la comunidad camina día tras día, adentrándose en un futuro más o menos domesticado.

Creo haber mostrado que la sociofenomenología de Schütz quiere dejar constancia de que vivir en sociedad es, entre otras cosas, jugar a domesticar el futuro, tanteando anticipadamente la forma de llenar sus vacíos. De hecho, yendo un poco más lejos, pienso que esta intuición de Schütz concerniente a la «buena fe» con que los actores sociales apuestan confiadamente por la esencial continuidad de un mundo social que, en lo básico, ha sido, es y seguirá siendo el mismo, no es sino parte de una intuición más general concerniente al espontáneo empeño de los actores y las instituciones sociales por encubrir, disimular y desoir la esencial fragilidad y precariedad constitutiva de lo social. En esta doble hipótesis de la frágil y precaria naturaleza

este respecto, el reciente debate acerca de la posibilidad de leer la teoría schütziana de la acción como una variante de la Rational Choice Theory (Teoría de la elección racional). Este debate, suscitado por la propuesta de Hartmut Esser (1991), apareció en la revista *Rationality and Society*, Vol. 5, n° 1 (1993). Además del propio Esser, intervinieron Ilja Srubar, Christopher Prendergast y Randall Collins.

⁶ Este mismo talante es el que preside las «experiencias disruptivas» llevadas a cabo por Garfinkel (1963, 1984) para estudiar las dimensiones incuestionadas de la realidad social.

de lo social (siempre remisible, en último término, a acciones humanas dotadas de sentido subjetivo) y de su acallamiento mediante procesos de objetivación, rutinización, reificación e institucionalización, creo ver un adecuado punto de partida para examinar la posición y las virtualidades de la sociología fenomenológica con respecto a los problemas clásicos del orden social y de la tensión entre acción, agencia, proceso y estructura, y ello en diálogo con otras tradiciones y corrientes sociológicas (weberiana, marxiana, durkheimiana, parsoniana, luhmanniana, etc.).⁷

Bibliografía

- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, 1889.
- *Matière et mémoire*, París, 1896.
- Esser, Hartmut, *Alltagshandeln und Verstehen*, Tubinga, Mohr, 1991.
- Garfinkel, Harold, «A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions», en D. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction*, Nueva York, The Ronald Press Company, 1963.
- *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, MA., Polity Press, 1984.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Husserliana*, III, The Hague, M. Nijhoff, 1952.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Husserliana*, X, The Hague, M. Nijhoff, 1966.

⁷ Ahora bien, esta confianza en la esencial estabilidad de la realidad social por parte de los actores se refiere a un lapso temporal relativamente restringido pues, por descontado, todos somos sobradamente conscientes de la historicidad de nuestro mundo social, de las profundas transformaciones históricas sufridas hasta nuestros días, de los cambios acarreados por cada relevo generacional y, asimismo, de la creciente celeridad de estos cambios en el mundo moderno y contemporáneo. Todos estos son ingredientes que engrosan nuestro acervo de conocimiento a mano y que, sin embargo, conviven con la implícita convicción de que, para segmentos temporales acotados de mi biografía, en mi vida cotidiana el repertorio de las cosas que se mantienen rebasa con mucho el repertorio de las que cambian, por más que estas últimas tiendan a destacar temáticamente sobre el vasto horizonte de lo permanente y de lo recurrente. Queda, en todo caso, apuntada la tarea de analizar, desde esta perspectiva sociofenomenológica, las implicaciones que, para la actitud natural de los actores sociales ordinarios, para sus sistemas de relevancias y para los sectores incuestionados de su mundo, se derivan de la experiencia del ritmo vertiginoso en las transformaciones de la realidad social propia de nuestra actualidad. Me limitaré a sugerir que también el cambio y la transformación pueden ser tipificados, habitualizados y rutinizados y, por tanto, anticipados e idealmente esperados como cambios, procesos o transformaciones del tipo X, que suceden bajo condiciones del tipo Y. Por otra parte, creo que en este empeño por encuadrar la problemática de la temporalidad en el contexto de la modernidad y la sociedad contemporánea, sería aconsejable seguir la pista a las líneas de reflexión que, en torno a las categorías de *riesgo* y *confianza*, siguen autores receptivos y abiertos a la inspiración fenomenológica, tales como Anthony Giddens (1990) y, sobre todo, Niklas Luhmann (1968, 1993).

- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Meiner, 1972.
- *Formale und Transzendente Logik*, Husserliana, XVII, The Hague, Nijhoff, 1974.
- James, William, *The Principles of Psychology*, 2 Vols., New York, Henry Holt & Co, 1890.
- Luhmann, Niklas, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, Enke, 1968.
- *Risk. A Sociological Theory*, New York, Aldine de Gruyter, 1993.
- Mead, George H., *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1982. (Versión castellana de *Mind, Self, and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934).
- Ramos Torre, Ramón (ed.), *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, 1992.
- Schütz, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna, Julius Springer, 1932.
- *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974a. (Versión castellana de *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962).
- *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974b. (Versión castellana de *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964).
- *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- *Strukturen der Lebenswelt. Band 1*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979.
- *Strukturen der Lebenswelt. Band 2*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, 2 Vols., México, F.C.E., 1987.



LA MATERIALIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA SOCIALIDAD

Javier Lerín
Universidad de Lleida

Al igual que ocurre con las de otros muchos autores, ciertas afirmaciones de Husserl tienden a verse referidas con cierta frecuencia, en las más variopintas situaciones y, obviamente, con una u otra intención y con mayor o menor fortuna según la vez, contando especialmente entre ellas aquella —por lo general harto conocida— que mantiene que el otro —y no yo— es el primer hombre. Ahora bien, más allá del atractivo del que tal aseveración pueda gozar a simple vista, pretender comprender la misma y lo por ella implicado supone el situarla dentro del contexto fenomenológico al que pertenece y en el que, además, encuentra su pleno sentido. En primer lugar, ello supone reparar en que en ella se está diciendo que para mí (esto es, para el fenomenólogo que ha ejercido la *epoché* y reducción trascendentales) es el otro a quien, antes de hacer tal con respecto a mí mismo, experiencia en cuanto y como hombre. Ahora bien, junto a la precisión —necesaria en todo caso— supuesta por tal «para mí», el término clave es aquí la palabra hombre. Para lograr una comprensión clara de lo significado por ésta, cabe reparar en la relación existente entre lo denotado por los términos sujeto (o subjetividad), persona (o espíritu) y hombre. Obviamente, quien ejerce el proceder fenomenológico es tanto y de forma indisoluble cada una de tales cosas como las otras dos restantes; como lo es todo hombre, en el sentido común y más inclusivo del término. Ahora bien, ¿qué relación guardan entre sí el sujeto, la persona y el hombre desde el punto de vista fenomenológico? La intención del presente escrito es tanto presentar una muy sucinta dilucidación de tal extremo como, a partir de ello, comprobar que, cuando menos desde un punto de consideración estrictamente fenomenológico, la materialidad resulta ser la base a partir de la cual se hace para nosotros posible el establecimiento de cualquier posible vínculo interpersonal, así como aquello que marca el límite de toda relación de tal tipo y que, por ello, es también el fundamento y el límite de la socialidad misma.

Para llegar a comprender tal, resulta necesario situarse en el momento progresivo del proceder fenomenológico-trascendental, lo cual supone haber culminado su instante regresivo; o, lo que es lo mismo, haber ejercido la *epoché* y reducción fenomenológico-trascendentales y, con ello, haberse situado más allá del inicial marco de consideración psico-fenomenológico tras cons-

tatar que el mismo deja por necesidad irresoluta cuestión tal como la relación entre el mundo (la realidad o el ser, si se prefiere) y la imagen o imágenes del mismo que, tanto a nivel individual como social, histórico y cultural, guían nuestro vivir; o aquella situación paradójica que surge al constatar que el hombre (de nuevo en el sentido más amplio e inclusivo del término) resulta ser tanto una mera parte del mismo como aquello que le otorga sentido en su totalidad. Llegar a plantear dichas cuestiones supone el haber desarrollado la primera instancia del proceder fenomenológico con el fin de dilucidar el origen y la validez de todo aquello que guía y/o configura nuestro vivir, lo cual, a la hora de la verdad, se resuelve en un proceso deconstructivo en el cual los diversos elementos o estratos presentes en aquél resultan expuestos con el fin, no sólo de identificarlos, sino de constatar cómo cada uno se relaciona con el resto y, a su vez, cómo los mismos se encuentran concatenados en un entramado de fundamentaciones dentro del cual determinado o determinados estratos se muestran como fundados sobre otro diferente que, a su vez, se funda sobre uno nuevo, repitiéndose tal proceso de forma continuada aunque no *in infinitum*. En este sentido, todo estrato de la mundaneidad y, por ello, también toda *Umwelt* (mundo circundante) particular de cualquier persona retrotraen en última instancia hasta la por Husserl llamada *Lebenswelt* (mundo de la vida), la cual se presenta como aquello que subyace a cualquier *Umwelt* particular y, por ello, como elemento posibilitante de todos ellos, alcanzándose la misma mediante un proceder en el que son deconstruidos todos los predicados espirituales (esto es y en general, socio-histórico-culturales) que hacen que cada *Umwelt* sea como de hecho es. Obviamente, quien así actúa —el fenomenólogo— lo hace a partir de su propio *Umwelt* concreto, aunque bien pueda comprenderse que, en todo y cualquier caso, ello resulta factible desde cualquier otro *Umwelt*, real o virtualmente existido o existente e, incluso, aún por existir. Y, al hacer ello, de manera concomitante y en tanto que justamente él es parte de ese determinado *Umwelt*, el fenomenólogo ha deconstruido aquello de sí que con aquél tiene que ver, lo cual, en última instancia, no es sino deconstruirse en cuanto la persona concreta que en el seno de dicho *Umwelt* es. Lo que así se logra es, pues, alcanzar lo que subyace a todo ello: la *Lebenswelt*, la cual no es sino un horizonte de experiencia, material y siempre abierto, a partir del cual y en cuyo seno aparecen y se manifiestan los objetos en cuanto simplemente tales (es decir, sin verse «revestidos» por ningún predicado espiritual) a través de una percepción «directa» (esto es, no sometida a —ni tampoco tamizada por— ningún patrón espiritual, sea éste colectivo o estrictamente personal). Y aquello que el fenomenólogo es en tanto que se encuentra también formando parte de la *Lebenswelt* no puede sino resultar propiamente denotado por el término hombre en su sentido psicofísico, fisiológico y zoonropológico, lo cual supone que él mismo es un objeto más entre los demás de la *Lebenswelt* a la vez que, a través de la experiencia que de los objetos de ésta tiene mediante percepción, resulta ser también sujeto en su seno.

Ya a este nivel de consideración aflora la conclusión de que el establecimiento de cualquier relación interpersonal ha de basarse en la percepción del otro para poder llegar a ser, lo cual desvela a la materialidad en cuanto elemento indispensable y fundante con respecto a toda socialidad posible. Pese a ello, desde tal nivel de análisis no se está en condición plena de reconocer de forma incondicional una validez absoluta a tal extremo, pues la consideración de la relación entre el hombre-sujeto y la *Lebenswelt* (relación sobre la cual —y entre otras tantas cosas— descansa y se funda por necesidad la experiencia del otro) presenta a tal nivel de análisis una situación paradójica que exige su resolución como condición previa para tener por válida con carácter de total absolutez a ninguna consideración que de él se pueda seguir. En efecto, llegado a tal punto en su proceder, el fenomenólogo ha alcanzado el nivel de consideración propiamente psicofenomenológico, en el cual se hace manifiesto que, en tanto él mismo es el sujeto de la *Lebenswelt*, ésta y sus objetos resultan serle relativos en la medida en la que, justamente, resulta ser el sujeto de los mismos, ya que aquéllos deben devenir tema directo o indirecto de su experiencia para alcanzar a ser en sentido alguno para él; mas, a su vez, resulta también palpable a tal nivel que, en tanto que hombre (es decir, cuerpo físico), él mismo no deja de ser uno más de los objetos circunscritos por y en la *Lebenswelt* en cuanto horizonte total y omniabarcante y que, en tal medida, no es sino relativo con respecto a ella, lo cual presenta una situación que, por más que real, no deja de demandar explicación, so pena de tenerse que concluir que el estatuto ontológico del hombre (de nuevo en el sentido más omniabarcante del término) se resuelve en tal tipo de paradoja.

En dicho momento se hace necesario —de ser ello posible, claro está— continuar el proceder deconstructivo que, hasta el momento, ha llevado a constatar la existencia de tal ambivalencia ontológica; bien haya aquél de otorgar a ésta explicación que la lleve más allá de ser tal, bien no haga sino simplemente sancionarla e, incluso (es una posibilidad), constatar que la misma no tiene más opción que la de constituir un perpetuo pero real absurdo. Obviamente, para todo aquel mínimamente familiarizado con la fenomenología resulta patente que tal proceso puede ser llevado un paso más allá y que, al dar éste, el fenomenólogo pasa a descubrirse y considerarse a sí mismo en cuanto simple y puramente sujeto, deconstruyendo el hecho de que, en concreto, sea un sujeto humano o —es lo mismo— de que sea hombre en el sentido psicofísico del término. Hacer tal supone ejercer la *epojé* y la reducción, no ya sólo fenomenológicas, sino fenomenológico-trascendentales, las cuales —y ello tras la previa «despersonalización» ya referida— conllevan la «deshumanización» (*Entmenschung*) ahora expuesta, no siendo el resultado de dichas *epojé* y reducción otro que el descubrimiento del carácter trascendental de la subjetividad o, por decirlo de otro modo, de la subjetividad trascendental, la cual no es sino en tal instante la del que ha desarrollado tal proceder (la del fenomenólogo, pues), quien así, tras haber previamente deconstruido su ser persona (o espíritu), pone ahora entre pa-

réntesis (esto es, deconstruye, que no niega) su ser hombre en el sentido acabado de indicar.

De entre la pléyade de constataciones a lo que tras ello se llega, interesa en este instante resaltar el que se hace entonces claramente manifiesto que —por así expresarlo— el tener mundo (y, por consiguiente, el vivirlo y el experienciarlo) es algo que depende directamente y con exclusividad del hecho de ser sujeto y no de los de, en concreto, serlo como —o en cuanto— hombre y persona. Ahora bien, llegar a considerarse en cuanto pura subjetividad (esto es, en tanto que puramente subjetividad) marca el límite regresivo del proceder fenomenológico, pues pretender seguir ejerciendo éste más allá de tal punto se muestra entonces como un imposible por más que tal se intente; y es que —podría bien decirse— nada más queda por deconstruir una vez alcanzado el puro ser sujeto. Éste se muestra, pues, como el *factum* irreductible más allá del cual no cabe retroceso alguno y a partir del cual cobra la validez que le corresponda todo aquello que ha sido dejado atrás (que nunca negado) en el desarrollo del proceso deconstructivo que ha otorgado como resultado el desvelamiento de tal *factum*. Una vez alcanzado éste, su mismo análisis lleva a iniciar el momento progresivo en el que lo en su momento deconstruido, paulatinamente y en orden, va siendo —digamos— «recuperado», comprobándose a lo largo del desarrollo de tal proceso qué relación guarda todo ello con respecto a la subjetividad (en cuanto pura —o simple, o mera— subjetividad) y cómo y en virtud de qué todo ello puede detentar y detenta para ésta la validez que para ella tiene.

Con el fin de esclarecer muy sucintamente lo acabado de mantener y en la medida en que ello sirve igualmente al fin de este escrito, puede decirse que el ser sujeto conlleva el encontrarse siempre en situación de apertura con respecto al mundo, con independencia de cómo pueda éste ser y cómo sea de hecho para el sujeto. En este sentido, ser sujeto —podría expresarse así— no es sino la capacidad o potencialidad, por necesidad siempre efectiva, de encontrarse en tal situación con respecto a lo objetivo o, si se quiere, con respecto al ámbito objetivo del ser. El que lo objetivo, el mundo o el ser (elíjase en este momento el término que se prefiera) puedan o hayan de ser de tal o cual manera para el sujeto es cuestión que no reviste mayor o especial relevancia en la medida y en tanto que éste es considerado en su pureza (es decir, en cuanto pura, estricta y simplemente sujeto), ya que lo que en tal instante se constata es que lo objetivo puede resultar pensado o —quizás mejor— imaginado o, incluso, fantaseado como siendo y manifestándose de las más diversas maneras para el sujeto en tanto que pura y estrictamente tal, mientras que resulta imposible el hacer lo mismo con respecto a éste pues, con independencia de cómo pueda o haya de ser lo que para él es su correlato (el mundo, lo objetivo), aquél es siempre —invariablemente y por necesidad— sujeto, lo cual es tanto como decir que se encuentra siempre e ineludiblemente en tal situación de apertura con respecto a lo objetivo o, por expresarlo en terminología estrictamente fenomenológica, que a él pertenece esencialmente el encontrarse inmerso dentro del apriori

de correlación que necesariamente lo vincula con el mundo, haya éste como haya de ser para él según la forma y manera en las que, en concreto, sea sujeto.

Y, justamente, la dilucidación de tal aspecto parte de considerar qué, de entre aquello que el fenomenólogo pueda experimentar en cualquier caso como mundo, resultará serle siempre estrictamente propio. Ello lleva a lo que fenomenológicamente se conoce como reducción a la esfera de lo propio (*Eigenheitssphäre*), la cual viene a lograrse mediante una restricción que, prescindiendo de todo objeto que pueda ser real o virtualmente conocido, se centra en descubrir qué del mundo —si algo— ha de hallarse por necesidad vinculado en toda situación al sujeto, conformando por ello algo que resulta serle propio. Tal modo de obrar, antes de llevar al fenomenólogo a un absurdo —por imposible— enclaustramiento en sí mismo, lo que logra es desvelar finalmente cómo y por qué el mismo, en cuanto sujeto, tiene mundo de la forma concreta en que lo tiene. Y puede decirse esto último porque el fenomenólogo, en primer lugar, constata con ello que si algo hay en el mundo —sea éste como sea— que a él no pueda serle en nada ajeno, tal algo no es sino su *Leib*; esto es, su cuerpo, aunque no en el sentido psicofísico del término, sino estrictamente en la medida en que el mismo es —digamos— el «elemento» mediante el cual la subjetividad está en el mundo o, por expresarlo de otra forma, el órgano (que, cuando menos de inicio y en este instante, no organismo) a través del cual se manifiestan y toman forma en el seno del mundo los actos y la voluntad de la propia subjetividad, lo cual es tanto como decir que a su través se manifiesta y opera en el mundo el sujeto mismo. Ahora bien, en segundo lugar y siempre en el caso concreto que el fenomenólogo es, el cuerpo no agota su ensidad en ser *Leib*, sino que aquél cuenta como momento también esencialmente constitutivo de sí con el ser igualmente y en la misma medida *Körper*, esto es, cuerpo en el sentido material y psicofísico del término. Así se comprende que, si bien el *factum* de ser sujeto en cuanto tal es lo que hace que el mismo sujeto tenga siempre e ineludiblemente mundo, el hecho de que sea también —o tenga— *Leib* le hace no ser un mero espectador de éste, sino que le faculta el manifestarse en su seno y le permite actuar en él, mientras que el hecho de que dicho *Leib* sea ineludiblemente *Körper* marca la forma en la que el mundo puede ser tenido, experimentado y vivido por la subjetividad, señalando así, pues, los límites dentro de los cuales aquél es y puede ser para ésta.

En consecuencia, bien puede decirse que, si bien el horizonte y los límites de experiencia restan como de inicio abiertos a cualquier posibilidad mientras el sujeto sea considerado en su puridad (prescindiendo de que, en concreto, sea tal como hombre y persona, que no negándolo), en la medida en que se constata que el mismo cuenta con un —es decir, con *su*— cuerpo en tanto que *Leib* y, dado que éste se le presenta como siendo también, ineludiblemente y en todo instante *Körper*, tal marco de posibilidades queda lógicamente restringido —y entonces tal restricción plenamente fundamentada— a los límites de la materialidad y, en concreto, a cómo su cuerpo, en

tanto que *Körper* de determinada manera constituido, le permite experimentar ésta. Como consecuencia de ello, se justifica plenamente el que la *Lebenswelt*, ya descubierta anteriormente como substrato o suelo (*Boden*) de todo *Umwelt* real o meramente posible, no pueda conformarse para el sujeto si no es como un horizonte material dentro del cual —y necesariamente a través de su experiencia— aparece y ante él se manifiesta todo objeto (*Gestand*) en tanto que cosa material (*Ding*). Ahora bien, debe tenerse en cuenta un extremo importante: con lo ahora dicho no se está negando algo tan obvio como la existencia para nosotros de objetos inmateriales, los cuales pueden ser —y, de hecho, son— tan término de nuestros actos como lo son los estrictamente materiales (esto es, las cosas), pues lo único que con ello se señala —aunque hacer tal no sea poco— es que la forma primordial y primaria del mundo (del ser objetivo, en definitiva) resulta ser para nosotros la materialidad y que, debido a lo ya expuesto, ello no puede ser de otro modo.

Por tal causa, de igual forma que los distintos mundos circundantes particulares cobran forma a través de la acción del espíritu en tanto que el mismo corresponde a —o es— una subjetividad humana (es decir, una subjetividad que se encuentra en el mundo y experiencia a éste por necesidad a partir de la base corpóreo-material supuesta por su *Körper*), todo objeto no material debe necesariamente guardar alguna relación —bien sea directa o indirecta— con respecto a la materialidad si es que ha de poder ser en algún instante para el sujeto. Así, pues, tanto la más abstracta de las proposiciones propias del *corpus* de cualquier disciplina teórica como la más sencilla noción general guardan, a través de la acción del espíritu (esto es, del sujeto o sujetos en tanto que personas), una obligada relación —sea ésta directa o, incluso, altamente indirecta— con respecto a la materialidad que conforma el suelo de experiencia —y, por ello, de ser— originario del sujeto-hombre. Y ello ocurre también con aquello que parte de la subjetividad misma tanto en cuanto estrictamente tal como en cuanto persona. Así, por ejemplo, la facultad imaginativa sólo puede ser ejercida si se cuenta con la base previa supuesta por la percepción, la cual se encuentra siempre y necesariamente mediada y posibilitada por el cuerpo en tanto que *Körper*, extremo éste que indica que los resultados de la acción imaginativa, por más inmateriales que los mismos sean en cuanto inexistentes, refieren de manera ineludible y de uno u otro modo a lo materialmente existente. Y, de igual modo, actos de origen netamente subjetivo-personal como, por ejemplo, lo son las voliciones y todo tipo de valoraciones (sean éstas del carácter y naturaleza que sean) se ejercen siempre con respecto a objetos o situaciones de los cuales se tiene —y por necesidad— conciencia a través de cualquiera de las facultades cognitivas del sujeto, las cuales —como bien prueba el más rudimentario análisis gnoseológico— se desarrollan a partir de —y se basan en— el modo cognitivo básico que viene a ser conformado por la percepción, lo cual hace que, en cualquier instancia, ambas necesariamente refieran a la materialidad como, de hecho, igualmente lo hacen en la medida en que el sujeto-persona es también y en cualquier caso sujeto-hombre. Y, justamente

por ello y en igual medida, el ejercicio efectivo de cualquier capacidad subjetivo-personal (el desarrollo de las cinestesis, por ejemplo) se encuentra mediado por la capacidad corpóreo-fisiológica de llevar aquélla a una manifestación real, lo cual no ocurre cuando se sufre de alguna incapacidad fisiológica.

Tras constatar todo lo anterior y antes de reparar en cómo, en concreto, tal forma necesaria de tener mundo afecta al establecimiento de cualquier vínculo interpersonal y, por ello, a la socialidad misma, puede ya afirmarse que la relación que cabe reconocer entre lo denotado por los términos «sujeto», «persona» (o «espíritu») y «hombre» ha quedado apuntada de manera, aunque ciertamente sucinta, cuando menos mínimamente completa y —es de desear— comprensible. Como resulta obvio, quien ejerce el proceder fenomenológico es tanto y en igual medida sujeto como del mismo modo es persona y hombre (en el sentido propio o, si se quiere, restringido de este último término), pudiéndose afirmar lo mismo de cualquier otro hombre (en el sentido, ahora, más amplio, impropio u omniabarcante del término). Tales tres momentos resultan constitutivamente esenciales para cada uno de nosotros: en tanto que sujetos, tenemos por necesidad mundo y éste es para nosotros (lo que, alcanzado el nivel de consideración trascendental es tanto como simplemente decir que es) en la medida en que, justamente, somos sujetos del mismo; en tanto que hombres, dicho mundo es para nosotros, de manera igualmente necesaria e ineludible, un mundo primordialmente material, siendo la percepción el vínculo que nos une a él de manera originaria; y en tanto que personas (o espíritu), revestimos al mismo —y, en tal sentido, lo conformamos aún más a nosotros— de todo un conjunto de interpretaciones nacidas tanto de la acción mancomunada a través de la historia (la cual se sedimenta en la cultura) como del propio vivir individual (de la propia biografía, por así decirlo), construyendo de tal forma cosmovisiones (*Weltanschauungen*) sobre dicho mundo material primigenio (sobre la *Lebenswelt*, en definitiva). Así, el ser sujeto da razón de por qué ineludiblemente se tiene mundo, mientras que el ser hombre y persona la dan de cómo se tiene al mismo, debiéndose reparar en que, en este sentido, resulta más primigenio y originario el ser hombre que el ser persona, pues sin el substrato material que nuestra corporeidad psicofísica-fisiológica nos proporciona resultaría de todo punto imposible para nosotros el contar —digamos— con «materia prima» ninguna sobre —y a partir de— la cual poder desarrollar actividad espiritual alguna, por más que ésta pueda llegar a afectar —e, incluso, a modificar— tal materialidad originaria que para nosotros, y de forma necesaria, conforma el cómo primordial del mundo en todo y cualquier caso y por más que nuestro cuerpo, tanto en cuanto *Leib* como en cuanto *Körper*, se encuentre en última instancia subordinado a nuestro ser personal.

Por lo que en concreto hace al establecimiento de cualquier vínculo social, de lo visto se sigue que, si bien el marco de aquello que podemos experimentar queda abierto a toda posibilidad (imaginable y hasta inimaginable) en tanto que estrictamente nos consideremos en cuanto pura subjetividad, nuestra

corporalidad señala los límites dentro de los que, de facto y necesariamente, ha de poder desarrollarse la socialidad. Partiendo de los análisis husserlianos puede comprobarse hecho de por sí tan palmario como que la aparición para nosotros del otro resulta imposible si el mismo no resulta antes objeto de nuestra experiencia al más primario nivel. Y, tras lo afirmado, se comprenderá que, ante todo, resulta imprescindible que aquel a quien se considera como otro deba, por ello, aparecer en primer lugar como objeto material si es que en algún sentido ha de caber la posibilidad de, primero, reconocerlo efectivamente como otro (es decir, como otra persona) para, después, establecer vínculo interpersonal alguno con él, siendo este proceso la base de toda socialidad posible, ya que ésta exige la inter-relación de uno con aquellos a los que, dentro del vínculo social, tiene como a sus *socii*.

Ahora bien, si bien es cierto que tal proceso se cumple tanto de forma prácticamente instantánea como en incontables ocasiones a lo largo de nuestro cotidiano vivir, también lo es que el mismo, al ser analizado, se presenta, justamente, como un verdadero proceso en el que diversos pasos o etapas aparecen como partes necesariamente constitutivas del mismo. Y quizás un modo más que óptimo de llevar a cabo tal análisis sea a partir del nivel de consideración que viene a facilitar la adquisición del nivel de lo fenomenológico-trascendental que tan brevemente ha quedado detallado, ya que éste, al ser alcanzado a través del ejercicio seriado de una serie de deconstrucciones (o, por expresarlo con mayor propiedad, a través del sucesivo ejercicio de diversas *epojés* y reducciones que culminan en el especial caso provisto por las estrictamente trascendentales), lleva a encontrarse en una situación de —expresémoslo de tal modo— «pobreza» de conocimiento que impide tomar por válida cualquier preconcepción o asunción si la validez de la misma no resulta mostrada o justificada a lo largo del desarrollo del momento progresivo del proceder fenomenológico. En efecto, el momento regresivo de éste no tan sólo otorga el resultado que, de hecho, el mismo otorga (esto es, el desvelamiento del carácter trascendental de la subjetividad en cuanto pura subjetividad), sino que hace tal tras suspender —que no negar— la validez de todo aquello que a lo largo de la ejecución de dicho momento va siendo paulatinamente deconstruido o —más propiamente dicho— situado entre los paréntesis de las respectivas *epojés* que lo componen, mientras que, por su parte, en su momento progresivo lo que se obra es el restablecimiento en su justa medida de la validez y el sentido de todo lo anteriormente así deconstruido, lográndose entonces esto último con la garantía de no haber de sufrir influjo ninguno por parte de cualquier preconcepción, bien sea ésta socio-cultural, histórica o estrictamente personal. En este sentido, pues, puede decirse del proceder fenomenológico que conlleva una deconstrucción de cualquier sentido o significado para, tras remontarse hasta la fuente a partir de la cual —y para la cual— aquéllos tienen tal o cual validez y contenido, recuperar los mismos en su justa medida a partir de ésta. Por ello, cuando el fenomenólogo inicia el momento progresivo de su proceder lo hace encontrándose voluntariamente en la «pobreza» de conocimiento (es

decir, de preconcepciones, sentidos o significados) acabada de referir, la cual no es sino resultado del ejercicio del instante regresivo de su proceder. Así, pues, aunque en tal situación bien pueda el mismo presumir la existencia del otro y de la socialidad a partir de su cotidiano, común y propio vivir, no puede dejar que dicha —digamos— preconcepción (o «pre-conocimiento» natural, si se quiere) juegue ningún papel hasta que el mismo recupere en su justa medida la validez que en él quepa reconocer.

El proceso a partir del cual se opera y explica la recuperación del sentido «el otro» dentro del marco fenomenológico parte, justamente, del hecho de que, situado en tal «pobreza» de conocimiento, el que ha de ser el otro aparece primariamente en la experiencia propia como, necesariamente, un objeto material más (como cosa, pues, en un inicio). Ahora bien, a diferencia de otros objetos materiales, el mismo se muestra como peculiar desde el instante en que exhibe cierto comportamiento. De inicio, el hecho de que muestre capacidades cinestésicas lo hace ser un objeto especial de entre el resto para el fenomenólogo (y para cualquiera que analice tal proceso desde una perspectiva exenta de preconcepción alguna), quien así lo separa del conjunto de objetos materiales que no se muestran sino como cosas inertes. Obviamente, el otro no es el único objeto material que muestra capacidades cinestésicas, ya que cualquier organismo hace tal. Con todo, sí que es el único de entre este particular tipo de objetos materiales que permite al fenomenólogo llevarlo hasta una analogía plena con respecto a sí mismo, ya que, además de toda similitud morfológica, el comportamiento que tal tipo de objeto muestra a través del ejercicio de sus capacidades cinestésicas manifiesta un comportamiento que resulta asimilable al propio y faculta al fenomenólogo para concluir que a tal cuerpo físico corresponde un cuerpo propio o *Leib* con su correspondiente psique y que, en definitiva, sobre los mismos cabe efectuar un proceso deconstructivo análogo al que aquél ha llevado a cabo consigo mismo, el cual —con una importante salvedad— acabará otorgando el mismo resultado que aquél: el descubrimiento de una subjetividad en su pureza que, esta vez, no será la suya propia, sino otra.

En la verificación total y final de los diversos momentos de este proceso (el cual, obviamente, queda aquí sólo mínimamente indicado), se obra la transposición al otro del sentido «subjetividad» (el único sentido con el que cuenta entonces el fenomenólogo, quien con tal se ha hecho como resultado del momento deconstructivo o regresivo de su proceder), a la vez que entonces se añade al mismo el necesario componente de alteridad. Pero, igualmente, en el desarrollo de tal proceso toma presencia también —y de forma necesaria— el significado «hombre» en su sentido propio, el cual transpone el fenomenólogo hacia sí mismo a partir del otro, pues ha sido a éste a quien —antes que a él mismo— ha experimentado como tal a partir de la inicial y primordial aparición de aquél en cuanto cuerpo material. Y, justamente, es tal tipo de aparición la que resulta indispensable para que el proceso de reconocimiento del otro (y, con él, de la paridad existente entre éste y uno mismo) pueda llegar a ser efectiva en momento alguno, lo cual indica que

la misma es igualmente ineludible de cara al establecimiento de cualquier vínculo interpersonal y que, por ello, otro tanto ocurre con la misma por lo que a la socialidad respecta, esto es, a la posibilidad de establecimiento de vínculos sociales, desde los más simples hasta aquellos más complejos. Y debe tenerse en cuenta que, para nosotros y en tanto que ineludiblemente somos hombres, la socialidad tan sólo se hace factible con aquellos seres que, como nosotros, guarden como parte necesariamente constitutiva de sí mismos un momento de materialidad, ya que sin una manifestación de tal tipo al nivel de la percepción más primaria resulta de todo punto imposible que el proceso descrito se dé bajo ninguna circunstancia ni, por ello, puede pensarse en el establecimiento de ningún vínculo intersubjetivo si no se cuenta con tal requisito.

Necesario en este punto es mencionar y recordar la naturaleza de la, en terminología fenomenológica, llamada mundanización propia o primaria (o auto-objetivización) de la subjetividad pura o trascendental. Bajo tal rúbrica se hace mención al hecho ineludible de que la subjetividad trascendental se encuentra siempre situada en el mundo y de que, en concreto, lo hace como siendo hombre y persona. Bien puede llevarse a cabo, como brevemente se ha mostrado ya, una deconstrucción de tales momentos que faculte el descubrimiento del carácter trascendental de la subjetividad. Ahora bien, debe en todo momento repararse en que tales momentos son todos ellos en igual manera constitutivos de quien, al acometer tal proceso, llega a considerarse en cuanto pura subjetividad. No se es, pues, primero subjetividad y, después, hombre y persona, sino que se es todo ello de forma —digamos— necesariamente coetánea. Por ello, no existe momento en el que quepa experiencia ninguna que no se encuentre de una u otra forma —y bien sea más directa o indirectamente— vinculada a la materialidad que marca el límite de toda posibilidad de que algo sea para nosotros al poder presentarse en —o derivarse de— nuestra experiencia más primordial, lo cual se sigue del hecho de ser subjetividad en cuanto hombres en el sentido propio o restringido de este último término. Así, pues, si bien puede decirse que en tanto que nos consideremos como pura subjetividad resulta pensable todo tipo de experiencia y, por ello, que el mundo (el ser, en definitiva) pueda ser para nosotros de cualquier forma posible o imaginable, tal posibilidad se encuentra necesariamente restringida por nuestro ser hombre, el cual es tan constitutivo de nosotros mismos como lo es el ser subjetividad. No existe, pues, momento alguno en el que quepa la posibilidad efectiva de establecer vínculo de ningún tipo con respecto a posibles subjetividades que, a diferencia de nosotros, no guarden en sí un momento estrictamente material como necesariamente constitutivo de sí mismas. Puede, por supuesto, fantasearse a tal respecto en toda condición, mas ello no garantiza —porque no puede— el que tal posibilidad haya de devenir en instante ninguno efectiva para nosotros en tanto que hombres.

Por ello, la misma materialidad que es parte esencial e ineludiblemente constitutiva del modo en que, en concreto, somos subjetividades actúa nece-

sariamente y en todo momento como base o fundamento de la socialidad para nosotros posible; ésta debe, pues, cimentarse y apoyarse sobre aquélla para poder ser, so pena de tener que resolverse en una socialidad meramente fantaseada o imaginada. Y, en tal sentido, si bien la trascendentalidad en sentido propio y estricto tan sólo resulta patrimonio de la subjetividad en cuanto puramente tal, bien puede decirse que lo material, en cuanto elemento siempre fundante y posibilitante para nosotros de la socialidad, resulta tan trascendental con respecto a ésta como el ser sujeto resulta serlo. Olvidar o malinterpretar tal extremo implica, pues, el riesgo de llegar a plantear situaciones que, por más que quepan dentro del campo de lo pensable (pues pensable lo es casi todo), jamás podrán encontrar cabida dentro del campo de lo para nosotros efectivo en la medida en que seamos hombres. Si cupiéramos en instante alguno el ser subjetividad en forma fácticamente distinta a la que el ser hombre supone, quizás entonces el campo de la efectividad quedara abierto para tal posibilidad. Ahora bien, como se convendrá si se acepta la validez de lo que aquí ha quedado expuesto, pretender especular sobre tal base resulta algo más pronto a todas luces incierto cuando toda conciencia de nuestro ser sujeto se encuentra ineludiblemente vinculada a nuestro serlo en cuanto hombres.



APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LO ONÍRICO EN MARÍA ZAMBRANO

Miguel Ángel Martínez Quintanar
Universidade de Santiago de Compostela

La Topografía del pensamiento gusta de lugares donde la reiteración compulsiva del poder de marca e inscripción engendra un cuerpo herido y sacrificial que conjura el Afuera por el que gozamos del extraño privilegio de la asfixia y la errancia. Ciertamente que necesitamos un hábitat, un repertorio de hábitos, experiencias compartidas y cierto aire de familia en lo que nos rodea y rodeamos. Mas no por ello deja de ser esta necesidad nuestra más íntima desgracia al cobrarse un tributo que en forma de trabajo, ocio y disciplina bloquea nuestras capacidades perceptivas, embota nuestras intensidades afectivas y atrofia a la par que enquistando nuestro pensamiento. Nos protegemos del «callado rumor» del Afuera a cambio de ortopedizar la experiencia exigiéndole de antemano sus credenciales para inscribirla en el registro de aquello que gusta en llamarse «experiencia posible» y así otorgarle la correspondiente legalidad.

¿Desde dónde denunciar y renunciar a este proceder topográfico? ¿cómo abandonar la legalidad de toda experiencia posible sin caer en la fascinación de los estados patológicos? ¿cómo alcanzar a pensar sin colaborar en la empresa topográfica por un lado, y sin despeñarse en el precipicio de la afasia y el balbuceo por el otro? A nuestro parecer lo que María Zambrano denomina «fenomenología de los sueños» proporciona una posible vía de acceso a tales interrogantes.

La forma de la investigación zambraniana de la experiencia del sueño adquiere el aspecto de una travesía o recorrido por las distintas dimensiones de la temporalidad humana. Dimensiones que cobran expresión en la psique o figura de la carne, la conciencia o figura fenomenológica y la persona o figura ético-poiética. Ha de tenerse en cuenta que esta «tridimensionalidad» de la experiencia onírico-temporal pretende simultáneamente un triple distanciamiento teórico.

El primer distanciamiento afecta al freudismo que centra sus análisis en el contenido de los sueños y postula el deseo como fondo o sustancia última de los mismos. María Zambrano no atenderá al contenido de los sueños sino a lo que da en llamar la «forma-sueño» o «fenómeno del sueño» rechazando definir al hombre por su libido en la medida en que supone adherirse a un inmanentismo fatalista que deja sin explicar múltiples fenómenos.

El segundo distanciamiento se produce con respecto a la conciencia filosófica habitual que escinde ilegítimamente sueño y vigilia al equiparar sueño a ilusión o error juzgando el sueño desde los rasgos de la percepción vigilante. Zambrano observa que las soluciones tradicionales centradas en dar respuesta al problema de «tomar el sueño por la realidad» no son del todo ajustadas porque el mismo problema está mal formulado. La cuestión acuciante que el sueño nos plantea no consiste en que a veces lo tomemos por la realidad sino que estriba en descubrir por qué razón y en virtud de qué derecho, cuando velamos, podemos estimar que no soñamos.

El consentimiento absoluto a que se ve obligado el que sueña, hace que sólo reconozca el sueño como sueño en el instante de despertar. Mientras sueña, lo toma necesariamente como realidad. Esta situación define lo esencial del problema ya que éste no se elimina recurriendo al privilegio de la vigilia puesto que durante el sueño el mundo de la vigilia pierde todo su poder de evidencia. Y no sólo eso: ni siquiera existe la vigilia, no se la puede evocar como recuerdo. Para pensar el sueño es necesario referirse a él, vivirlo como un hábitat, como un medio de conocimiento, visibilidad y acontecer.

El tercer y último distanciamiento se produce con respecto a cierta conciencia estética que relaciona sueño y libertad artística apelando a la unidad de fondo de una naturaleza naturante o poder constituyente. Para Zambrano la trama entre los sueños y la creación artística es mucho más compleja ya que sólo se puede cumplir a través de una serie de mediaciones matemático-musicales.

¿Con qué método abordar entonces la naturaleza de los sueños? ¿cómo arribar a una explicación que cumpla tanto con este triple desplazamiento como con la exigencia de un pensar no-topográfico? María Zambrano dice hacer una fenomenología del sueño «descifrando la forma-sueño» y descubriendo en el mismo la esencia del hombre: «un ser que padece su propia trascendencia».

Descifrar la forma-sueño consiste en conducir a claridad su esencia y no atravesarla ni diseccionarla con el escalpelo de la conciencia vigilante. La cifra o enigma del sueño ha de ser iluminada por un procedimiento que se sumerja en las entrañas de la inmanencia y se demore en la compañía de todos aquellos acontecimientos del vivir que no son o no alcanzan ser: fantasmas, sombras, monstruos siempre acechantes entre las huellas de lo que se rechaza, se pierde o simplemente se olvida y entre los suspiros agónicos de un ser condenado a sufrir la ausencia de tiempo y por ende de libertad. Un no-lugar donde la atemporalidad y la pasividad presiden el yacer del sujeto, donde la carne es infernal al carecer de logos, temporalidad y palabra, en suma, mediación. Una *Teratología del ser* que proporcione pistas de la atopía inférica y una *Física del sentir originario* que conduzca a los elementos primeros y primarios de la carne a la claridad del verbo, se configuran como los primeros tanteos de un ser que puede alcanzar la salvación por el tiempo, cierto tipo de unidad, su «figura de la carne». Teratología y Física que son también la *prueba* del pensador, el peligro al que se expone en la inmersión de la inmanencia y del que precisa salir victorioso.

La salvación *de* la inmanencia y la falta de libertad en un espacio-tiempo «lleno y sin poros» (ergo, sin movimiento) es posible porque el sujeto atrapado en el sueño atemporal de la psique no sólo es pasivo sino que también padece su propia pasividad. En esta primaria reflexividad del padecerse, donde enraíza el inexorable afán de trascender y saltar por encima de toda condición (en este caso la condición onírica de la atemporalidad y la no-espacialidad), éste ha de ser entendido como la revelación de la propia pasividad advenida merced a la naturaleza no yaciente del hombre, a la intensión cuyo lugar primordial de desvelamiento es el sueño.

La dificultad que aquí se plantea consiste en pensar esa mudez ciega de la intensidad sin hacerla hablar, es decir, sin introducirla en una estructura judicial de la que justamente escapa. Para pensarla sería preciso abandonar toda pretensión de introducir un sentido en los derrames divergentes propios de la angustia de muerte y el erotismo y aproximarse a una descripción que guardase distancia de los métodos interpretativos que se injertan en el devenir para conformar una «experiencia posible», en este caso, de la intensidad, ya que son deudores de la institución jurídica de la gramática. Dicho de otro modo: la intensidad no se deja pensar ni desde el concepto de filiación ni desde el de transgresión. Si acaso desde aquello que se sustrae a ellos desde otra dimensión: la errancia *de* lo anónimo.

En suma, por medio de este primer momento del desciframiento de la forma-sueño acontece la revelación del hombre como algo más que un mero estar-ahí puesto que la pasividad de su psique está habitada por una agitación, una tensión sin movimiento que lo mueve a trascenderse, a hacer pliegue de sí. Cierta lógica del sentir a la que sólo una escucha atenta y no una mera descripción puede prestar «derecho».

Visto desde la atemporalidad del sueño el tiempo es apertura, vía de acceso y vía en que marchar hacia una figura, hacia un vivir unificado y unificante donde los sucesivos e incluso simultáneos *despertares* marcan la progresiva superación de los sueños que no se saben a sí mismos y donde la memoria otorga un ámbito de reconciliación con lo que no siendo ella, sin embargo, todo le es debido: el olvido, la violencia y la carne.

La tensión por lograr una figura que desde la conciencia (pero superándola) reúna sin compulsión, recoja sin violencia y dé expresión no hiriente a lo disperso, es constante en Zambrano. Búsqueda que siempre se encuentra en trance de fracasar ya que, lograda la transparencia de la figura, siempre persiste un contorno opaco u oscuro que posibilita la aparición de la propia figura. Zona de sombra que una nueva figura deberá recoger y expresar con equilibrio y medida, por lo que nunca será posible la conquista de la Figura: merced a la transparencia total no sólo se aquietaría la naturaleza intensiva del hombre (conquistando un saber de quietud por esencia siempre diferido) sino que se autodestruiría la propia figura al carecer de límites oscuros que la posibilitasen.

Cierto es que para el lector apresurado las figuras zambranianas pueden evocar a las formas platónicas en su logicidad o a las figuras hegelianas en

su progresión histórica. Pero nada más lejos de ser así. Más bien habría que leerlas desde una recreación muy personal de la danza nietzscheana de las máscaras como incesante devenir que una y otra vez emerge para cobrar diversas figuras. Aunque con reservas. Existe una diferencia con Nietzsche en el punto que Zambrano parece querer conservar cierta progresión lineal en las figuras con vistas a un horizonte histórico de «humanización», a pesar de que continuamente se desfondan y abisman por el resto que dejan sin configurar. En todo caso la coincidencia con Nietzsche es manifiesta: metamorfosis o transmutación es en ambos cuestión de *Gran Estilo*.

El desciframiento de la forma-sueño no termina de escanciarse en el tiempo mensurable y sucesivo, en el tiempo establecido y ganado para la conciencia ya que existen estados de lucidez en los que se logran otras dimensiones temporales para el hombre. Una temporalidad de la persona que podríamos calificar como «figura ético-poiética» en la que los movimientos en espiral son acordes de y con una lógica del sentir que actúa de matriz desde la que se da razón de toda nueva gestación temporal. En esta figuración humana es donde indefinidamente se trata de culminar la interminable tarea de dar rostro y aspecto a los espectros o gérmenes primeros del sentir a través de la creación de un cauce, se diría vibratorio, ataviado matemáticamente: la trama figurativa ético-poiética se somete al ritmo de la cosa, a la armonía de las voces disparejas, a la medida de los silencios, a la figura de los gestos, a lo enseñable (= matema) del discurrir mismo. Quizás (es) el sentir originario (que) deviene música a través de una cierta modulación progresiva e interminable de la intensidad de aquella revelación *del* hombre: «padecer su propia transcendencia», se decía, que ahora ve cumplido su trayecto desde el cerco del padecer hasta los límites del trascenderse.

Aquellas entrañas de intensidades silentes, de variaciones imperceptibles al oído de la conciencia vigilante, de infinitas vibraciones inaudibles sin el audífono de la Teratología y la Física del Sentir originario devienen matemática del pensar. Y esto porque la *physis* es matemática, y el pensar que se prueba a sí mismo tiene que comenzar por el problema de cómo los ritmos infernales que no se pueden medir ni oír pueden llegar a ser audibles y tiene que concluir en un término sin fin explicando cuál es la *mathesis* merced a la que la propia *physis* deviene sensible y sentida.

La filosofía de Zambrano está regida por el propósito de encarnar lo descorporeizado (razón, logos) y desentrañar la carne (descifrarla en la Física-lógica del sentir). Reencarnación del logos mediante el arte del tiempo, con sus números, ritmos y melodías, con sus matemáticas y lógica del sentir. Tarea que implica un doble movimiento y una doble fundación: inmersión en los ínfimos y ascensión a la figura, la música, y la armonía; inauguración de la escucha del rumor de las entrañas y recreación de su cifra musical lograda. Descenso a los ínfimos y ascenso a la figura que se cumple merced a la forma-sueño y sus condiciones temporales.

El arte de los múltiples tiempos es el arte de los ritmos, de los movimientos trazados como *medios*. Saber moverse *entre* los múltiples tiempos es la

ética de los tránsitos, los devenires y los pasos por los distintos despertares sin perderse en sus primeros instantes vacíos, repletos de perplejidad y confusión. Una *ética* como sabiduría del despertar y práctica de los medios temporales donde el hombre quizás no puede explayarse a su entero ánimo pero donde tampoco corre el riesgo de hundirse irremediabilmente (una especie de sinuosa y basculante línea de flotación). Saber trazar los innumerables cauces temporales por los que discurre cada figura es hacer el *multigrama* de todos los tránsitos por los sueños y sus despertares, la figura de la libertad y la esperanza, zambranianamente entendida.

La *ética del tiempo* no reclama su eliminación o detención, es decir, su conversión en utopía. Mas bien proclama la existencia del tiempo, de los múltiples tiempos, y su inseparable conjunción con el carácter de los despertares humanos. El progresivo desciframiento ético del tiempo como irrupción incontenible de la fluencia de los múltiples tiempos ha de *consentir* a los sentires que, en estado naciente, se hacen visibles. Consentimiento que es acompañamiento. Desciframiento que es pensamiento.

De la fundación de la escucha a su recreación musical nos es dado el transitar padeciendo y trascendiendo hasta un medio que se diría «nuestro», mas en el límite nunca lo es. El tiempo se da y da de sí en la musicalidad como en su medio más originario y puro. Un rumor incesante, ininterrumpido, acaso propio de la divinidad, que no de dioses, inherente a aquello que pasa sin acabar de pasar, a lo que no tuvo entidad alguna aunque tal vez sí cierta ansia de tenerla. Un movimiento que cuando parece fijar o fijarse arrastra fuera de sí en una apertura donde todo está dado y apartado simultáneamente y sin límite. Un medio del que el hombre no puede hacer dejación ya que no es ni su propietario ni su dueño, un don a todas luces inmerecido.

Teniendo en cuenta todos los desarrollos expuestos ¿qué apreciación hacer de este discurrir que Zambrano denomina «fenomenología de los sueños»? ¿acaso no reitera el viejo tópico filosófico de «ir a ver y regresar» transformado, eso sí, con el tesoro de la visión *pero* habiendo conjurado de antemano todo posible peligro merced al reconocimiento de la humana, y por ello desgraciada, necesidad de vivir entre lo familiar y doméstico? ¿acaso los dones y vértigos de un descenso al infierno son traducibles y enseñables, es decir, matematizables? ¿qué hacer con lo que de continuo se sustrae al campo eidético? ¿es preciso trabajarlo, trazarlo, normarlo, ponerlo *en forma* (atletismo de la forma *versus* música de la figura)?

Tal vez el solo intento de *pensar el Olvido, la Violencia y la carne de la Bestia (el Monstruo)* indica el punto de máxima tensión en que el pensamiento siempre fracasa derrumbándose bajo la presión de una patología. Y acercándonos desde esta perspectiva es como descubrimos que lo nombrado por Zambrano «atemporalidad de la psique», «condición de la carne» o simplemente «entrañas» no es sino la *simulación* de un lugar de enunciación. Simulación lograda por el efecto de sentido de una escritura que busca zafarse de la repetición topográfica del gesto inscriptor sobre la carne mediante la atenuación modulada de la violencia pura de su onda (escritura

atenta a su Signo) y la formalización equilibradora de los intercambios entre la postura tópica y la im-postura atópica que posibilita toda mención (escritura en Función de enunciación).

La simulación no sólo efectúa el «sentido» *im-postura* en y desde el que (se) habla sino que, por esa misma *im-postura*, alcanza a salvar de la enfermedad (manía, enajenación o delirio) su «habitar» en la atopía. La su-puesta reciprocidad de los intercambios (cuya grafía es el guión de «im-postura») asegura que todo exceso insalvable, toda intensidad ilegalizable, sea tratable exorcizándola bien como atópica descarga errante bien como automatismo amoral (crimen y locura como deslizamiento en la conciencia de la falta de tiempo y libertad de la psique). Este escorzo simulador es lo que permitiría salvaguardar la «instancia» atópica de la tarea inscriptora de la Topografía haciendo «posible» una escritura no violenta.

Pero en este lugar surgen ciertas inquietudes. ¿Cómo evitar que la investigación de ese Afuera ajeno a la inscripción de marcas, la dicción de ese no-lugar inmarcado e inmarcable, se trueque en fundamento legitimador de cierta *impostura*? ¿es ineludible esta usurpación de las intensidades atópicas por una Voz, un Habla, un tejido textual? ¿qué tipo de necesidad rige el funcionamiento de esa implementación? ¿está relacionado con el mecanismo de la implementación el hecho de que la carne venga siempre a discurso a partir de los vejámenes infligidos? ¿cómo y por qué violencia la carne puede reclamarse zaherida? ¿no será que sin esas heridas no puede reivindicar su *postura*, su estar-puesta como algo capaz de ser mentado musicalmente, al cabo, de ser morada, primer sustento y resguardo último contra la Violencia (no precisamente «hiriente») de lo Otro?

Así pues, reinstalar la razón en la carne atendiendo al fenómeno del sueño ¿no es un *medio* de defensa del estatuto de la carne a partir de las propias llagas infectadas? ¿no toma la forma de una sutil *restauración* de la empresa inscriptora gracias al sostenimiento de una su-puesta afrenta sufrida por la carne, por ello siempre herida y quejumbrosa, es decir, parlante? ¿no se trata, en suma, de la *forma* más evolucionada de Topografía?

Que el texto zambraniano acoja la voluntad de insuflar nuevas fuerzas al proceder topográfico que previamente había desahuciado es todavía cuestión abierta y apasionante. Como la es el que el mismo texto continuamente se deslice hacia la experiencia imposible de unos *medios* exteriores y ajenos a esos mismos procedimientos.

Bibliografía

Blanchot, M., *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955.

Deleuze, G., *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980.

Zambrano, M., «Los sueños y la creación literaria» en *Coloquio de Royaumont. Los sueños y las sociedades humanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, pp. 659-671.

- Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986.
— *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987.
— *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
— *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1988.
— *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989.
— *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989.
— *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1992.





FENOMENOLOGÍA Y TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

Pérdida de la posibilidad de enraizamiento corporal de la razón en la asunción habermasiana del paradigma lingüístico

José María Muñoz Terrón
Universidad de Almería

El presente trabajo es parte de una investigación más amplia que se encuentra actualmente en curso de realización; por lo tanto, las conclusiones que aquí se presentan tienen inevitablemente un cierto carácter provisional. En esta comunicación pretendemos aportar algunas reflexiones sobre la posibilidad y la conveniencia de complementar la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas con una fenomenología del cuerpo propio (*Leib*) como la desarrollada por Maurice Merleau-Ponty, en la línea sugerida por diversos intentos de colaboración entre fenomenología y filosofía analítica del lenguaje, en especial el llevado a cabo por Paul Ricoeur.

Dividiré mi exposición en cuatro pasos: en primer lugar, (1) de entre los distintos ensayos de cooperación entre fenomenología y análisis del lenguaje, tomaremos como modelo de nuestra propuesta el realizado por Ricoeur en *El discurso de la acción*, porque en él se pone particularmente de relieve la necesidad de una tematización fenomenológica del cuerpo propio para una teoría de la acción; exigencia que aparece también en su más reciente obra, *Sí mismo como otro*, en relación con una teoría del sujeto. En segundo lugar, (2) trataremos de hacer ver cómo el concepto fenomenológico de *mundo de la vida*, que Habermas introduce en su teoría en términos pragmático-lingüísticos y de teoría de la sociedad, como correlato necesario del concepto de *acción comunicativa*, sólo adquiere verdadera densidad si lo pensamos, con Merleau-Ponty, como centrado en la corporalidad vivida (*Leiblichkeit*). De este modo, respecto a la pretensión, común a Merleau-Ponty, a Habermas y a Ricoeur, de superar la llamada *filosofía de la conciencia*, se apuntará que pensar un concepto de razón verdaderamente *situada* exige ver constituirse la racionalidad, no sólo en el lenguaje y la situación de habla, sino también ya incoativamente en la *intercorporeidad* de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, enraizados en la naturaleza como «sentientes-sensibles». Sin embargo, (3) para poder pensar este surgir de la razón y del sujeto trascendental en la naturaleza, sin recaer en el naturalismo ni en la meta-

física, hay que «incluir» y «copensar», como afirma Habermas, «un momento de *natura naturans*», más allá de la naturaleza objetivada en el conocimiento científico. Intentaré mostrar que, a pesar de que Habermas rehusa expresamente la fenomenología de Merleau-Ponty, por considerarla «antropologizante», sin embargo, precisamente el pensamiento del último Merleau-Ponty es un intento, muy serio y a tener en cuenta, de pensar ese «momento de *natura naturans*», propio de una racionalidad *situada*, del que habla Habermas. Finalmente, (4) como conclusión, apuntaremos dos hipótesis: a) La primera, que desde la teoría habermasiana del *interés de la razón* y de los *intereses del conocimiento*, en la primera etapa de su pensamiento, se podía pensar mejor esta inserción del sujeto racional en la naturaleza, que desde el actual encerramiento de la *teoría de la acción comunicativa* en el paradigma lingüístico; de ahí el subtítulo de esta comunicación. b) La segunda hipótesis, que algunas de las dificultades (reconocidas) con que tropieza la reciente formulación del pensamiento de Habermas (p. e. los problemas sobre la motivación en la ética discursiva, la necesidad de mediación entre los diversos momentos de una razón escindida, etc.) podrían encontrar nuevos impulsos de solución a partir de la apertura que aquí proponemos de la *teoría de la acción comunicativa* (TAC) a una fenomenología del cuerpo vivido de corte merleau-pontyano.

1. *El discurso de la acción* de Paul Ricoeur es un ensayo de «filosofía de la acción», entendiendo por ello una investigación del ámbito de la praxis humana, diferente a la que llevan a cabo las diversas ciencias de la acción y que tampoco se confunde con la ética, pues se trata de «una investigación previa» a ésta, «una descripción y un análisis de los discursos en los cuales el hombre *dice su hacer*»¹. Para Ricoeur está claro que esta filosofía de la acción debe comenzar por el análisis lingüístico y entrar a través de él en la fenomenología, para evitar las dificultades de la introspección y el caer en «una concepción de la fenomenología que fuese sólo una variedad de la psicología intencional» (18) o una «fenomenología psicológica» (134). Sin embargo, también el análisis lingüístico, por su parte, tiene sus propias limitaciones que nos impulsan hacia la fenomenología: p. e. «la impotencia del análisis del lenguaje ordinario para reflexionarse a sí mismo y para decir en qué juego de lenguaje se habla de lenguaje ordinario» (19), o las dificultades que llevaron a P. F. Strawson a reconocer que «las operaciones de predicación y de descripción identificadora no son posibles sin el supuesto de una organización de nuestra experiencia que implica particulares de base como los cuerpos y las personas» (*ibid.*). Es más, para Ricoeur se da incluso un interesante paralelismo entre la actitud propia de la reducción fenomenológica y la que se adopta en el análisis lingüístico, lo que permite apuntar que la fenomenología tematiza lo que la filosofía analítica hace sin saberlo,

¹ P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 11; original en D. Tiffenau (ed.), *La sémantique de l'action*, París, Ed. du CNRS, 1977. Las citas dentro del texto corresponden a la trad. cast. indicada con algunas leves modificaciones.

o sin saber por qué lo hace; puesto que marca el nacimiento de la función simbólica en general, ofreciendo con ello un fundamento a las operaciones contingentes del análisis lingüístico (20, 140; Cfr. 139-143). Así, puesto que, de una parte, lo vivido que analiza la fenomenología es el referente implícito de los análisis del lenguaje ordinario y, de otra, en ello se muestra también la fundamental «decibilidad» de principio propia del noema, de la que son expresión los enunciados, resulta que entre fenomenología y análisis lingüístico se produce una mutua complementación para formar los dos niveles estratégicos diferentes de «un solo y único discurso descriptivo y analítico» de la acción. Así, «la fenomenología se mantiene en el nivel del sentido de lo vivido, el análisis lingüístico en el plano de los enunciados; éste define el nivel de expresión, aquélla el nivel de constitución. La fenomenología define el plano de fundamentación, el análisis lingüístico el plano de manifestación» (150).

Sin embargo, el tema del *cuerpo propio* «introduce un factor de no simetría entre la fenomenología y el análisis lingüístico» por su carácter ambiguo de ser «a la vez objeto entre los objetos y al mismo tiempo órgano no objetivable de la percepción y de la acción»; más aún, supone una ruptura radical con el esquema de relación sujeto-objeto, puesto que el cuerpo propio no es en rigor un objeto, que pueda, p. e., ser visto desde diferentes perspectivas, «pero tampoco es sujeto en el sentido de la transparencia reflexiva» (Cfr. 151-152). El tema del cuerpo propio se fue imponiendo progresivamente en la fenomenología, comenzando por el mismo Husserl, hasta obligarle a «una profunda revisión de su concepto de subjetividad y de todas las correlaciones entre noesis y noema», de manera que tras ella para el fenomenólogo, «el cuerpo es 'hogar' de todas las síntesis 'pasivas' que ofrecen un suelo previo a las síntesis 'activas' de las que antes habíamos dado cuenta en el marco de la relación noesis-noema» (152). No obstante, como Ricoeur no se olvida de anotar, «fue Merleau-Ponty el que llevó hasta sus últimas consecuencias las implicaciones filosóficas del cuerpo propio» (*ibid.*).

Pero, la cuestión clave que se plantea Ricoeur y que más nos interesa aquí es la de «por qué el tema del cuerpo propio está ausente del análisis lingüístico». La claridad de su respuesta creo que justificará una cita un tanto extensa:

«... el análisis lingüístico implica que se mantiene en el plano de los enunciados públicos; desde ese momento, su exclusión del cuerpo propio tiene una significación metodológica. El cuerpo propio no puede ser tematizado sino dentro de un método que se remonte desde los problemas de la expresión lingüística a los problemas de la constitución de lo vivido, problemática que, a su vez, impone un movimiento de 'cuestionamiento retrospectivo' (Rückfrage) que arrastra hacia los fundamentos ónticos, es decir, hacia la manera en que el cuerpo está en el mundo a partir del modo sujeto-objeto. A su vez, el tomar en consideración esta condición óptica remite a una condición ontológica previa; a saber, la estructura del ser en el mundo de la que sólo es una articulación el ser-cuerpo. A partir de ahí, ese movimiento de arraigamiento progresivo de los problemas de expresión en los problemas de constitución, de éstos en la condición óptica del cuerpo-propio, y de ésta en la estructura ontológica del ser en el mundo, abre una problemática que no puede mantenerse ya en el paralelismo de un análisis de lo vivido y de un análisis de los enunciados.

La estructura del ser en el mundo, del que es una articulación el ser-cuerpo, no puede ser reconocida sino al precio de una crítica radical de la relación sujeto-objeto, de la primacía de la representación y de la función especular; (...). La conquista del cuerpo propio y del tipo de inteligibilidad que le pertenece en tanto modo de ser lleva mucho más lejos de lo que en un principio se habría pensado. Se trata finalmente de hacer aparecer los límites del discurso analítico y descriptivo de la acción» (152-153; Cfr. también, 104).

Por lo tanto, con este tema del cuerpo propio tanto la fenomenología como el análisis lingüístico tropiezan con sus límites, «pero la fenomenología puede comprender sus límites, porque dispone de un método de *reducción originario*; el análisis lingüístico no puede, porque se mantiene en el recinto de los enunciados y porque esta decisión metodológica de no conocer la experiencia sino en sus enunciados públicos implica el olvido de la cuestión de lo originario, la obliteración de la cuestión del origen del sentido» (154). Es precisamente esta constatación de las limitaciones del análisis lingüístico para hacerse cargo de la necesaria tematización del cuerpo propio para una teoría de la acción, la que interesa retener aquí para contrastarla luego con Habermas.

La misma colaboración entre fenomenología y análisis del lenguaje y la misma necesidad de tematizar el cuerpo propio que encontramos en *El discurso de la acción* de Ricoeur, en orden al esbozo de una teoría de la acción, aparecen también en *Sí mismo como otro*, con vistas al proyecto, más abarcante y ambicioso, de lo que podríamos llamar una teoría hermenéutica del sujeto, si no fuera porque el propio Ricoeur pretende expresamente arrancar «más acá» de las filosofías del sujeto o *filosofías del cogito*², analizando el *sí [mismo]*, ya implicado y operante en la práctica de la acción humana, previo a toda posición del yo mediante el retorno reflexivo sobre sí y porque Ricoeur prefiere designar la teoría que intenta desarrollar en este libro como una *hermenéutica del sí [mismo]*, puesto que aspira «a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado por Nietzsche» (XXXVII).

Se confirma así la tendencia que aparecía ya desde los primeros trabajos de Ricoeur a derivar la colaboración entre fenomenología y análisis del lenguaje hacia planteamientos hermenéuticos y abiertos a cuestiones ontológicas. Sabemos que el pensamiento de Habermas es expresamente reacio a plantearse compromisos ontológicos, de modo que difícilmente admitiría tales prolongaciones de una tematización fenomenológica del cuerpo propio, pero también es cierto que no basta con declararse o pretenderse «post-ontológico» o «post-metafísico» para serlo realmente. Como ha sugerido Domingo Blanco en relación con Apel³, esto más bien da lugar a que se deslicen inadvertidamente presupuestos ontológicos no examinados. Pues, por una

² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid-México, Siglo XXI, 1996, XIV-XV (París, Ed. du Seuil, 1990). Las citas dentro del texto corresponden a la edición española.

³ D. Blanco, «El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva», en D. Blanco, J. A. Pérez Tapias, y L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 46-74.

parte, ¿está de verdad exento de todo compromiso ontológico el paradigma pragmático-lingüístico? Y, por otra parte, si lo que Habermas pretende llevar a cabo es una «reconstrucción» de la racionalidad y del sujeto modernos, superando las aporías de las *filosofías de la conciencia* en las que aquellas se han expresado hasta ahora y salvar a la vez los escollos de la crítica total de la razón (nótese aquí la interesante coincidencia con el planteamiento de Ricoeur en *Sí mismo como otro*), ¿sería una *reconstrucción suficiente* de las condiciones de la situación comunicativa de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, la que no tomase en cuenta las posibilidades de expresión de sentido, de entendimiento, de coordinación de la acción, etc. que radican en la comunidad de la *intercorporeidad* de los sujetos encarnados que hablan y actúan?

Posiblemente el modelo de acercamiento a la fenomenología por parte de Ricoeur, dada la mencionada tendencia de éste hacia la ontología y hacia la hermenéutica, no parezca el más adecuado para sugerirlo a Habermas, si tenemos en cuenta la referida prevención habermasiana frente a planteamientos ontológicos y su larga polémica con la hermenéutica. Creo, sin embargo, que el pensamiento de Ricoeur, a pesar de todo, ofrece un ejemplo, digno de ser tenido en cuenta, de cómo la colaboración entre orientaciones diversas sí es posible, cuando el filósofo se deja llevar por «las cosas mismas», y de cómo una teoría que quiera hacerse cargo en su radicalidad de la experiencia del lenguaje, de la acción, de la comunicación, etc., tiene que reservar un papel relevante para una fenomenología que permita analizar la constitución previa del lenguaje, de la comunicación, del sentido, de la intersubjetividad, de la racionalidad, etc.; y que dicha fenomenología, ya sea en colaboración con el análisis lingüístico para una teoría de la acción, ya en su derivación en hermenéutica para una teoría del sujeto, se ve abocada necesariamente al análisis de la experiencia crucial de la vivencia del cuerpo propio.

Habermas parece no haber considerado suficientemente las posibilidades de acercamiento entre el enfoque fenomenológico y la pragmática del lenguaje, ni las ventajas que ello brindaría a una teoría de la acción comunicativa⁴. El paso por el nivel del análisis lingüístico es imprescindible para una teoría de la acción, como ha mostrado Ricoeur, y en ello Habermas acierta plenamente. Pero, encerrarse en el mero análisis de la situación comunicativa de los actos de habla, por muy *realizativos* que algunos de ellos sean, es quedarse todavía en el plano del signo y negarse a hacerse cargo de los problemas de la constitución del sentido y del *habla (parole)*, en el sentido que Merleau-Ponty da a este término. Con ello el pensamiento de Habermas

⁴ P. e. el examen que Habermas hace de la «teoría fenomenológica de la constitución de la sociedad», en referencia a Husserl y A. Schütz, parece dar por sentado que toda fenomenología ha de recaer siempre en la «filosofía de la conciencia» y que la única vía para salir del discurso monológico es la de la pragmática del lenguaje (Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 38-58; orig. Frankfurt a. M., 1984, pp. 35-58).

menosprecia una excelente oportunidad de ser radicalmente crítico, en tanto que consciente de sus propios límites. Habermas parece no querer ver la «sombra», como diría Merleau-Ponty, que acompaña a la razón, esa región no colonizada, no domesticada, desde donde nace el impulso a la comunicación y que surte a la comunicación de significados nuevos, aunque por principio sea opaca a la luz directa de la razón, se resista a la completa objetivación y tan sólo se deje reconocer por esta imposibilidad y por su productividad.

2. El concepto fenomenológico de *mundo de la vida* es introducido por Habermas provisionalmente en el volumen I de la *TAC*, como concepto complementario del de acción comunicativa, con el sentido de un conjunto de «convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas», el «trasfondo» o «fuente de donde obtienen las definiciones de la situación que los implicados [en los procesos de entendimiento intersubjetivo] presuponen como aproblemáticas»⁵. En el volumen II, esta caracterización provisional la explicita Habermas, en discusión con los desarrollos del concepto en la obra de Husserl, de Schütz y Luckmann, en una doble función del mundo de la vida: primero, como «un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente», un acervo de saber implícito que «provee a los participantes en la comunicación de convicciones de fondo aproblemáticas (...) que ellos suponen garantizadas» y del que se forma en cada caso el contexto de los procesos de entendimiento (II, 176 ss.; *TkH*, II, 189 ss.); y, segundo, el mundo de la vida como «el contexto, creador de horizonte, de los procesos de entendimiento, el cual, al delimitar el ámbito de relevancia de la situación dada en cada caso, se sustrae él mismo a la tematización dentro de esa situación» (II, 193; *TkH*, II, 205). De este modo, para Habermas, «el lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo» y, dado que la acción comunicativa sirve a los procesos de reproducción cultural, de integración social y de socialización, los correspondientes *componentes estructurales* del mundo de la vida, según Habermas, son la cultura, la sociedad y la personalidad.

Coincido con Ulf Matthiessen⁶ cuando afirma que, en relación con la función de «creador de horizonte» que Habermas atribuye al mundo de la vida, «tendría que haber sido tematizado el papel del cuerpo (*Leib*) humano», puesto que, para explicar dicha función del mundo de la vida, Habermas recurre al concepto intermediario de *situación*, que sugiere la orientación espacio-temporal de un punto cero que radica en el sujeto encarnado. Y, sin embargo, «sorprendentemente el tema del cuerpo vivido no ha sido recibido por Habermas». Y es que lo que ocupa el lugar central que no ocupa el cuerpo en la reformulación habermasiana del concepto de mundo de la vida, es el

⁵ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1987, p. 104; orig. *Theorie des kommunikativen Handelns* (= *TkH*), Frankfurt a. M., 1981, p. 107.

⁶ U. Matthiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Munich, W. Fink, 1983, pp. 51 y ss.

lenguaje. De ahí la rotunda afirmación de Habermas de que el centro del mundo de la vida «lo constituye la situación compartida de habla —y no el cuerpo vivido mío en cada caso (*Leib*), como ha venido afirmando la fenomenología antropológica. Los espacios y tiempos vividos son siempre coordinadas interpretadas en términos concretos (como comunidad local, región, Estado, nación, sociedad mundial, etc., o como secuencia de generaciones, épocas, edades del mundo, biografías individuadas ante Dios, etc.), es decir, coordinadas encarnadas o materializadas del mundo *en cada caso nuestro*. Yo en mi corporalidad vivida y como corporalidad vivida (*Leib*) me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido, en el que los mundos de la vida colectivamente habitados se entrecruzan, solapan y concatenan como texto y contexto»⁷. Puesto que el lenguaje constituye, para Habermas, la única posibilidad de pensar una razón verdaderamente situada, «los componentes del mundo de la vida —cultura, sociedad y estructuras de la personalidad— constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aun cuando quedan encarnados en sustratos distintos». Así, p. e., «(...) las estructuras de la personalidad quedan literalmente encarnadas en el sustrato que son los organismos humanos. (...) Sin embargo, estos componentes del mundo de la vida no han de entenderse como sistemas que constituyesen entornos los unos para los otros; antes quedan *entrelazados* entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario» (*ibid.*, 101-102).

Según Habermas, la razón comunicativa *no* es «una razón sin cuerpo [körperlos] como la espontaneidad de una subjetividad constituidora de mundo, pero ella misma amundana» (183; *ND*, 182). Sin embargo, si el «cuerpo» en el que esta razón está encarnada es tan sólo el del lenguaje, y, como dice Habermas, se trata de una razón «lingüísticamente materializada»; si no se tiene en cuenta ese cierto carácter apriórico de la corporalidad vivida que lleva a Merleau-Ponty a considerar la autoafección corporal como «una suerte de reflexión», que hace de mi cuerpo «el *vínculum* del yo y de las cosas»⁸; si nos quedamos, con Habermas, encerrados en el lenguaje, entonces, aún a pesar del carácter realizativo de la situación de habla, no hemos salido por completo del mundo de la representación y de la idea, el paradigma del lenguaje resulta ser, en última instancia, tan insuficiente como el paradigma de la conciencia y la razón comunicativa es menos situada y mundana de lo que pretende Habermas.

3. En varias ocasiones en que Habermas ha abordado con radicalidad el problema del enraizamiento del sujeto trascendental en la naturaleza, ha apuntado la necesidad de pensar un concepto de *natura naturans* o de «naturaleza en sí», que habría producido «tanto la naturaleza subjetiva como

⁷ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 92-93; orig. *Nachmetaphysisches Denken* (= *ND*), Frankfurt a. M., 1988, pp. 95-96.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1973, p. 203; orig. París, Gallimard, 1960, p. 210.

la que se le opone como naturaleza objetiva, y de tal manera que nosotros no podemos situarnos en principio, en tanto que sujetos cognoscentes, fuera, ni siquiera por debajo de la división de 'la naturaleza en sí' en naturaleza subjetiva y naturaleza objetiva»⁹. En *Pensamiento postmetafísico*, la idea de una «naturaleza en sí», como distinta de la «naturaleza objetivada», entra en juego precisamente ante la necesidad de «naturalizar» al sujeto trascendental (a fin de «conciliar a Kant con Darwin»), sin que ello signifique admitir «una autodescripción objetivista de la cultura, de la sociedad y del individuo» (31; *ND*, 28). El sujeto trascendental no puede dejar de considerarse a sí mismo como surgido de un mundo, resultado de un proceso de evolución natural. Pero, es claro también, al mismo tiempo, que esa naturaleza en la que el hombre está enraizado no puede ser la naturaleza objeto de su conocimiento; porque, admitir que el sujeto trascendental no ha dejado de ser «natural», no puede implicar destrascendentalizarlo y pretender convertirlo en un objeto como los que el sujeto constituye como correlato de su acto de conocimiento.

Una de las objeciones a su pensamiento que examina Habermas en *TAC. Complementos y estudios previos*, precisamente «pone en cuestión que la relación de la naturaleza en sí con esos dos momentos que ella libera de sí misma (a saber, con la *naturaleza subjetiva* del hombre, así como con la *naturaleza objetivada* en el conocimiento y en la acción) pueda en absoluto ser pensada en términos pragmático-trascendentales» (427). Esto lleva a Habermas a reconocer que introdujo la idea de una «naturaleza en sí» como postulado epistemológico, como un concepto límite, del cual, sin embargo, podemos constatar que apenas extrae rendimiento teórico: «Este postulado fija en todo caso una perspectiva desde la que se podría emprender una reconstrucción de la historia natural como *prehistoria* de la forma sociocultural de vida. La ya no tan nueva etología, procedente de Uexküll y Portmann, a la que K. Lorenz da ya un giro neodarwinista, puede constituir con sus análisis de los entornos propios de cada especie, un buen ejemplo de la idea, desarrollada ya en la filosofía romántica de la naturaleza y sobre todo en la teoría de las potencias de Schelling, de un acceso privativo, dirigido por la precomprensión del mundo de la vida específicamente humano, a la *natura naturans*» (428).

Bernhard Waldenfels lamenta que Habermas desplace de este modo «de un plumazo, hacia la corriente de una 'filosofía romántica de la naturaleza' la investigación sobre el entorno [Umwelt] que parte de J. v. Uexküll y que la añade a la 'idea de un acceso privativo, dirigido por la precomprensión del mundo de la vida específicamente humano, a la *natura naturans*'». Convencido de que cualquier intento de «reconciliación» de razón y naturaleza «a costa de un reencantamiento» del mundo sería inaceptable, Habermas no prevé siquiera la posibilidad de que «la constelación de naturaleza, subjeti-

⁹ J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1981, p. 282; orig. Frankfurt a. M., 1973, p. 347.

vidad y socialidad pueda entrar como un todo en movimiento»¹⁰. Y, sin embargo, se podría compartir con Waldenfels la sospecha de si, a pesar de todas sus reticencias, no habrá introducido Habermas en la TAC «bajo cuerda una *ontología material*» (*ibid.*), puesto que los tres conceptos formales de mundo, introducidos desde la perspectiva de una teoría de la constitución de la experiencia, parecen convertirse de hecho en su desarrollo en «tres mundos diferentes» (naturaleza externa, interna y orden social), de los cuales sólo uno, el «mundo objetivo», ostentará el privilegio de «ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos», es decir, «sólo uno de ellos mantiene, (...) la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades» (*TkH*, 126; *TAC*, 121). De modo que está plenamente justificada la pregunta de Waldenfels de si con ello no «se ha reificado una imagen filosófico-científica del mundo» (*NL*, 101).

A nuestro juicio, para sacar partido a las virtualidades que pueda tener el concepto de *natura naturans* en orden a pensar el enraizamiento de la racionalidad y del sujeto trascendental en la naturaleza, habría que articularlo con los análisis que llevó a cabo el último Merleau-Ponty de la experiencia de la corporalidad vivida de un ser que por ser sentiente y sensible a la vez, es constituido como lugar de entrelazamiento entre el sujeto y el mundo, de enraizamiento del ser visible en la invisibilidad de un *Ser bruto* o *salvaje* del que procede toda significación.

4. Respecto a la primera de las dos hipótesis anunciadas como conclusión, apuntaré únicamente que la inicial teoría habermasiana del *interés de la razón* y de los *intereses del conocimiento* me parece más apropiada para pensar esta inserción del sujeto racional en la naturaleza, porque precisamente el concepto de un «interés de la razón» que Habermas trataba de poner en juego en *Conocimiento e interés*, apuntaba a una necesaria mediación de lo racional con lo sensible, que enlazaría con los planteamientos a los que aquí se ha aludido mejor que la mera reconstrucción de las condiciones de la situación de habla¹¹.

En cuanto a las nuevas vías de solución a determinadas dificultades del pensamiento actual de Habermas que ofrecería la articulación de éste con una fenomenología del cuerpo vivido de estilo merleau-pontyano, dejaré solamente apuntado que parece lógico esperar que un concepto del sujeto trascendental que incluya su adecuado enraizamiento por la sensibilidad en una «naturaleza naturante» permitiría recuperar para la moral ese amplio terreno intermedio, que no es el del imperativo puro y formal, ni el de la

¹⁰ B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (= *NL*), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 102.

¹¹ Manuel Jiménez Redondo ha llamado la atención sobre la necesidad de entender la naturaleza de la que provienen los habermasianos *intereses rectores del conocimiento*, como una «naturaleza constituyente», diferente de la «naturaleza constituida» en nuestras ciencias de la naturaleza. (Cfr. «Informaciones y actividades», en J. Habermas, *Conocimiento e interés*; E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Universitat de València, 1995, pp. 94, 96, 98).

mera inclinación, sino aquél en el que nuestras capacidades y disposiciones se encuentran con la «llamada» de las tareas que en el mundo reclaman ser hechas¹². Del mismo modo, la necesaria mediación entre los diversos momentos o esferas de validez de la racionalidad escindidos entre sí (cognitivo-instrumental, moral-práctico y estético), sería más factible desde un concepto de razón que no se limitase a los principios y reglas ya plasmados y objetivados («razón razonada»), sino que por nuestro enraizamiento en el mundo, en el ser, nos abriese al origen de nuevas posibilidades de sentido y de validez (una «razón razonante»).



¹² Véase D. Blanco, «El contenido de la sociedad bien ordenada», en J. Muguerza, F. Quesada, y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 39-51.

LA SEXUALIDAD COMO FUNDAMENTO INTERSUBJETIVO EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. MERLEAU-PONTY

M^a Jesús Picot Castro
I.E.S. «Comuneros de Castilla» de Burgos

La presente comunicación se centra en la sexualidad como tema de reflexión filosófica, y, particularmente, en su presencia nada inocente en la Fenomenología de M. Merleau-Ponty. Inicialmente la propuesta es la aproximación, con un nuevo talante, a la sexualidad que, si bien ha sido un campo frecuentado por la psicología o la antropología, queda consolidada como un tema fenomenológico de capital importancia. Entrando en las reflexiones que le dedica M. Merleau-Ponty, destacamos varios aspectos a considerar.

Primeramente, siendo la sexualidad un tema que aparece, en mayor o menor medida, a lo largo de toda la obra de M. M-Ponty, se toma como referencia fundamental *Sens et non-sens*. En esta obra se constata la confirmación plena del cuerpo humano como cuerpo fenoménico, como nuestro modo fundamental de ser, de manifestar nuestras vivencias intersubjetivas, entre ellas la sexual. Otro aspecto que subrayamos es la relación estimulante que M. M-Ponty establece entre filosofía y arte, cómplices en la tarea de escuchar y comunicar la experiencia del mundo. Aprovechando la obra literaria de S. de Beauvoir: *L'invitée*, presenta la sexualidad como una de las maneras más fieles de mostrar su interpretación del cogito y de la conciencia encarnada. Finalmente, la estructura erótica y la afectividad de la sexualidad, nos desvelan una intencionalidad existencial que nos ayuda a comprender tanto el lado dormido y misterioso del ser como su hermanamiento con otras dimensiones como la inteligencia, la percepción, la imaginación o la motricidad en el ser total del hombre.

En la obra de M. M-Ponty, como también lo expone la obra de Sartre, la sexualidad se configura como vivencia intersubjetiva y como un modo fundamental de expresar las relaciones interpersonales. De nuevo en el tema de la sexualidad, el cuerpo humano se convierte en el centro de las reflexiones. M. M-Ponty no lo recupera como un organismo dotado de ciertas funciones biológicas sino como medio de ser y de expresión de una vida intersubjetiva que engloba a la vida sexual, es decir, como cuerpo fenoménico. Robinet es uno de los autores que más incide en la intencionalidad abierta entre el hombre y el mundo que subyace en la interpretación de la sexualidad en el

pensamiento de M. M-Ponty¹. Toma como referencia fundamental *La Phénoménologie de la Perception* y busca el contexto de la sexualidad en una percepción que supone la creencia en un mundo originario, puesto que a él nos adherimos cuando percibimos. De esta manera, ratifica la sexualidad como intencionalidad manifiesta que se establece entre el hombre y el mundo.

Partiendo de la convicción de que en las grandes obras narrativas siempre encontramos importantes ideas filosóficas que vertebran la obra, M. M-Ponty inicia el análisis de algunas novelas para mostrarlo. En su opinión, la subjetividad en Stendhal, la historia como sentido en lo azaroso de los acontecimientos en Balzac, la temporalidad en Proust, no son más que unos indicios de este supuesto que relaciona filosofía y literatura. De manera semejante y más recientemente, nuestra lectura se sumerge en las aventuras del Robinson de Michel Tournier², lanzándonos realmente a las aventuras del sujeto y la intersubjetividad. Probablemente M. M-Ponty hubiera leído con agrado esta novela en la que un Robinson, cuya sexualidad siempre está presente en sus relaciones con la isla y con el otro, se debate entre ese mundo opaco, sin fisuras ni opacidades, sin error, pero también sin tiempo que le descubre la ausencia del otro, o ese mundo sujeto a los avatares del tiempo, los errores, las posibilidades que le manifiesta la presencia de Viernes.

En *Sens et non-sens* M. M-Ponty defiende que a partir del s. XX filosofía y arte estrechan sus relaciones más que nunca, sin que esto implique que el novelista tenga que explicitar las ideas filosóficas que laten en sus obras. Es más que suficiente, el hecho de que al escribir sobre la vida de sus personajes, nos las ofrezca con la magia del artista, a saber: haciéndolas existir ante nosotros como si fueran cosas³. Dentro de la experiencia artística, elige la literatura para que se aproxime a la filosofía en la tarea de hacer hablar la experiencia del mundo y mostrar cómo la conciencia se zambulle en él. En consecuencia, reconoce que no ha sido necesaria la entrada en escena de la filosofía existencial para enseñarnos que podemos considerar la vida como metafísica latente y la metafísica como clarificación de la vida humana. La literatura lleva siglos haciéndolo y esta constatación por parte de M. M-Ponty anticipa los profundos análisis que en este sentido realizará con la pintura o con el cine. Con la finalidad de desarrollarlo se centra en la obra de S. de Beauvoir: *L'invitée*. En esta novela, las relaciones intersubjetivas reflejan, a través de la sexualidad, la nueva concepción del cogito y de la conciencia encarnada que M. M-Ponty ofrece en sus obras. Puesto que la fenomenología existencial busca sin cesar ese contacto con el mundo que es anterior a toda idea acerca del mundo, con ese ser primordial prerracional y por ende «bruto» o «salvaje», recogiendo las expresiones de Claude Lefort

¹ A. Robinet, *M. Merleau-Ponty (sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie)*, París, Ed. P.U.F., 1970, pp. 18-32.

² M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Postface de Gilles Deleuze, Édition revue et augmentée, París, Gallimard, 1972.

³ M. M-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Ed. Nagel, 1966, p. 45.

o del mismo M. M-Ponty, la metafísica ya no es extrapolable a entidades lejanas y extrañas al hombre. La metafísica se nos hace «cotidiana» en tanto que, lejos de buscarla en Dios o en la conciencia ensimismada, se nos presenta en el hombre mismo con su dimensión empírica, es decir, en sus amores, sus odios, sus deseos, etc. A partir de este momento, y esto sí se los debemos a la fenomenología existencial, literatura y filosofía quedan hermanadas en una actitud recíproca en la que la literatura formula experiencias del mundo y la filosofía adopta y consiente como fuente de inagotable riqueza la «ambigüedad» de la expresión literaria.

Ser conscientes comporta siempre el hecho de que cuando percibimos algún objeto constatamos que ya estaba antes que yo, formando parte de un horizonte inabarcable de cosas del cual yo solamente puedo tomar unas cuantas. Al detenernos en un objeto cualquiera nos damos cuenta de que si lo despojamos de todos aquellos aspectos que lo relacionan con nosotros, es decir, si lo buscamos más allá del mundo humano, por debajo de su apariencia de cosa natural, entonces encontramos un ser encerrado en sí mismo, ciego, limitado y por tanto enigmático. El objeto me enseña con su «descaro» que el mundo es mucho más que mi propio sujeto y sus espectáculos. Sin embargo, siempre tendemos a pensar que las cosas precisan de una conciencia para existir, que no es suficiente que un paisaje exista sino que es necesario que el sujeto lo vea aparecer tras la montaña. En este momento es cuando la experiencia del otro hace tambalear mis relaciones con el mundo, mi modo de ser en él, ya que su presencia bien puede relegarme a la coseidad emergiendo él como conciencia, o bien puede abrirme un horizonte de posibilidades distintas de las mías pero no por ello únicas y exclusivas. *L'invitée* muestra estas dos dimensiones de la experiencia del otro, tomando como hilo intersubjetivo una realidad tan fundamental para el hombre como es la sexualidad. La relación se establece primero entre Pierre y Françoise sobre una especie de acuerdo tácito por el que van a dedicarse su amor manteniendo a la vez la libertad de cada uno, su trascendencia y sus posibilidades. Esta relación sobrevive por su diferente forma de entender el amor. Françoise se sobrepone a los otros amores de Pierre porque éste se los cuenta, de modo que quedan convertidos en objetos de los que se habla, en simples y pequeñas partes del mundo que ambos han acordado. Esto le permite vivir su plena subjetividad de una forma semejante a como lo hacen los niños, proyectándola y protegiéndola de cualquier cambio que pueda poner fin a ese mundo que ha construido junto a Pierre. Por otro lado, Pierre entiende que amar es contar para el otro, introducirse en su mundo y triunfar, y Françoise ama esta libertad de Pierre que le permite, por un lado ser imprescindible para ella y, por otro lado, no comprometerse con nada ni con nadie. Ahora bien, el riesgo aparece cuando otros personajes ajenos al mundo de estos dos protagonistas «merodean» a su alrededor y su sola presencia amenaza con destruirlo antes de ser ellos mismos engullidos por esta relación que convierte a todo lo demás en historia, en una pseudo-realidad.

«L'autre n'est jamais admis entre eux qu'avec circonspection et à titre d'invité».⁴

Los demás no son para esta pareja más que invitados, anexos a su mundo particular, este es el fundamento de su especial relación y bastaría con que uno dejase de ser invitado para el otro, para que la relación se rompiera. Aparece por fin el tercero, Xavière, mujer presumida que provoca a Pierre y vuelve celosa a Françoise, si nos atenemos a la interpretación psicológica que se puede dar de esta situación. Sin embargo, realmente la situación de éstos es complicada, se hace metafísica porque en este momento Xavière agita e introduce el desasosiego en las convecciones que aseguraban la permanencia y la seguridad de aquella pareja. Françoise, por su parte, contempla cómo se derrumba su mundo, constata que hay un centro del mundo del que ha quedado excluida, experimentando su propio ser con el espesor y la ceguera de los objetos. Al calificar de «metafísica» esta situación, M. M-Ponty subraya la existencialización de la metafísica, que también está implícita en la fenomenología de Sartre. Es decir, este sentimiento, que hace de las páginas que lo cuentan las más hermosas del libro, es el desquiciamiento de una conciencia alienada que ya no puede creer más en ella misma, pues parece sustraída de la propia vida.

«Tout amour est une construction verbale, ou tout au plus une scolastique d'où la vie s'est retirée».⁵

De la misma manera que el sentimiento que los sujetos desde su transcendencia llaman amor únicamente puede darse al margen de la vida misma, quedando reducido a palabra que se da y compromete, Françoise se siente apartada de la vida al hacerse contundente la verdad de que todos sus proyectos, posibilidades así como su tiempo saltan hechos añicos. Por ello son muy significativas las frases de la autora en la que expresa la forma en que por primera vez Françoise tiene el sentimiento de ser su cuerpo cuando ella se creía una conciencia. Al final, esta situación creada entre los tres fracasa porque Xavière no puede soportar una relación más antigua que la suya y que además, y principalmente, la supera y admite. Su muerte, sin arrepentimientos, perdones o conversiones de ningún tipo pone en evidencia que las acciones no sólo tienen el sentido que les da el sujeto que las lleva a cabo, sino también el otorgado por los otros, esos testigos constantes en nuestra vida que hacen de aquellas sus propios espectáculos. El hecho de que Xavière desaparezca del mundo organizado por Françoise y por Pierre no implica que los momentos vividos con cada uno queden borrados, nada puede anular el odio de Xavière hacia Françoise o el amor de Pierre hacia Xavière.

En consecuencia, esta existencialización de la metafísica que la sexualidad manifiesta conlleva una perspectiva nueva de la moralidad, no hay

⁴ M. M-Ponty, *op. cit.*, p. 55.

⁵ M. M-Ponty, *op. cit.*, p. 58.

balance final, ni evaluación de los hechos, ni responsabilidades, porque no puede haberlos. Nuestras relaciones con los otros están más allá de lo verdadero, lo falso, incluso de lo justo y lo injusto, puesto que no tienen un solo objeto ni siquiera una sola dirección. Por ello la sexualidad como relación y fundamento intersubjetivo en *L'invitée* nos muestra con una claridad sin precedentes el drama que permanece latente en todo momento en que el «otro», sea «el invitado» o sea «Viernes» interfiere entre mi conciencia y el mundo.

«Il est impossible de faire le compte de ce qui revient à chacun dans le drame, d'évaluer les responsabilités, de donner une version vraie de l'histoire, de mettre en perspective les événements. Il n'y a pas de jugement dernier. Non seulement nous ne connaissons pas la vérité du drame, mais encore il n'y en a pas, pas d'envers des choses où le vrai et le faux, le juste et l'injuste soient départagés. Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable».⁶

De este modo parece incuestionable que de entre los muchos sentidos que poseen nuestras acciones uno de ellos es el que se ofrece a los otros como testigos exteriores. Ellos son las constantes de nuestra vida y les reconocemos el poder de vernos, poder que trasciende a la mera visión, ya que su presencia o su ausencia no son indiferentes en el mundo, pues consiguen que nuestras acciones puedan cambiar de sentido en el momento en que emergen de nuestra íntima subjetividad, es decir, cuando se proyectan y se despliegan en el paisaje del mundo. La trama desarrollada en *L'invitée* nos conduce a un inmoralismo contundente que abandona las referencias absolutas, las justificaciones definitivas y se agarra a una libertad sin grados en la que cada personaje lucha, con la ingenuidad de quien no conoce el complejo de culpa o el arrepentimiento, por mantener su subjetividad ante el mundo y los otros (independientemente de que esta libertad se interprete como condicionamiento de la existencia o como posibilidad sin límites).

«Ce qu'on ne supporte pas chez Pierre et chez Françoise, c'est une désaveu aussi ingénu de la morale, c'est cet air de franchise et de jeunesse, ce manque absolu d'importance, de vertige et de remords, c'est, en un mot, qu'ils pensent comme ils agissent et agissent comme ils pensent».⁷

Tanto el planteamiento de la libertad que subyace a esta presentación de la sexualidad, como la Fenomenología en términos más generales, muestran la forma de entender el cuerpo y la conciencia propia del siglo XX. Nuestro ser-en-el-mundo es un estar constantemente en situación, como conciencias encarnadas ante otros, y esto es algo que, por encima de sus grandes diferencias, tienen en común Heidegger, Sartre o M. M-Ponty.

Finalmente, la sexualidad puede descubrirnos algo sobre la génesis del ser para nosotros, partiendo del medio afectivo. El mundo como obra inacabada y nuestra existencia como proyecto humano lleno de contradicciones y

⁶ M. M-Ponty, *op. cit.*, p. 63.

⁷ M. M-Ponty, *op. cit.*, p. 68.

ambigüedades por el que decidimos penetrar en el tiempo, germina, en el planteamiento de esta obra de S. de Beauvoir, entre dos límites: por un lado, la inmediatez de lo cerrado en sí mismo, apartado de cualquier tipo de compromiso o convencionalismo que encontramos en el personaje de Xavière o por otro lado, la racionalidad de una existencia que se obliga constantemente a trascender aún a costa de vaciarse que nos muestra el personaje de Françoise, sobre todo hacia el final de la obra.

«Si donc nous voulons mettre en évidence la genèse de l'être pour nous, il faut considérer pour finir le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous, c'est à dire notre milieu affectif. Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en général».⁸

El campo afectivo, inyectado de privaticidad, nos puede desvelar aspectos fundamentales de la existencia. Como primer requisito cuenta con un campo penetrado de inteligencia que logra que nuestros estados afectivos, lejos de encerrarse en ellos mismos, se proyecten en otros sujetos. La sexualidad, la estructura erótica, es para M. M-Ponty expresión parcial de la estructura general de la percepción de un sujeto. Por ello cuando alguna patología la afecta, la forma de percibir la realidad por parte del paciente está afectada también. No estamos ante una percepción objetiva sino ante una percepción previa cuya significación es distinta de la significación intelectual y está fuera de la intencionalidad entendida meramente en tanto que conciencia de alguna cosa. La percepción erótica se desprende de un cuerpo, y no de la conciencia fundante del cogito tradicional, porque en definitiva se hace en el mundo. En este contexto M. M-Ponty aunque reconoce la labor hecha por Freud y por el Psicoanálisis en general al considerar la sexualidad humana como una estructura de la vida, le recrimina el haber «inflado» tanto esta noción de sexualidad que le condujo a integrar y explicar en ella todos los demás aspectos de la vida humana. A pesar de esto, la descubre como una forma radical de expresar nuestras relaciones con las cosas y con los otros, es decir, vuelve a reavivar las reflexiones dedicadas a la sexualidad en *La Phénoménologie de la Perception*, en las que ya se configuraba como un modo de intencionalidad, pero no de una conciencia trascendental sino de una conciencia que se hace «carne» con el mundo, o sea, de un sujeto encarnado.

«Si l'Histoire sexuelle d'un homme donne la définition de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est à dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes».⁹

La frigidez, la impotencia, como la afonía, la anorexia o la amnesia, representan en muchos casos una manera de huir del mundo, de escapar a los otros, además de padecer los correspondientes síntomas fisiológicos que

⁸ M. M-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1989, p. 180.

⁹ M. M-Ponty, *op. cit.*, p. 185.

con atención médica se podrían aliviar. Nuestra existencia corporal no es como la existencia plena de la cosa. Mientras estemos abiertos a las cosas y al mundo, mientras se dibuje en nosotros alguna intención, seguiremos escapando de la coseidad proyectándonos unas veces en el reconocimiento y otras en el rechazo de los demás. La sexualidad es coextensiva de la vida, y, como en otras facetas, en ella también se muestra, lo equívoco, incluso el misterio, como algo esencial y propio de nuestra existencia. La sexualidad conlleva esa ambigüedad de las realidades previas y ante-predicativas que forman el suelo indeterminado de nuestro estilo de vida objetivo y visible. Junto a la motricidad, la inteligencia... se hace perfectamente solidaria en el ser total del hombre, en su organización corporal. En este contexto, M. M-Ponty afirma que la sexualidad es dramática, que de ella arranca gran parte de nuestra vida personal, puesto que nuestro cuerpo fenoménico es una especie de espejo de nuestro ser y, en tanto que «carne» del mundo, una corriente de existencia dada.





¿SON ANTAGÓNICAS LAS CIENCIAS HUMANAS «POSTMODERNAS» Y LA FENOMENOLOGÍA? FOUCAULT, MERLEAU-PONTY

M^a Luz Pintos Peñaranda
Universidade de Santiago de Compostela

A mi modo de ver, no podemos explicar la aparición de pensadores «post-modernos» como Foucault y del nuevo enfoque seguido por las Ciencias humanas y sociales actuales si no tenemos a la vista ese ambiente de debate y polémica entre la orientación fenomenológica y la orientación estructuralista en la Francia de los años 40, 50, 60. Nos encontramos aquí, por un lado, con la Filosofía de corte fenomenológico. Por otro lado, con que comienzan a aparecer Ciencias humanas de un estilo que podemos denominar globalmente como «estructuralista», y que se van a ir imponiendo con mucha fuerza. Pues bien, este ambiente es precisamente lo que va a servir de cuna al pensamiento foucaultiano y, a la vez —lo que viene a ser lo mismo—, de cuna del pensamiento «postmoderno». Foucault no sólo arranca de un intento de continuar en la línea abierta por estructuralistas tales como Saussure, Freud o Lévi-Strauss, sino también de un afán por superar los planteamientos de la Fenomenología husserliana, por los que él siente un profundo desacuerdo.

La Fenomenología le llega a él por dos vías principales: una indirecta, desde fuera de la Fenomenología, de la mano de Cavaillès —filósofo de la ciencia con cuya investigación Foucault va a comulgar muy estrechamente—, y una directa, desde el seno mismo de la Fenomenología, por medio de dos filósofos que mantienen una actitud muy distinta hacia su maestro Husserl; estos son Heidegger y Merleau-Ponty. Aludiré a estas tres fuentes de información para Foucault pero, por razones que luego he de explicar, en el intento de replantearnos el supuesto antagonismo entre la Fenomenología y las Ciencias humanas postmodernas quisiera resaltar aquí la relación existente entre Merleau-Ponty y Foucault.

Señalaré antes de nada lo que considero *la madre* de toda esta polémica y supuesto antagonismo: es una mención común definir la Fenomenología como «método de análisis de la intencionalidad». De lo que se deduce que el concepto de *intencionalidad* es pieza clave de la Fenomenología. Y realmente es así, porque toda nuestra actividad, tanto práxica como teórica, se nos da —nos dice Husserl— sobre un fondo o experiencia intencional. Nuestra relación con el mundo es siempre, en primer término, una *experiencia inten-*

cional. Y hasta tal punto no puede ser de otra manera que debemos incluso entender esta experiencia intencional como *apriorística*.

Es muy importante no perder de vista la motivación inicial que lleva a Husserl a la noción de la intencionalidad de la conciencia. Husserl quiere saber *dónde se origina*, cómo comienza, cómo se *constituye* el sentido, el sentido del mundo; del mundo humano o cultural que, como tal, está lleno de objetos cargados de significado simbólico; y de gestos, y de actividades simbólicas, y de toda una compleja red de relaciones de significado en donde se asienta cada una de las piezas de nuestro mundo cultural. Pues bien, para contestar a esta pregunta de dónde y cómo se origina el sentido (o, lo que es igual, dónde y cómo comienza la racionalidad humana), y de qué es lo primero que *conocemos* del mundo, o de cómo es el primer *contacto* que un sujeto tiene con su mundo, Husserl opta metodológicamente por describir en qué consiste la *experiencia directa* que yo como sujeto puedo tener del mundo, o —es igual— lo que *a mí* se me muestra del mundo inmediata y evidéntísimamente. Y la primera experiencia que tengo es la *experiencia perceptiva*. De ésta nos dirá que es cuna del sentido, porque toda actividad práxica y toda teorización que hagamos necesariamente ha de estar asentada en esta experiencia perceptiva. Esta descripción de la experiencia es, pues, la que Husserl intenta por medio del concepto de intencionalidad ya que la experiencia perceptiva, siendo la primera toma de contacto con el mundo, se nos da a cada sujeto como una experiencia *intencional*. Ahora bien, esta intencionalidad o correlación intencional apriorística que vertebra toda la obra husserliana y que es a lo que quiere dar voz (¡porque ésta es una «experiencia», no se olvide, y, como tal, muda; o invisible; o que se nos pasa «naturalmente» desapercibida, porque en ella ya estamos siempre!) va a ser examinada por Husserl desde tres perspectivas. Tres perspectivas que son únicamente «analíticas», como distintos modos de enfocar *lo que es una y la misma experiencia*.

A mi juicio, gran parte de las críticas a Husserl envuelven una incorrecta o incompleta interpretación de la experiencia intencional y, paralelamente, de lo que entiende Husserl por «conciencia». Y casi me atrevería a asegurar que casi todas estas críticas que se le hacen surgen de una no-distinción de estos tres enfoques. Pues bien: también incurre en esto la crítica foucaultiana y la de los demás pensadores o científicos postmodernos. Por ello es tan importante esta cuestión. Sin tener clarificados los tres distintos enfoques posibles de lo que es una misma experiencia —*la correlación intencional*— podemos encontrarnos con dificultades para llegar a ver el grado de razón de Foucault en su afán de distanciamiento y superación de la Fenomenología husserliana. E, incluso, la distinción de estos tres enfoques nos va a permitir determinar cuál es el Husserl que rige para Foucault, el de qué etapa, y si Foucault y demás postmodernos realizan sus críticas desde un buen conocimiento de la Fenomenología husserliana avanzada o si se limita a tan sólo ciertas obras iniciales de Husserl y cuál es el alcance de su comprensión.

Muy brevemente aludo a los tres modos de enfocar la experiencia inten-

cional: 1) como *intencionalidad psíquica*; 2) como *intencionalidad constitutiva*, operante, efectuante, implicativa o genética; 3) como *intencionalidad trascendental*.

En primer lugar, bajo el nombre de *intencionalidad psíquica* se nos indica que todo objeto, real o ideal, es siempre correlato noemático de una subjetividad. Así, la intencionalidad de la conciencia significa la propia constitución del objeto como tal —de su sentido, del sentido del mundo. El objeto no existe antes como tal objeto para *después* ser percibido por mí como tal objeto, con su sentido ya constituido. No; constitución supone necesariamente *correlación*. Pero señala Husserl en el parágrafo 73 de *Die Krisis*, que aún siendo éste un avance importante, que también sería una ingenuidad quedarse únicamente en este reconocimiento de que no hay objeto sin sujeto, ni sujeto sin mundo. Hay que ver otros matices —dice— que van implicados en esta experiencia. Para entender esto fijémonos en que la correlación intencional sujeto-objeto supone dos cosas.

La primera se refiere *al objeto*: no-hay-una-realidad-con-sentido ya de por sí, con independencia de un sujeto. Esto es lo mismo que decir que el mundo está *abierto* al sujeto, que está en radical *apertura*, puesto que ya está de entrada abierto a ser hecho o completado con un sentido que por sí mismo no tiene. Ahora bien, esto nos lleva a la *intencionalidad operante* o *génesis intencional del sentido*, ya que la subjetividad crea el sentido del mundo en una experiencia (que, si es experiencia, será experiencia corpóreo-perceptiva) que es *actual* y, a la vez, *fluyente*. La intencionalidad es la experiencia en la que *constituimos* sentido. Y esta constitución conlleva todo un proceso *genético*, un proceso de actividad (de ahí lo de *intencionalidad operante* o *efectuante* o *productiva*). En este proceso activo de constitución se produce una continua *transformación* o *intencionalidad viviente* del sentido, en la que van implicadas distintas experiencias: una *experiencia de donación originaria*, necesariamente fundante o fondo originario de todas las demás; sobre ésta, unas *experiencias de donación primarias* que se dan en presencia perceptiva; y hay, además, modificaciones de éstas que las convierten en *experiencias de donación secundarias* con el carácter de pasividad. En definitiva, lo que nos está queriendo mostrar Husserl es que la constitución intencional de sentido es un *proceso corpóreo-perceptivo*, un proceso de *intuición*, de *aprendizaje*, y de *sedimentación* y *modificación* (y esto es muy importante para lo que aquí trato de argumentar). Es decir, que la correlación intencional implica todo un proceso activo y fluyente: *intencionalidad operante*.

En segundo lugar, esta correlación sujeto-objeto también supone algo en relación *al sujeto*. Entrar en ello significa situarnos en el tercer enfoque de la intencionalidad: la *intencionalidad trascendental* («trascendental» en el sentido de punto de partida apriórico o necesidad apriórica). La conciencia del sujeto es, de entrada, también *apertura*. Apertura como *creencia* (originaria) en el mundo, en los demás y en las cosas, y en uno mismo. La creencia pre-reflexiva que viene dada en el puro contacto corpóreo-perceptivo y en la actividad que éste comporta. Apertura a algo que, de algún modo, está más

allá de sí. Esto en el sentido de que el sujeto está siempre *fuera de sí*, abierto a algo otro..., siempre ya en «trascendencia», como después dirá Heidegger. Desde esta perspectiva, el sujeto *no* existe *antes* que el mundo, para después —y sólo *después*— salir de sí mismo y tomar contacto y conocimiento del mundo. No; en la «experiencia originaria» (la experiencia de vivir la correlación intencional) no hay «antes» ni «después». Ni hay «sujeto» y «objeto» como realidades distinguibles por entero. Lo que hay es una experiencia primaria de *cosimultaneidad*. Y esta experiencia es el fondo más hondo, la realidad más primigenia que nos constituye y que es, a la vez, la plataforma intencional desde la que podemos crear sentido, y conocer y darle nombre a los objetos (si bien para esta experiencia fundante no hay «nombre» adecuado porque va implicada en ella una densidad no del todo penetrable para la conciencia reflexiva).

Pues bien, una vez clarificadas estas tres perspectivas que la Fenomenología distingue en la experiencia intencional de todo sujeto, veamos ahora cuál es la lectura y la valoración y reproches de Foucault a la Fenomenología. En términos generales, la crítica foucaultiana se centra en dos puntos principales: en primer lugar, el sujeto absoluto y el saber absoluto; y, en segundo lugar, el sentido de la historia. Según esta lectura y crítica foucaultiana, la Fenomenología mantiene injustificadamente la idea de un sujeto cuya conciencia racional, en cuanto poder constituyente, portaría en sí misma las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Este sujeto, que es sustancial, es contemplado por la Fenomenología como *a priori* universal; es decir, según entiende Foucault, existiendo como tal sujeto fundador absoluto *al margen de* cualquier situación histórico-cultural e ideológica en que se halle inmerso; porque, previamente a su anclaje en una cultura determinada, este sujeto de la Fenomenología ya contiene en sí mismo un núcleo esencial inalterable y universal. Y éste es el máximo reproche foucaultiano: el del paradigma antropológico de una trascendentalidad universal de la conciencia; conciencia entendida exclusivamente como *racional* y, a la vez, como un elemento esencial previo, por debajo e independientemente de la realidad empírica. Esta realidad sabemos que cambia sin cesar pero, pese a ello, la conciencia aparece como un elemento común a todos los individuos y, por tanto, inalterable y esencia universal. De acuerdo con esta interpretación, la Fenomenología establecería la intencionalidad («psíquica») como el elemento mediador entre la conciencia y el mundo: esta correlación intencional de carácter únicamente «psíquico» entre el objeto y la conciencia es lo que hace que todo objeto sea para una conciencia de un sujeto. Para Foucault, tal forma de pensar genera por parte de la Fenomenología la creencia —falsa, ingenua, infundada, «moderna», de que lo que constituye el origen de la Ciencia es la conciencia «racional». Caída, pues, con ello, en un «antropologismo» inaceptable. Se piensa en términos de universales antropológicos y se construye una teoría general del ser humano o Antropología filosófica. En definitiva, un «humanismo»: la idea del ser humano como *universal* y la pretensión consiguiente de reflexión *universal*. Por todo ello, la Fenomenología es una interpretación a dejar atrás ya que para Foucault, y para las

Ciencias humanas y sociales que en él se inspiran, no existe una realidad trascendental por debajo de la realidad empírica e independiente de ella. En vez de un sujeto constituyente creador de sentido, anterior al campo de fuerzas que se dan en la realidad, lo que hay es *la historia* de estas fuerzas, la historia de todas las transformaciones materiales con sus prácticas discursivas, distintas entre sí y discontinuas. No hay experiencia universal; y por ello no se puede hablar en términos de universalidad. Construir una teoría sobre *el* ser humano, y hacerlo en base a su supuesta función fundadora como sujeto, es algo a lo que hay que renunciar. Para Foucault, no es la actividad constituyente de la conciencia «racional» de un sujeto la que fundamenta la creación de sentido y la propia Ciencia, sino la práctica discursiva desde la cual el individuo se concibe a sí mismo, piensa y actúa. Y, por lo tanto, para Foucault no hay hegemonía de la Filosofía sobre las Ciencias, sino al revés.

Si ésta es, muy a *grosso modo*, la lectura de Foucault de la Fenomenología, contestémosle a la recíproca: ¿cuál es la lectura que, a nuestra vez, podemos hacer nosotros, desde la Fenomenología, del pensamiento foucaultiano? Es decir, ¿qué es, en concreto, lo que resulta inadmisibile para la Fenomenología del fenómeno Foucault? ¿Acaso *los presupuestos* en que este pensador apoya su discurso? A mi modo de ver no. ¿La metodología, entonces, que utiliza él mismo y que propone? Estoy convencida de que tampoco. ¿Será, pues, la lectura, exposición y valoración que realiza de la Fenomenología? Creo que es obvio que esto último sí; sí rotundamente. Pero es que hubo unas razones pesando en Foucault para esa lectura. Puede que la clave de la mala interpretación de los planteamientos fenomenológicos por parte de Foucault, y lo que a su vez motiva su repulsa de estos planteamientos, radique en que este autor entiende la conciencia constituyente de que habla la Fenomenología como *intencionalidad psíquica*, es decir, exclusivamente como «conciencia «mental» o intelectual; conciencia racional. Y, naturalmente, al entenderla así —al malentenderla por medio de esta simplificación—, sus reproches a la Fenomenología y a la absoluta centralidad que en ella se le concede al sujeto fundador, cobran «la apariencia» de estar justificados; en el sentido de que estos reproches parecen la consecuencia justa de un concepto de conciencia hoy en día insostenible. Ahora bien, la cuestión es que estos reproches la Fenomenología —si atendemos a los tres enfoques de su noción de conciencia intencional tal como antes hemos expuesto—, no puede asumirlos como tales, ya que no se corresponden con su noción del sujeto trascendental. Confundir la conciencia intencional con sólo la «intencionalidad psíquica» y, además, tomar a ésta como un reducto «mental», es el gravísimo error que está presupuesto en la crítica foucaultiana. Para la Fenomenología, es la conciencia *corpóreo-práxico-perceptiva* la que constituye intencionalmente el sentido del mundo, y no la parte «mental», racional o psíquica del sujeto; ésta es siempre posterior y derivada de aquella¹.

¹ Quizás aquí nos podría valer como contrarréplica a las críticas foucaultianas y postmodernas buena parte del conocido escrito de Fink de 1933, en el que se lamenta —como tantas veces

Pero esto nos lleva ahora a la cuestión de cómo ha llegado Foucault a esta lectura equivocada de la conciencia trascendental de la Fenomenología? Y la idea que aquí quiero sugerir es que no es nada baladí esta pregunta, ya que *es esta incorrecta lectura la que ha originado que en el nuevo enfoque de las Ciencias humanas y sociales postmodernas haya un fuerte intento de arreglar las cuentas con la Fenomenología*². Puede que no sea ésta su única finalidad, pero sí parece que en la redacción de esta obra, Foucault quiere «ajustarles las cuentas» de una vez por todas a esta Filosofía; deseo que él mismo había manifestado en alguna ocasión.

Antes he mencionado tres principales fuentes de información actuando como mediadoras en la noción foucaultiana de la Fenomenología y en su consiguiente crítica:

A) En primer lugar, el rechazo de la Filosofía de la conciencia por parte de Cavaillès, quien incluye en esta Filosofía tanto la Filosofía trascendental kantiana como la Fenomenología de Husserl. Esto, a pesar de que Cavaillès no sólo maneja las primeras obras de Husserl —aquellas que por su propia terminología— se podrían prestar a ciertos equívocos, sino que para sus críticas a la Fenomenología husserliana, se vale de escritos avanzados, tales como *Formale und transzendente Logik* y *Die Krisis*. Hay datos que prueban que Cavaillès contaba con todos aquellos elementos suficientes como para haber llevado a cabo una captación más acorde con la intención husserliana³; sin embargo, hizo caso omiso de ellos y le transmitió a Foucault una cierta idea de ella que, a mi juicio, sirvió para confirmar la idea de Husserl que a Foucault le llega directamente a través de Heidegger, su otra fuente de información.

B) Es el propio Foucault el que confiesa que todo su devenir filosófico quedó determinado por su lectura de Heidegger, a quien leyó muy pronto. Son bien conocidos los reproches de Heidegger a Husserl. En su empeño por marcar las distancias, Heidegger objeta a Husserl el permanecer anquilosado en una noción de conciencia tal que queda reducida a mera intencionalidad

lo había hecho el propio Husserl— de que precisamente por ser una Filosofía enteramente *nueva*, la Fenomenología no ha sido entendida ya no sólo por la crítica contemporánea, sino incluso por algunos participantes del movimiento fenomenológico.

² El escrito de Gérard Lebrun «Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris 8, 10, 11 Janvier 1988*, Paris, Du Seuil, 1989, constituye todo un testimonio de este intento.

³ Tran-Duc-Thao realizó sus primeras investigaciones bajo la tutela de Cavaillès. En *Phénoménologie et Materialisme dialectique*, 1951, se hace una amplia referencia al artículo de Fink de 1933 «Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik»; por lo cual, se ve que Cavaillès conocía —por lo menos, por esta mediación de Tran-Duc-Thao— las refutaciones finkeanas a las críticas neokantianas a la Fenomenología de Husserl; críticas basadas todas ellas, según Fink, en malas interpretaciones. Si Cavaillès hubiera revisado sus críticas a la Fenomenología a la luz de las aclaraciones de Fink, sin duda alguna tendría que haber visto la insostenibilidad de sus propios prejuicios para con esta filosofía —prejuicios, por otra parte, mucho más disculpables en un Neokantismo ya que éste, para realizar sus críticas, únicamente se apoya en las dos primeras obras de Husserl y no en cambio, como hace Cavaillès, también en sus escritos avanzados.

psíquica o mental; y lo acusa de que, así, está desatendiendo el carácter pre-teorético de la vida, el *prius* (esta acusación se contradice, pues, con lo hemos expuesto anteriormente acerca de la intencionalidad de la conciencia husserliana). Heidegger le presenta a Foucault la imagen de un Husserl que pregunta por la conciencia constituyente únicamente como un «yo» de «actos» de conciencia y, en cambio, la de que él, Heidegger, llevando la Fenomenología de Husserl más allá de sí misma (camino de su superación), dirige la pregunta a la experiencia o «facticidad» como esa experiencia originaria anterior a la distinción «conciencia»-«mundo», antes de proceder a indagar qué es cada uno de estos dos polos por separado. La presentación heideggeriana de Husserl es la de un filósofo cuya reflexión no ha conseguido desprenderse del postulado moderno, «humanista», de la subjetividad; es decir, de la idea de ser sujeto: verse con plena capacidad hacia dentro de sí (puede conocer racionalmente su esencia, llegar a ser consciente de lo que es), y verse con total capacidad hacia afuera (se es sujeto frente a lo que no lo es; frente al objeto). Luego, si se concibe al individuo humano como siendo sujeto en este doble sentido, se desprende de ello que, como tal sujeto, éste se considere dueño —cognoscente— de sí mismo y, también, de la naturaleza y de la historia. De ahí que el sujeto pueda proponerse un proyecto a nivel histórico y creerse que es soberano (sujeto absoluto) para regir racionalmente su destino. Pensar que el ser humano es *sujeto* —cognoscente— frente al resto de los entes, que sólo son *objeto*, puede tener unas consecuencias nefastas, que Heidegger denuncia como propias de la Modernidad (y, por tanto, de toda aquella Filosofía que hoy continúe aferrada a ella): al sentirse amo de todo lo que no es él, el sujeto puede manipularlo; y esto ha culminado en la Ciencia y la Técnica occidentales.

A mi juicio, son, pues, dos los mensajes decisivos que Foucault capta de la mano de Heidegger: Primero, la Fenomenología husserliana sigue aferrada a una idea metafísica del sujeto, como centro absoluto de la realidad, como sujeto cognoscitivamente infinito, que es equivocada y, sobre todo, peligrosa, ya que es esta idea la que ha originado la caída en el olvido del Ser y, como consecuencia, la actual orientación de la Técnica. Segundo, el individuo humano —contrariamente a lo que podemos desprender de los presupuestos de Husserl— no es el amo de todo lo que es; no es el «sujeto» de la realidad. Y Kant tuvo, pues, su mayor acierto en su intuición de la «finitud» para acercarse a lo que es la realidad humana. Frente al Husserl que Heidegger nos quiere mostrar, éste insiste en que jamás se da un sujeto sin mundo. Mensaje que, por lo que después se ha visto, tuvo muy buena acogida en Foucault.

C) Merleau-Ponty impartió en la École Normal y en la Sorbona unos Cursos que sin duda dejaron una fuerte marca en un jovencísimo Foucault que asiste a ellos con sumo interés. Para nuestro tema, es especialmente importante el Curso dispensado sobre las Ciencias humanas y la Fenomenología porque, en un ambiente de expectación y recelo para con la Fenomenología, Merleau-Ponty, *sin que fuera ésta su intención*, le estaba poniendo

en bandeja a Foucault más datos que corroboraban aquello que ya presentían él y muchos de su generación; a saber, la incorrección del método y de los planteamientos husserlianos. Hay dos aspectos desarrollados por Merleau-Ponty en este Curso que no podían encajar mejor en la disposición de Foucault. En primer lugar Merleau-Ponty hace una exposición de cómo Husserl fue madurando y modificando su postura en relación a las Ciencias humanas. Para el propósito fundamental de esta exposición de Merleau-Ponty de valerse de la postura husserliana para con las Ciencias humanas para profundizar en toda esta temática, va a ir sopesando y cuestionando críticamente esa postura de Husserl. Pues bien, estas críticas de Merleau-Ponty, realizadas desde el seno mismo de la Fenomenología, puede que le proporcionaran a Foucault más datos para reafirmarse en la necesidad de superar la Filosofía husserliana; una Filosofía que en principio se mostraba para él incapaz de reconocer ciertas aportaciones de las Ciencias humanas del momento. Por eso, es verdad que la exposición merleau-pontyana no se dirigía a desvalorizar a Husserl ante su auditorio de la Sorbona, pero ocurrió que, según sospecho, Foucault fijó su imagen de la relación de Husserl con las Ciencias en esto: en su incapacidad para reconocer algunos logros de las Ciencias humanas. Lo cual sitúa a Husserl ante sus ojos como todavía muy apegado a un concepto de la Filosofía que hay que superar. De hecho, después de esto, Foucault continuó indagando por su cuenta más elementos contenidos en el discurso husserliano que para él son prueba de la incompreensión mostrada por Husserl ya no sólo para con las Ciencias, sino incluso para con la propia naturaleza del discurso «moderno» globalmente tomado, y para con el descubrimiento de Kant de nuestra finitud —descubrimiento, éste, extraordinariamente importante para Foucault. Por todo lo cual, resulta paradójico que quizás uno más de los alicientes para situarse frente a la Fenomenología husserliana lo reciba Foucault del propio Merleau-Ponty.

En segundo lugar, Merleau-Ponty expone en este Curso cómo concebía Husserl la relación entre las Ciencias humanas y la Fenomenología: como una relación de fundación. Y explicará el porqué. La autonomía de Ciencias como la Psicología «se manifiesta en que ella es la encargada de la investigación sobre los hechos y sobre las relaciones de hecho; pero la significación última de estos hechos y de estas relaciones —dice— sólo es provista por una eidética Fenomenológica»⁴. Merleau-Ponty va exponiendo la necesidad de la Reducción trascendental y de la consiguiente distinción entre el yo empírico y el yo trascendental, como clarificación última de las Ciencias. Pero Foucault, en vez de captar la intención de Husserl, quizás vio en esta exposición merleau-pontyana lo que a él le parecía ser un empecinamiento de Husserl: el de considerar que es la Filosofía la que debe organizar el conjunto de los saberes, y que estos cobran una valoración y un sentido conforme a su relación con los principios poseídos por la Filosofía. De nuevo,

⁴ «Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie», en *Bulletin de Psychologie*, tomos IV-V (1964), 145; *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1969, p. 42.

pues, para Foucault, estamos ante una noción filosófica de la Filosofía propia de la época anterior, y que, paradójicamente, él obtiene de su particular entendimiento de las exposiciones de Merleau-Ponty sobre la Fenomenología en su relación con las Ciencias humanas.

Con todo lo cual tenemos que estas tres fuentes de información desde Cavaillés, Heidegger y Merleau-Ponty, *las tres se refuerzan entre sí ante Foucault y le confirman la invalidez de la Fenomenología*. Mediatizaron su lectura y valoración negativa de la Fenomenología, y le afianzaron en la idea de realizar una investigación de la realidad humana y social más allá de este tipo de filosofías: una investigación *post-moderna*.

Retomemos ahora la pregunta inicial: ¿son antagónicas las Ciencias post-modernas y la Fenomenología? Y ¿por qué he dicho al principio que centraría la contestación a esta pregunta desde Merleau-Ponty si apenas me he referido a él? No tendríamos tiempo para analizar todas las razones objetivas que justifican el poner en relación Fenomenología y Postmodernidad en base a Merleau-Ponty. Ni siquiera puedo enumerarlas. Por eso, sólo voy a mencionar aquella que tiene para mí un valor subjetivo especial. Dado el interés que siempre manifestó Merleau-Ponty por los planteamientos y descubrimientos de las Ciencias humanas de nuevo enfoque, sería de suponer lo siguiente: si no se hubiera muerto de modo tan prematuro, sin duda alguna que se habría manifestado sobre la orientación que Foucault solicita para las Ciencias humanas y sociales y sobre la propia práctica foucaultiana. Como sabemos, Merleau-Ponty muere de forma repentina en 1961; acababa de cumplir 53 años. Cinco años más tarde, en 1966, aparece *Les mots et les choses*. Es seguro que, de haber vivido, Merleau-Ponty acogería este escrito foucaultiano por lo menos con tanto interés y dedicación como antes había hecho con autores que estaban en esta misma tendencia estructuralista. Como esto no ha podido ser, para esta Comunicación me he planteado suponer, imaginar, esbozar, aquello para lo que Merleau-Ponty la vida no le permitió tener tiempo: enjuiciar, como filósofo y fenomenólogo, los postulados «postmodernos» de Foucault. Enjuiciarlos pero, eso sí, con ese estilo tan suyo, modélico, tan poco frecuente entre nosotros: buscando hallar *puntos de conexión* más que de distancia, para poder todos, filósofos y científicos, avanzar juntos. Y, en este intento, yo he creído ver que, *pese a lo que opina y dice Foucault acerca de la Fenomenología, desestimándola como una vieja concepción a superar, es mucho lo que les une entre sí, y lo que en la actualidad compartimos los de una y otra tendencia*.

Para probar esto volvamos a una cuestión que antes tan sólo quedó apuntada, cuando afirmé que la Fenomenología tiene que estar en desacuerdo con la lectura que de ella hace Foucault (cuando malentendiendo el sujeto absoluto de la Fenomenología reduciéndolo a su esfera «mental»), pero que no tiene porqué estarlo totalmente ni con los presupuestos foucaultianos ni con la metodología que emplea, por mucho que haya aspectos en los que no coincidan.

Foucault propone que el sujeto es una realidad construida, y que, al igual que no hay objetos «naturales», no hay tampoco una esencia «natural»; o sea,

ya dada. Este postulado parece estar en radical contradicción con el postulado fenomenológico del sujeto como fuente constituyente. Sin embargo, lo que nos quiere indicar Foucault ¿realmente es inaceptable para la Fenomenología? A mi entender, no. Y ni siquiera contradice los planteamientos fenomenológicos; sí contradice la lectura que hace de ellos, pero no nuestros propios planteamientos. ¿Por qué esto? Pues porque *Foucault y la Fenomenología se mueven en planos de la realidad diferentes*. Foucault se mueve exclusivamente en el plano de la realidad empírica o fenoménica; jamás en el plano trascendental. Y, en este plano empírico, en lo que afirma, nadie le puede negar la razón: las practicas discursivas en las que está inserto cada individuo controlan de tal modo su cuerpo y su mente que logran conformar su subjetividad; es decir, como origen de la mentalidad y comportamiento del individuo humano, hay elementos empíricos y exteriores a él que son los que construyen su subjetividad de un modo pre-reflexivo. «El hombre —dice— sólo se descubre ligado a una exterioridad ya hecha»⁵. Y esto es lo originario en él: su finitud, que lo liga al espesor de las cosas; a algo *impen-sado*. Por eso hay «Ciencia humana», señala, «siempre que se analizan, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que desvelan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos»⁶.

De ahí que, desde mi punto de vista, la necesidad por parte de las Ciencias humanas actuales de eliminar al ser humano (al «hombre», como se suele decir) va en este sentido de dejar de verlo como «sujeto» que ya nace como tal, como sustancial, como ya hecho de algún modo. Foucault reclama dejar de mirar ingenuamente para un supuesto sujeto constituyente por nacimiento, y ponerse a atender a los elementos empíricos externos a él que lo constituyen. Que lo constituyen, aunque siempre en el nivel foucaultiano, que es el de su mentalidad y comportamiento. Pero pensemos: ¿acaso la intencionalidad *operante* husserliana, como antes hemos indicado, no conlleva igualmente todo un proceso de intuición, y de *aprendizaje*, y de *sedimentación* y de *modificación*? ¿No es la intersubjetividad elemento constitutivo de la subjetividad y de una importancia tal que ello hace exclamar a Husserl que la reducción llevada hasta el final termina por convertirse en una re(con)ducción a la intersubjetividad? ¿Qué podría ser la subjetividad de una persona concreta sin su estar entrevarada con otras subjetividades (*Ineinander*), es decir, sin ser ya de entrada intersubjetividad socio-cultural e histórica?

La Fenomenología concibe como nuestra especificidad humana el ser dador de sentido y, por tanto, el ser sujeto primariamente constituyente. Sin embargo, Foucault quiere contradecir este presupuesto cuando considera que el sentido es *el final de todo un proceso* y no algo ya hecho, ya dado con el

⁵ *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 341; *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978 (9), p. 321.

⁶ *Ibidem*, p. 376, p. 354.

sujeto. A mi modo de ver, tampoco aquí hay tal contradicción porque lo que con ello se nos está pretendiendo indicar es que la característica común a todos los seres humanos, su «humanidad» —diríamos nosotros— es el *recubrir de sentido la naturaleza*, el ser capaces de originar sentido, el imponerlo a la pura naturaleza y el crear «objetos»; objetos tales, como, por ejemplo, los «individuos humanos», con su mentalidad y comportamiento determinados. Los individuos no vienen al mundo con una forma de «pensar» y de «vivir» ya hecha o diseñada de antemano. Seguimos en el mismo nivel *empírico*. Incluso Foucault no intenta nunca indagar *qué es lo que hace posible esta creación*; posiblemente ni se lo plantea en su epistemología del saber.

Por otra parte, en el nivel de lo empírico en nuestras vidas, sí podemos hallar *discontinuidad* en la historia, ya que es evidente que ésta conlleva una incesante transformación de las formas de racionalidad. Y, siendo esto a lo único que se refiere Foucault, no era aquí su teoría; y la Fenomenología no tiene nada que objetarle. Cada época tiene sus discursos y prácticas sociales a través de los que se despliegan —de un modo imperceptible— los mecanismos de poder que la constituyen de una determinada manera y que dan lugar a individuos también muy distintos, culturalmente hablando. En cuanto a esto creo, pues, que la tan aparentemente indigerible invitación foucaultiana a reconocer, en este plano empírico, la muerte del hombre *como muerte de la creencia en un sujeto universal*, portador en sí mismo de elementos apriorísticos, se puede aceptar por parte de la Fenomenología; sí en este sentido, que está referido tan sólo al nivel *empírico*, y que es el único en el que vemos moverse la epistemología foucaultiana.

Y, en fin, lo que yo he querido plantear aquí —ya que es éste un tema que me preocupa muy especialmente— es que *no hay el menor atisbo de que Foucault (y las Ciencias en él inspiradas) y la Fenomenología compartan el mismo nivel y objeto de investigación sobre el que se pueda establecer un supuesto antagonismo, si bien la homonimia que existe en ellos fácilmente nos puede inducir a ello*. Por ejemplo, la tarea que Foucault anuncia para las Ciencias es la de una *arqueología o génesis del sentido*. Y, como sabemos, Husserl, por su parte, también busca el origen, el origen del mundo, el del sentido del mundo, de nuestro mundo, del mundo cultural en el que habitamos. Sin embargo, estamos aquí ante lo que sólo es *homonimia*, ya que mientras que Foucault y las Ciencias humanas y sociales actuales se refieren al plano empírico, al plano de las ideas y comportamientos tanto individuales como colectivos, la Fenomenología, partiendo de este plano —el del mundo de la actitud natural—, lo que intenta es hallar *lo que lo origina y posibilita*; es decir, busca saber cómo es posible que el individuo pueda recubrir de sentido la naturaleza, y crear formas de concebir la realidad, y de comportarse, e idear mecanismos de poder o dominio. Por lo tanto, mientras que las Ciencias humanas «postmodernas» se mueven en el plano empírico de los sentidos ya constituidos tanto individual como socio-culturalmente, la Fenomenología se dirige a aquello esencialmente humano y universal que

posibilita que podamos crear ese sentido y esas prácticas, institucionalizarlos culturalmente y asumirlos cada uno reproduciéndolos después en nuestra forma de pensar y de actuar en la vida diaria. Por lo tanto, nivel *trascendental*.

En definitiva, en mi opinión, si Merleau-Ponty hubiera podido asistir al fenómeno Foucault, posiblemente, en su afán de buscar aquello más aprovechable de cada filósofo, viera tanto a la Fenomenología como a la epistemología foucaultiana coincidentes en cuanto a que ambas interpretaciones intentan llevarnos al reconocimiento de que *hay más realidad de la que se ve*. Y, en este sentido, ambas se hallan en línea con los filósofos de la sospecha. Por un lado está lo «visible», lo más epidérmico y superficial, y, por otro lado, aquello «invisible» que tiene más fuerza y poderío, y que es, en definitiva, lo originario del sentido: algo que es experiencia pre-reflexiva constituyente (bien desde el plano empírico —por parte de Foucault— o bien desde el plano trascendental —por parte de la Fenomenología—). Foucault concibe las Ciencias humanas bajo el proyecto de remitir la conciencia del individuo a sus condiciones reales que la han hecho nacer, y que actúan bajo la forma de algo impensado —o inconsciente, como él dice. Husserl intenta darle voz a la experiencia de correlación intencional en su triple vertiente. *Fenomenología y Ciencias Humanas postmodernas* buscan, pues, algo ya olvidado o no sabido o no querido reconocer; pero siempre, en ambos casos, algo que es vivido. Y, en esto, en este intento, son las dos igualmente equivalentes en importancia y las dos necesarias para comprender la realidad humana y social. Ambas parten de esta intención común, y la diversificación de tareas es algo que viene *después*: búsqueda de intereses escondidos tras esas formas de control social de la mente y el cuerpo que nos son inculcadas imperceptiblemente en nuestra convivencia social (en tal búsqueda consisten las Ciencias humanas de corte foucaultiano); o búsqueda de aquello que, sin ser tampoco perceptible, posibilita la creación del sentido e, incluso, la aparición de esos valores, intereses y prácticas que, una vez inventados, controlan socialmente nuestras mentalidades y praxis corporal (en tal búsqueda se halla empeñada la Fenomenología). Podemos, pues, decir, que ambas orientaciones practican esa *epoché* o desasimiento de las creencias ideológicas del mundo de la vida. Las dos son, entonces, «muy de nuestro tiempo» ya que tanto la una como la otra tratan de recuperar esa parte del ser humano que nada tiene que ver con la reflexión, y de intentarlo desde un acto de pensar *eidético* (bien natural-eidético, bien trascendental-eidético). En este intento están embarcadas las Ciencias humanas y sociales postmodernas y éste es también el propósito de la reflexión del fenomenólogo, si bien sus miras de fundamentar de raíz la constitución de todo sentido posible le llevan a éste a bucear por medio de la reducción trascendental hasta un plano más hondo; hasta aquél que por ser posibilitador universal de sentido es por ello mismo también el más primigenio, el plano *trascendental*.

LA NOCIÓN DE *INEINANDER* Y LA CORPORALIDAD COMO SER DE DOS ROSTROS

Graciela Ralón de Walton
Universidad del Salvador (Buenos Aires)

El estudio de la corporalidad como «ser de dos hojas» o de «dos rostros» envuelve «una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible»¹. La negatividad, lo invisible, o el otro lado del cuerpo excluye la posibilidad de convertirlo en un hecho empírico y le otorga una «significación ontológica». Para comprender esta ontología es importante tener en cuenta que el «ser bruto o salvaje», que para Merleau-Ponty constituye el objeto de la filosofía, es un ser «a distancia», «en horizonte» que no puede ser considerado mediante las representaciones del pensamiento objetivo porque se da en una experiencia «no trabajada» como un «ser vertical»². El acceso a él excluye tanto el pensamiento causal, que es siempre visión exterior del mundo como el movimiento de recuperación reflexiva. De ahí que la idea de un ser englobante-englobado reemplace al pensamiento causal, y que la idea de un hueco o pliegue del ser que tiene por principio un *afuera* se sustituya a la reflexión.

Desde esta perspectiva resulta claro que al hablar de la carne de lo visible lo visible no es una masa opaca que nosotros podríamos recubrir con nuestras proyecciones, sino que «el ser carnal como ser de profundidades, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia y presencia de cierta ausencia, es un prototipo del Ser»³.

La intención del siguiente trabajo se dirige, en primer lugar, a poner de relieve que la noción de figura y fondo que alcanza su expresión en la interpretación del cuerpo y las cosas como «sistema de equivalencias» permite comprender la separación del adentro y del afuera «girando uno alre-

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 178.

² La verticalidad no se refiere a una dimensión junto a otra, sino a una *dimensionalidad universal*. «En el fondo yo llevo la distinción arriba-abajo al torbellino donde ella alcanza la distinción lado-otro lado donde las dos distinciones se integran en una *dimensionalidad universal* que es el Ser», (VI, p. 319). La verticalidad quiebra la ordenación perspectivista del mundo que se centra en la conciencia como ahora-aquí absoluto. A este mundo compensado por la perspectiva Merleau-Ponty contrapone un «mundo barroco», en el que las cosas disputan la mirada, (Signes, p. 228) Cfr. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, p. 420.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 179.

dedor del otro»⁴, «secreto natal» del «sensible ejemplar» que es nuestro cuerpo. En un segundo momento el análisis toma en consideración los aportes efectuados por B. Waldenfels en relación a la interpretación del entrelazamiento como la «paradoja de un asimétrico *Ineinander*» por contraste con la figura del simétrico *Einander* en la que cada miembro aparece al mismo tiempo como otro.

1. El quiasmo cuerpo-cosas como sistema de equivalencias

En los cursos sobre la Naturaleza Merleau-Ponty reconoce expresamente que los análisis sobre el Umwelt, el esquema corporal y la percepción han contribuido a expresar la idea de la corporalidad como ser de dos rostros: «El esquema del cuerpo propio...es un léxico de la corporalidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe al uno realizarse en el otro»⁵.

En las notas a los cursos dictados sobre la naturaleza en el Collège de France 1959-1960 la noción de esquema corporal adquiere un alcance ontológico que se advierte, por ejemplo, en la siguiente afirmación: «... el cuerpo como tocante-tocado, vidente-visto, lugar de una suerte de reflexión y por ello capaz de relacionarse con otra cosa que su propia masa, de cerrar su circuito sobre lo visible; del sensible exterior»⁶.

Y más adelante explicita este punto de vista en los siguientes términos:

«(...) totalización de las partes espaciales del cuerpo, y de las relaciones del todo con el espacio exterior. (...) Sistema de equivalencias y de diferencias que asegura cuasi-operaciones y un resultado postural.

(...) totalización intersensorial: vista, (...), tacto, forman un sistema unificado (...) que permite una lectura del mundo haciendo de él mismo las sustracciones convenientes»⁷.

El cuerpo es una cosa sensible cuyos movimientos constituyen una masa articulada en lo simultáneo y lo sucesivo. Se trata de un sistema diacrítico, que es «la clave de bóveda del mundo o inversamente tiene su clave de bóveda en el mundo y abre al mundo»⁸.

La noción de esquema corporal como sistema de equivalencias y la reflexividad del cuerpo propio hacen posible comprender el quiasmo cuerpo-cosas que implica el desdoblamiento del cuerpo en adentro y afuera y corre paralelo al desdoblamiento de las cosas en su adentro y su afuera: «... porque hay

⁴ *Ibid.*, p. 317. Cfr. Françoise Dastur, «Merleau-Ponty y el pensamiento del adentro», en Marc Richer y Etienne Tassin (eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble, pp. 42-56.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, p. 178.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 270.

⁷ *Ibid.*, pp. 284-285.

⁸ *Ibid.*, p. 285.

estos dos desdoblamientos es posible la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo, y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo»⁹.

El cuerpo es un sensible ejemplar que ofrece a quien lo habita la posibilidad de sentir todo lo que se le asemeja en el mundo exterior. Tomado en el tejido de las cosas lo atrae todo hacia sí y por el mismo movimiento comunica a las cosas sobre las que se cierra «esta identidad sin superposición, esta diferencia sin contradicción, esta separación del adentro y del afuera que constituyen su secreto natal»¹⁰. Por su propia ontogénesis el cuerpo nos une a las cosas manteniendo entrelazadas una en la otra las dos hojas de la que está hecho: «la masa sensible que él es y la masa de lo sensible donde él nace por segregación y a la que como vidente permanece abierto»¹¹. Esta doble referencia no es un hecho casual sino que cada referencia llama a la otra. El mundo visto no está *en* mi cuerpo ni tampoco *en* el mundo visible. Entre el cuerpo como cosa sensible y el cuerpo como sintiente hay «inserción recíproca y entrelazamiento de uno en otro» o mejor dicho, «hay dos círculos, o dos torbellinos, o dos esferas, concéntricas cuando yo vivo ingenuamente, y desde que yo me interrogo, un poco descentradas una por relación a la otra»¹².

En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty describe tres fenómenos simultáneos a los que denomina «carne del mundo», «carne del cuerpo» y «negatividad o sí-mismo», y, a continuación aclara que la carne del mundo no se explica por la carne del cuerpo ni ésta por la negatividad o el sí-mismo. La carne del mundo se caracteriza por no ser sintiente y reducirse a lo sensible. Es la «horizonticidad del mundo» o «pregnancia de posibles». Es un ser que es eminentemente *percipi* pero por él se puede comprender el *percipere*. O sea, la carne del cuerpo se puede comprender por la carne del mundo. No es el ser-en-sí, es decir, el ser idéntico a sí y auto-suficiente sino el ser que contiene en sí su negación en tanto ser que lo percibe.

Por su parte la carne del cuerpo es el cuerpo como lo sensible en el doble sentido de lo que se siente y del que siente: «lo que se siente = la cosa sensible, el mundo sensible = el correlato de mi cuerpo activo... El que siente = no puedo poner ningún sensible sin ponerlo como arrancado de mi carne ... y mi carne misma es uno de los sensibles en el que se hace una inscripción de todos los demás, sensible clave, sensible dimensional»¹³.

Finalmente, para comprender correctamente el sí-mismo es necesario tener presente que tocarse o verse no significa captarse como objeto. La reflexividad del cuerpo, el hecho que el cuerpo se toca tocando o se ve viendo

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 317.

¹⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹¹ *Ibid.*, p. 179.

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ *Ibid.*, p. 313.

no consiste en descubrir detrás del tocarse o el verse una actividad de vinculación. La percepción de sí o percepción de la percepción no convierte lo que ella capta en objeto y no coincide con una fuente constituyente de la percepción. No logro de una manera completa tocarme-tocando o verme-viendo; la experiencia que el yo tiene de sí percibiendo no va más allá de una suerte de inminencia, ella se acaba en lo invisible, simplemente este invisible es su invisible. «La percepción de sí es aún una percepción, esto es, ella me da un *Nicht Urpräsentierbar* (un no-visible, yo), pero ella me lo da a través de un *Urpräsentierbar* (mi apariencia táctil o visual) en transparencia (esto es como latencia)»¹⁴. De esta manera lo *no-visible* para el yo no se apoya en una conciencia o espiritualidad positiva sino en el hecho que el yo es aquel que:

- 1) tiene un mundo visible, esto es, un cuerpo dimensional y participable.
- 2) un cuerpo visible para sí mismo.
- 3) y una presencia a sí que es ausencia de sí.

La negatividad es el reverso del ser sensible. Lo invisible no es lo contradictorio de lo visible sino que se inscribe «en la línea» de lo visible como un foco virtual. Por eso lo invisible «está allí sin ser objeto». Hablar de lo invisible no es agregar a algo visible perfectamente definido un no visible que no sería más que ausencia objetiva, es decir, presencia objetiva en otro lugar que existe en sí. Lo invisible es una forma de ausencia que en cuanto tal pertenece al mundo. Lo negativo ya no es «un positivo, que está en otra parte» sino que «es un verdadero negativo,...una forma originaria del *en otra parte*, un sí mismo que es un otro, un hueco»¹⁵.

En virtud de que lo visible implica lo no-visible, el espíritu como «el otro lado del cuerpo» no puede ser descrito en términos objetivos como si fuera un en sí. El otro lado del cuerpo desborda en él, se apoya sobre él, está oculto en él —y al mismo tiempo tiene necesidad de él—: «hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasma entre ellos»¹⁶.

Debe quedar claro que el hecho de que el tocar y el tocarse no coincidan en el cuerpo no quiere decir que coincidan «en el espíritu», o en el nivel de la «conciencia», y esto no es posible porque la reversibilidad del que toca y lo tocado es siempre inminente y jamás realizada de hecho. Si bien mi mano derecha está siempre a punto de tocar mi mano izquierda cuando ésta toca las cosas, no es posible una superposición o coincidencia puesto que ella fracasa en el momento de producirse. El tocar las cosas con mi mano derecha y el tocar con mi mano izquierda la misma mano derecha no llegan a recubrirse o a superponerse exactamente. Este fracaso es la aprehensión misma del cuerpo en su duplicidad: como cosa y como vehículo de las cosas. Son los dos lados de una experiencia, conjugados e imposibles: «... su unidad es irrecusable, simplemente ella es como la bisagra invisible sobre

¹⁴ *Ibid.*, p. 303.

¹⁵ *Ibid.*, p. 308.

¹⁶ *Ibid.*, p. 313.

la que se articulan 2 experiencias —un sí mismo desgarrado—¹⁷. El hiato no es un vacío ontológico: «... él está franqueado por el ser total de mi cuerpo, y por el del mundo, es el cero de presión entre dos sólidos que hace que ellos se adhieran uno al otro»¹⁸.

A partir de estas reflexiones comienza a advertirse que es imposible concebir una coincidencia total ya sea del cuerpo consigo mismo como con las cosas. No hay unidades ya configuradas en base a una naturaleza independiente con la que pudiéramos coincidir, ni hay dos naturalezas subordinadas una a la otra. La coincidencia no es posible «sin puntos de vista, sin perspectiva». Al sostener que la experiencia de una coincidencia es solo parcial, se quiere poner de manifiesto que lo vivido tiene profundidades y dimensión. La experiencia de la cosa que preexiste a mi visión no puede ser concebida como fusión o coincidencia porque «mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden ser también vistos y tocados puesto que, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, que nuestra carne tapiza y aun envuelve todas las cosas visibles y tangibles de la que ella es sin embargo rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro, y entre el *percipere* y el *percipi* ... hay simultaneidad»¹⁹. A su vez la idea de «proximidad por distancia» no permite pensar en una coincidencia total, ya que si bien es el mundo lo que percibo, esta proximidad absoluta se convierte en una irremediable distancia cuando pretendo analizarlo. «El cuerpo como director escénico de mi percepción, hace estallar la ilusión de una coincidencia de mi percepción con las cosas mismas»²⁰. La corporalidad pone de manifiesto una cercanía y una lejanía que no solo impide su captación directa sino que le otorga cierta forma de inabarcabilidad, que después de lo dicho, resulta claro que debe ser atribuida al cuerpo como «una no coincidencia en la coincidencia»²¹.

Ahora bien, a través de la noción de esquema corporal es posible concebir no solo la unidad del cuerpo, sino también la unidad de los sentidos y la unidad del objeto, así pues, «la unidad de la cosa a través de la experiencia perceptiva no es mas que otro aspecto de la identidad del cuerpo propio en el curso de los movimientos de exploración». Esto significa que del mismo modo que el esquema corpóreo, la cosa es «un sistema de equivalencias» que se funda en la presencia carnal de mi cuerpo. En otros términos, «hay una lógica del mundo» que el cuerpo abraza y que hace que sean posibles las cosas intersensoriales: «El despliegue de los datos sensibles bajo nuestra mirada o bajo nuestras manos es como un lenguaje que se enseña a sí mismo, donde la significación sería segregada por la estructura misma de los signos,

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 285.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 195.

¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 24.

²¹ *Ibid.*, pp. 162-171. Cfr. Bernhard Waldenfels, *Antwort Register*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 464-466.

y es por eso que se puede decir literalmente que nuestros sentidos interrogan a las cosas y que ellas le responden»²². Las cosas también realizan el milagro de la expresión: «un interior que se revela desde afuera, una significación que desciende en el mundo y que se pone ahí a existir y que uno no puede comprender plenamente mas que buscando la mirada en su lugar». El sentido de una cosa percibida no está aislado de la constelación en la que aparece, sino que por el contrario se pronuncia como «cierta desviación respecto del nivel del espacio, del tiempo, de la movilidad y en general de la significación en que estamos establecidos»²³. La presencia de las cosas tiene en cierto modo un carácter negativo porque se produce gracias a una diferenciación en el mundo percibido por la que los datos son sometidos a una deformación coherente. Es necesario señalar una vez más que la idea de que las cosas solo existen por su diferencia es fundamental en los últimos escritos de Merleau-Ponty. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* expresa: «Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) diferencia, i. e. como trascendencia, i. e. como siempre 'detrás', más allá, lejana...»²⁴.

En síntesis, el esquema corporal es la expresión más acabada del simbolismo natural del cuerpo²⁵. El cuerpo humano es simbolismo no en el sentido de *Auffassung als*, es decir como un término representativo del otro, sino en el sentido de un término expresivo del otro. Y esto significa, como acabamos de ver, «inserción de todas las conductas en sistemas de equivalencias inter-orgánicas e interindividuales» donde el surgimiento del sentido está dado por la cohesión del cuerpo. Tanto las cualidades sensibles, como las figuras espaciales o las cosas no son simples datos que se ofrecen a una conciencia, sino «conjuntos abiertos e inagotables» que se presentan como dimensiones de nuestro ser sensible. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty se pregunta «¿Qué es una *Gestalt*?», y responde que no se trata de elementos psíquicos ni de individuos espacio-temporales reunidos ni de un sentir de coincidencia, sino de un «principio de distribución, el pivot de un sistema de equivalencias, es el *Etwas* cuya manifestación serán los fenómenos parcelarios»²⁶. Considera que el cuerpo no solo es una *Gestalt* sino que está presente en toda *Gestalt*, y señala que la instancia central de la formación de sentido yace en un acontecer diferenciador fundamental. Lo

²² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, pp. 368-369.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours Collège de France 1952-1960*, p. 12.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 249.

²⁵ El sistema simbólico (cuerpo-cosas) no es algo que el cuerpo constituye a medida que él existe, sino que, por el contrario, el cuerpo es un existente que evoluciona en el marco de una simbólica carnal que es predada. «En tanto que fondo no constituido de la vida natural, ese sistema simbólico del cuerpo —afirma Rudolf Bernet— merece el nombre de naturaleza». Cfr. «Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty», en Marc Richir y Etienne Tassin (eds.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble, pp. 57-77.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 258.

originario no pertenece más a un tipo único ni está ya por detrás de nosotros, y lo vivido no es sin profundidad ni carece de dimensión: «... lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta diferenciación»²⁷.

2. El entrelazamiento como asimétrico *Ineinander*

El carácter inminente de la reversibilidad que Merleau-Ponty describe como circularidad, entrecruzamiento, quiasmo y acto de dos caras, y, que abarca al yo y al mundo, al cuerpo fenoménico y al cuerpo objetivo, al vidente y a lo visible al ego-alter ego, impide que ella sea equiparada con los procesos reversibles de la física clásica en los que un único movimiento regresa hacia atrás y reproduce el estado de partida, o con las operaciones mentales que pueden realizarse en ambas direcciones sin que se altere el producto. La reversibilidad no es traducible en equivalencias lógicas tales como: si A está entrelazado en B o B en A, o si A retrocede de B a sí o B de A. Tales relaciones simétricas pertenecen, según B. Waldenfels²⁸, a la figura del *uno-al-otro* (*Einander*) en la que todo miembro aparece al mismo tiempo como otro. Como variaciones del *uno-al-otro* se pueden citar el uno en el otro unilateral propio del recipiente, como ocurre en el caso de las muñecas rusas, el *uno-sobre-el-otro* (*übereinander*) que caracteriza a la superposición en capas y el *uno-junto-al-otro* (*Aneinander*) característico del apoyarse o adherirse.

En oposición a estas figuras B. Waldenfels afirma que Merleau-Ponty concibe el entrelazamiento de manera asimétrica «como *destacarse* de un trasfondo y como *desviación* de un nivel decisivo o de la orientación de una norma»²⁹. Para comprender esta afirmación es necesario poner de relieve los siguientes aspectos fundamentales del destacarse y la desviación:

1. No deben ser confundidos con la división de algo que ya estaba dado de antemano. Algo surge solo por medio de un determinado destacarse y por su respectiva desviación. La desviación tiene como contraparte la indiferencia de una monotonía, que, como «no-diferencia» solo puede ser pensada a partir de la diferencia.

2. Son procesos que no transcurren simétricamente. La figura se destaca del fondo, y no esta de aquella.

3. No remiten a ningún miembro intermedio, que establecería un vínculo entre lo que se desvía y aquello a partir de lo cual se desvía.

4. No son procesos neutrales, en los que un estado es tan bueno como el otro. Destacarse significa resaltar a partir de sí, formación de un relieve.

La concepción del entrelazamiento como un asimétrico uno en otro excluye tanto un holismo como un atomismo. La no coincidencia de mí mismo

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

²⁸ Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 360-362.

²⁹ *Ibid.*, p. 363.

conmigo mismo y con los otros no admite que yo y los otros se configuren en partes o miembros de un todo abarcador. La doble negación que se expresa por un lado, en la no-coincidencia y por el otro en la no-diferencia preserva —comenta Waldenfels— a lo singular de desintegrarse en un todo, y preserva al todo de fragmentarse en singularidades. «La doble negación quiere decir que este uno-en-otro no se reconcilia ni con una totalidad englobante ni con singularidades no divisibles»³⁰.

Desde este punto de vista resulta evidente que sin el relieve de primer plano y trasfondo nada podría ser aprehendido porque nos encontraríamos en medio de una uniformidad monótona. Asimismo, lo que se destaca como tema se encuentra en una triple relación: emerge a partir de un fondo por su importancia o significatividad, aparece para alguien en un proceso de autoorganización que no es gobernado por un yo y remite a otra cosa en la medida que se presenta como un nudo de una red y no como un elemento singularizado³¹.

De esta manera el mundo percibido nos interpela a fin de introducir «huecos» y «relieves» o «distancias y desvíos» que permitan la institución de una significación. Algo aparece porque «hay figuras y fondos, una norma y una desviación, un arriba y un abajo, es decir desde que ciertos elementos del mundo toman valor de dimensiones según las cuales en adelante nosotros medimos todo el resto»³². En otros términos, cada vector del espectáculo percibido plantea el principio de ciertas equivalencias en las variaciones posibles del espectáculo e inaugura un «estilo» de explicitación de los objetos y un «estilo» de nuestros movimientos por relación a ellos.

Sobre la base de lo expuesto debe comprenderse que la intencionalidad de la conciencia no es una línea dirigida a las cosas. Las líneas deben ser interpretadas como vectores y los puntos como centro de fuerzas porque no hay límites ni puntos absolutos en las cosas. Así, nos encontramos con un «relieve» con huecos y pliegues en una trama, y «el análisis intencional que intenta componer el campo con hilos intencionales no advierte que los hilos son emanaciones o idealizaciones de un tejido, diferenciaciones del tejido»³³.

Al mundo compensado por la perspectiva Merleau-Ponty contrapone un «mundo barroco», que Merleau-Ponty caracteriza como «mundo salvaje» o «ser bruto», a él se contrapone un «espíritu salvaje», un «espíritu bruto», que no puede ser domesticado por ninguna cultura. Se trata como comenta B. Waldenfels de un excedente de posibilidades o una sobreabundancia de sentido que se sustrae a nuestro alcance, pero nos interpela en una «desarmonía preestablecida» respecto de nuestras respuestas. «Las cosas están ahí,... de pie, insistentes, lastimando la mirada con sus aristas, reivindicando

³⁰ *Ibid.*, p. 364.

³¹ Cfr. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, pp. 53-66.

³² Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, pp. 85-86.

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 284.

cada una presencia absoluta que es imposible con la de los otros, y que ellas tienen sin embargo en conjunto en virtud de un sentido de configuración del que no nos da una idea el 'sentido teórico'»³⁴.



³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, p. 228.



LA CORPORALIDAD SEGÚN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL Y FICHTE*

Manuel Riobó González
Universidade de Santiago de Compostela

No en toda filosofía se propugna una justa valoración del cuerpo humano. Así, tanto en la filosofía de Husserl como en la de Fichte nunca se aceptaría un psicologismo de base dualista (Alma/Cuerpo, mutuo influjo entre ambos), sino que tanto el uno como el otro no admiten esta dicotomía en la singularidad y particularidad de cada sujeto individual. Así Husserl en el § 44 de las *Meditaciones Cartesianas* llega a decir: «En la esfera de lo que me pertenece, esto es, de lo que me es propio (*das Mir-Eigene*), poner de manifiesto parcialmente la esencia propia (*deseigentlichen Wesen*) del fenómeno objetivo 'yo, en cuanto este hombre'. Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea a mi mismo como unidad psicofísica, y en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y por medio de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste, y se constituye así en unidad psicofísica en virtud de la constante experiencia de tales modos únicos de relación al yo y de la vida con el cuerpo físico y orgánico».

También en el § 53 de *Ideas* pone de manifiesto Husserl esta «unidad psicofísica natural del hombre», afirmándonos asimismo que «el cuerpo une la conciencia con el mundo real», y por esta unión «el sujeto cognoscente puede encontrarse con el mundo, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos». Esta concepción implica necesariamente una relación con la fenomenología basada en la intersubjetividad. Esta unidad psicofísica natu-

* Para facilitar una mejor comodidad en el manejo de las «Fuentes» correspondientes a las obras de Fichte nos hemos valido de las dos ediciones más destacadas: la de su hijo, que lleva por título *Fichte's Sammtliche Werke* (S.W.), seguidas del volumen en números romanos y de la página en números arábigos, y de la otra, más reciente, editada por la Academia de Ciencias de Baviera: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (las siglas que hemos adoptado son: *Akad. Ausg.*, seguidas de la «serie» en números romanos, los capítulos y páginas correspondientes en números arábigos).

Con respecto a Kant hemos utilizado la edición *Akademische Ausgabe* (= AK), seguida del volumen y página, salvo en el caso, como es usual, de las ediciones de la *Crítica de la Razón Pura* (A y B), las cuales se citarán de la siguiente forma: KrV/A o B —según los casos—, siguiendo a continuación la página correspondiente. Para su *Opus postumum* (O. p.), Vol. y página.

Por lo que respecta a Husserl nos hemos valido de la *Gesammelte Werke*, con el título de *Husserliana*. Su sigla: *Husserliana*, Ges, Werke.

ral, como formando una síntesis unitaria, se nos presenta como la forma del *aparecer*, formando —según el mismo Husserl— «una unidad intuitivo-em-pírica natural». El pensamiento de J. G. Fichte al respecto precede ya bastantes años atrás a esta concepción husserliana sobre el cuerpo. Así, en su obra de 1800, sobre *El destino del hombre*, llega a decir: «El hombre no está formado por *dos piezas superpuestas*, él es una absoluta unidad». Nos interesa, por lo tanto, hacer unas breves reflexiones sobre las convergencias existentes entre ambos filósofos sobre el cuerpo como campo de expresión y objeto especial de su vivencia, pero no sólo de una vivencia psicológica trascendente (siempre contingente y relativa), sino de una vivencia trascendental y absoluta.

Resulta, por lo tanto, incomprensible, por nuestra parte, que Hegel haya afirmado, de modo tan contundente como arbitrario, que «no hay un ápice de consideración filosófica» sobre este texto de Fichte que citaremos a continuación, texto que el mismo Hegel introduce como cita en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, tomándola de la obra de Fichte *Grundlage des Naturrechts*, de 1796 (S.W., III, parte 1ª, 78-82), cuyo texto es como sigue: «Mi cuerpo es mi cuerpo, no el del otro; y además debe actuar, mostrarse activo, sin que yo actúe a través de él. Sólo por medio de la acción de otro puedo yo a mi mismo mostrarme activo y me manifiesto como ser racional que puede ser respetado por él; pero el otro, a su vez, debe tratarme directamente como ser racional, y yo debo ser para él un ser racional, aun antes de mostrarme activo...». Con un poco de reflexión sobre el contenido de este texto nunca comprenderíamos cómo Hegel se haya atrevido a calificar de «idealismo subjetivo» a todo el sistema de Fichte, resultando por ello un sinsentido y una grave falacia, que todavía no ha sido aclarada por los expositores de la Historia de la Filosofía relacionada con el idealismo alemán, incluso en nuestros días. El haberse «forjado» Hegel en su cabeza esta peregrina calificación de «idealismo subjetivo» (cuyo menor indicio no existe en todo el sistema de Fichte) demuestra claramente que él no reflexionó debidamente o se orientó mal desde los presupuestos de la filosofía fichteana; y muchos expositores de la Historia de la Filosofía, por considerar a Hegel como el coronamiento del idealismo alemán, esto es, considerando su propio sistema como un «idealismo absoluto», aceptaron y aplicaron a la filosofía de Fichte la inconsecuencia de «idealismo subjetivo».

Podemos decir que las mismas razones con las que el mismo Husserl, sin rodeos, intenta rechazar el «idealismo subjetivo» (Cfr. *Ideas*, § 55) son las mismas que utiliza Fichte no sólo para descartar de su sistema el «idealismo dogmático» de Berkeley (Cfr. *Erste Einleitung in die W-L*, I, 438), sino de otras adherencias de subjetivismos radicales que intentan desvalorizar la naturaleza del «sujeto trascendental» relacionado con aquella «afinidad trascendental» con el mundo exterior, mencionada por Kant. Podemos asimismo afirmar que todo el sistema de Fichte se basa en una «determinación recíproca» (*Wechselbestimmung*) en una relación sintética sujeto/objeto, pero evitando siempre «la confusión entre el Yo como 'sujeto' y el Yo como 'objeto'»

(S.W., I, 97). Por lo que respecta al cuerpo —según Fichte— es menester saber filosofar de un «modo trascendente o de un modo transcendental». Considerada con todo rigor, la imagen del Yo, según la actual manera de presentar las cosas, es un punto matemático que se constituye a sí mismo y en el que ninguna dirección ni nada en absoluto se puede distinguir; un punto que está *por completo* ahí *donde* está y su superficie y su límite (contenido y forma) son una sola y misma cosa. Si no hay en la esencia del Yo nada más que esta actividad constitutiva, es entonces lo que cada cuerpo es para nosotros. Atribuimos igualmente al cuerpo una fuerza *interna* puesta por su puro ser (según la oposición $A = A$); pero si filosofamos sólo de manera trascendental y no, por cierto, de manera trascendente, admitimos que es puesto *por nosotros* el *que* esta fuerza sea puesta por el puro ser del cuerpo (para nosotros); mas no admitimos que sea puesto *por y para el mismo cuerpo* el *que* esta fuerza sea puesta; y, por tanto, el cuerpo está para nosotros sin vida y sin alma y no es un Yo. El Yo no solamente debe de suyo ponerse para cualquier inteligencia exterior a él, sino que también debe ponerse *para sí mismo*; debe ponerse *como* puesto por sí mismo. Debe, por consiguiente, tan ciertamente como es un Yo, poseer únicamente en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia (S.W., I, 273-274). Así, pues, para expresarnos debidamente, nunca debiéramos decir —a la luz de la filosofía de Fichte—: Yo y mi cuerpo, sino *mi cuerpo = Yo*.

Sin embargo, conviene que precisemos el pensamiento de Fichte al respecto, para evitar confusiones dentro de su propio sistema. Casi todos sus expositores han caído en una falacia por confundir el Yo, «el Yo absolutamente incondicionado» del *Primer principio* de la *Doctrina de la Ciencia* (o sea lo Absoluto, o el Absoluto en-sí y por sí), con el Yo del *Tercer principio* «condicionado en la forma», esto es, con el Yo concreto empírico (el Yo de cada uno), condicionado por las leyes espacio-temporales. La *Doctrina de la Ciencia* «lo ha indicado aun de otra manera, nada equívoca, en particular cuando habla de su punto fundamental, del Yo. Jamás ha reconocido que el Yo como *encontrado y percibido*, fuera su principio —porque como encontrado, no es nunca Yo *puro* sino solamente la persona individual de cada uno—; y el que piense haberlo *encontrado* como puro, se encuentra en un estado de ilusión psicológica, la misma que incluso se le ha reprochado a la *Doctrina de la Ciencia* por ignorancia del mismo principio. Asimismo, la *Doctrina de la Ciencia* ha declarado constantemente que sólo reconoce como puro al Yo que es *generado* y que lo pone por encima de sus deducciones, y no de sí mismo como ciencia, puesto que la generación debe estar *más alta* que lo generado. Nuestra tarea actual se refiere precisamente a esta generación del Yo, y con él de toda conciencia» (S.W., X, 194).

Las expresiones fichteanas anteriormente mencionadas, referidas al cuerpo como poseyendo en sí «el principio de la vida y de la conciencia», «y con él de toda la conciencia», nunca deben desconectarse de aquella unidad que se realiza por la autoposición sintética del sujeto/objeto efectuada por el Yo-monádico, estableciendo desde él mismo una «corriente entera de vivencias

como *corriente de conciencia*, como «unidad de una conciencia» (Cfr. *Ideas*, § 84). Esta operación de Yo-monádico viene fundamentada por la intencionalidad. Pero esta «corriente de vivencias como corriente de conciencia» había sido ya explicada por Fichte en la *Deducción de la Representación*, en el mismo *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1994, al afirmarnos que «sobre el Yo no puede ejercerse ningún influjo —y esto es tan cierto como que él debe ser sólo un Yo— sin que él reaccione. No puede ser anulado en el Yo y, por tanto, tampoco puede serlo la dirección de su actividad» (S.W., I, 228).

En el § 37 de *Ideas* nos presenta Husserl un «Ego constituyéndose para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*». Pero es en la obra de Fichte (en la *Wissenschaftslehre* de 1804) donde esta autoconstrucción del Yo se halla expuesta de un modo magistral considerándola como una fenomenología del *sujeto fijo* (*im stehenden Subjekte*) en un *inmediato autohacerse* (*unmittelbares sich machen* —S.W., X, 309—). Este *autohacerse* es el que nos presenta también Husserl cuando nos afirma que «el Yo es *el que vive en sus actos* y es constituido por ellos como polo de enriquecimiento paralelo al que se le adjudica el objeto». «Todo está centrado en el polo-Yo, también la modalización de las certezas de ser, el ‘tachar’ como apariencia, la actitud ante la actitud, ante la decisión de incertidumbres, de dudas, etc. Por otra parte, las *afecciones* se dirigen hacia el polo-Yo, atraen al Yo más o menos urgentemente, motivan eventualmente su adhesión a una auténtica actividad. Eso y casos análogos son indicaciones para el peculiar y profundo análisis del Yo como polo-Yo» (Cfr. *Die Krisis*, § 50). La «determinación recíproca» del sujeto/objeto en la conciencia —mencionada anteriormente— no tiene sentido sin esta centralidad del polo-Yo (y de la identidad propia de él), «lo subjetivo en tanto que aparición en ligazón sintética, los polos-objeto: esto constituye para los análisis diferentes direcciones de la mirada, y a ellas les corresponden diferentes formas del título general de ‘intencionalidad’: dirección hacia algo, aparición de algo y algo, lo objetual *como* aquello que en sus apariciones es unidad y a lo que, a través de éstas, se dirige la intención del polo-Yo (...)».

«Ahora bien —prosigue Husserl— todo se complica tan pronto como hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista ‘Yo’ esto significa los nuevos temas de la síntesis concerniente al Yo y al otro (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de la síntesis-tú-Yo y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros. En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos Yo o, lo que es lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada uno se sabe. Se trata de la sociedad universal (en este sentido la ‘humanidad’) en tanto que ‘espacio’ de todos los sujetos Yo. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad co-ataña a todo: el mundo de la vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como ‘índice intencional’ para las multiplicidades aparenciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientados al mundo común y a sus cosas,

en tanto que como campo de todas las actividades ligadas en el entorno universal, etc.» (*ibid.*).

La doctrina de la corporalidad en Kant puede encuadrarse en las posiciones de Husserl y de Fichte. En el *Opus postumum* (XXI, 43) sostiene que el hombre se capta como espectador en el mundo y como ciudadano del mundo en razón de su organización psicofísica, actuando en el mundo por consideraciones teleológicas, pero también como ciudadano de un estado, teniendo en cuenta su organización moral. El mundo viene a ser para Kant el lugar para el desarrollo de la personalidad, como proceso de personificación realizada por la naturaleza y la libertad, porque «en el mundo hay naturaleza y libertad, dos capacidades de actuación de distinto tipo» (*L. c.*, XX, 50), pero que actúan desde el mismo hombre como persona, esto es, empleando la razón en «relación de su voluntad a fines necesarios que se hallan condicionados según el modo de su vida» (*L. c.*, XXII, 122). Esta concepción kantiana del cuerpo no implica la negación de la realidad objetiva del mismo; al contrario, esta interpretación de la noción del cuerpo ha servido para acentuar la objetividad de la esfera de los fenómenos como posibilidades de experiencia, y al mismo tiempo para establecer coherentemente la doctrina de la corporalidad en cuanto vinculación o tránsito entre el mundo y el Yo mediante una conexión entre las representaciones del sentido externo con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa, puesto que se da un enlace entre la esfera de las percepciones y el de los fenómenos externos mediante una «afinidad trascendental».

Todo cuerpo tiene su fuerza propia, como una forma de experiencia, mejor dicho, como un modo de ser vivido, cuya fuerza vital constituye por sí un mecanismo finalístico de la materia, contraponiéndolo, de este modo, a la materia inorgánica. Husserl, sin embargo, concibe como posible no reducir enteramente el cuerpo a lo estrictamente natural. Pero, «con el mundo natural está la vivencia individual entretrejida de un doble modo: es vivencia de algún hombre o animal, y es, al menos en un gran número de sus especificaciones, vivencia de este mundo. «*Más ¿qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo real en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia 'propia', que forma con otra vivencia un cuerpo encerrado en sí y determinado puramente por estas esencias propias, el de la corriente de la conciencia?*». Dado que aquí podemos entender la conciencia en cualquier sentido, por amplio que sea, que acabe identificándose con el concepto de vivencia, la pregunta concierne a la esencia propia de la corriente de las vivencias y de todos sus componentes. ¿Hasta qué punto será, ante todo, el mundo material algo distinto del género en principio, algo *excluido de la esencia propia de las vivencias?* Y si es esto, si frente a toda vivencia y a la esencia propia de ésta es lo «extraño», el «*ser otro*», ¿cómo puede *entretrejerse* con él la vivencia y, por consiguiente, con el mundo entero extraño a la vivencia? Pues fácil es convencerse de que el mundo material no es un trozo cualquiera del mundo natural sino su capa fundamental, a la que está

referido *esencialmente* todo otro ser real en sentido estricto (Cfr. *Ideas*, § 39).

Con una sorprendente claridad Fichte va a abordar este mismo problema. «La conciencia ya nunca es aquí aquella intrusa en la Naturaleza, cuya relación con el ser parece tan incomprensible; se familiariza con ella, y es por sí misma uno de sus familiares destinos. La Naturaleza se eleva paso a paso por los determinados grados de sus realizaciones. En la materia inorgánica es ella un mero ser; en los seres vuelve sobre sí misma para obrar interiormente, dando así configuración a las plantas y la acción de moverse a los animales; en el hombre, como su más elevada obra maestra, retorna ella sobre sí misma para intuirse y reflexionar en torno a sí: *se desdobla y se unifica* en él, y de un mero ser que sería, se hace *ser y conciencia en una unificación*» (Cfr. Fichte, *El Destino del hombre*, 1800, S.W., II, 184-185). Esta unificación en ser + conciencia nos lleva al aserto expresado anteriormente por el mismo Fichte de que «el hombre no está formado por *dos piezas superpuestas*, él es una absoluta unidad». En la mencionada obra insiste nuevamente Fichte: «Yo soy una determinación especial de la fuerza de crecimiento como la planta; una determinación especial de la fuerza natural de movimiento como el animal, y además de esto soy una determinación especial de la fuerza pensante; y la reunión de estas tres fuerzas en una sola fuerza, en un desarrollo armónico, constituye la característica de mi especie, así como la característica de la especie planta es ser una determinación de la fuerza de crecimiento» (Cfr. *op. cit.*, pp. 180-181).

La doctrina del cuerpo en el sistema de Fichte se halla debidamente estructurada y aplicada al concepto de derecho, deducida a su vez de la razón y de la libertad. Así nos dice en el «cuarto teorema» de su *Fundamento del Derecho Natural* que «el ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo» (S.W., III, 56 y ss.). A su vez, en el «quinto teorema» se reafirma Fichte en lo anteriormente expuesto: «La persona no puede atribuirse un cuerpo estando bajo el influjo de una persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriormente de este modo» (L. c., pp. 61 y ss.). Así, fundándose en el «segundo teorema», donde nos dice: «El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirle también a otros. Y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él (*ausser sich*). Demostración: 1) En virtud del segundo teorema, la persona no puede ponerse con conciencia sin poner una influencia ejercida sobre ella. El acto de poner tal influencia era la condición exclusiva de toda conciencia y el primer punto al que fue conectada la conciencia entera. Esta influencia es puesta como ejercida sobre la *persona determinada, el individuo como tal*, pues el ser racional, como se ha demostrado no puede ponerse como un ser racional en general, sino sólo como individuo. Si pone una influencia ejercida sobre sí mismo es necesariamente, por eso, una influencia sobre el individuo, porque para sí mismo no es ni puede ser otra cosa que un individuo (...). 2) Toda actividad de la persona es una cierta determinación de cuerpo articulado. Que una de sus actividades esté inhibida significa que una cierta determi-

nación del cuerpo articulado es imposible» (L. c., pp. 30 y ss., 61 y ss.).

Por otra parte, la coordinación (nunca subordinación) de los seres racionales entre sí va a constituir el eje de la intersubjetividad. Esta intersubjetividad implica una transferencia, y «forma parte del concepto de persona también este transferir (*Uebertragen*) mi pensar necesario a una persona externa a mí. Por consiguiente, tengo que atribuir a la persona externa a mí el hecho de que, en caso de que ella me ponga como persona, admita de mí lo mismo que yo admito lo mismo de ella. Los conceptos de la articulación determinada de seres racionales, y del mundo sensible a ellos, son necesariamente conceptos comunes, conceptos sobre los que concuerdan necesariamente los seres racionales previamente a todo acuerdo, porque, en cada uno, *el mismo tipo de intuición* está fundado en su propia personalidad y estos conceptos comunes tienen que pensarse como tales. Cada uno puede con razón suponer en el otro, exigirle y reclamar, que tenga los mismos conceptos sobre estos objetos, en la medida en que es un ser racional» (L. c., p. 73). Más adelante nos expone Fichte esta articulación determinada de los seres racionales, muy superiores a la de los animales, por muy desarrollados que sean. «Lo que caracteriza de la manera más expresiva al hombre ya civilizado son el ojo del espíritu y la boca que reproduce las más íntimas emociones del corazón (...). De ahí que cuanta más espontaneidad espiritual tiene alguien, tanto más rico de espíritu será su ojo, y cuanto menos, tanto más seguirá siendo para él como un espejo turbio cubierto por un velo de niebla. / La boca, destinada por la naturaleza a la función más baja y egoísta de la nutrición, se convierte gracias a la formación de sí misma en la expresión de los sentimientos sociales en tanto que es el órgano de la comunicación. Cuando el individuo o —dado que se habla de partes estables— la raza es todavía más bestial y más egoísta, la boca es prominente, pero cuando se ennoblece, siempre retrocede bajo el arco de una frente que piensa. / Todo esto, la expresión entera del rostro, no es nada cuando salimos de la mano de la naturaleza. Es una masa maleable de partes que confluyen una en la otra, en lo que a lo sumo se puede encontrar lo que debe llegar a ser, y se lo encuentra sólo transfiriendo su propia formación en la representación. / Todo esto (no analizado en sus elementos singulares, como es descompuesto por los filósofos, sino tomado en sorprendente conexión captada en un momento, en la cual se ofrece al sentido), es lo que fuerza a cualquiera con semblante humano a reconocer y respetar por doquier la figura humana, esté ella meramente indicada y sea transferida sólo por él de nuevo con necesidad, o esté ya en un cierto grado de perfeccionamiento. La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre» (L. c., pp. 83-85).

Uno de los buenos comentaristas de la filosofía de Fichte, Heinz Heimsoeth, establece la correcta línea fichteana por lo que respecta a la conexión de la materia con el espíritu viviente, respetando siempre la autoactividad del Yo, como fundamento del sistema. «Independencia de la naturaleza —nos dice— liberación de la sensibilidad es un fin que está situado en el infinito y sólo puede alcanzarse realmente por actos de compenetración de la materia

con el espíritu viviente. El hombre debe hacer de la naturaleza exterior su propiedad y, por decirlo así, su cuerpo, el órgano de su actividad espiritual; y de igual modo debe —y ambas cosas son en el fondo una misma— formar sus impulsos y dirigirlos a la autoactividad de las funciones espirituales. La cultura de lo meramente dado, de lo estático y limitado de la naturaleza es el contenido de toda actividad moral; en semejante labor, y por ella, desenvuélvese el espíritu y su libertad. El último sentido de toda labor sobre lo real no está en la obra misma, sino que siempre consiste en poner la libertad en marcha. Yo actúo sobre el mundo sensible, no significa otra cosa sino que yo convierto las limitaciones en actividad, lo sensible en espíritu, lo dado en libertad. Toda transformación de la naturaleza debe tener ese sentido final: que el No-Yo sea convertido en Yo» (Cfr. H. Heimsoeth, *Fichte*, Madrid, Rev. de Occidente, 1931, p. 209). Antes nos había afirmado que «la propia limitación del Yo, convertida en sensación y dada como percepción, aparece como la acción sobre mí de ajenos seres corporales, mediante los cuales la libertad me habla. Tan pronto llega a mí un requerimiento concreto, al cual mi acción —la actividad real— da respuesta, refiriéndome necesariamente a un ser racional fuera de mí, a un ser entretelado en el mundo exterior intuido fuera de mí. Mientras en la representación del propio cuerpo el proceso espiritual va, por decirlo así, de la causa real al efecto fenoménico —del ser inteligible de voluntad a la existencia sensible corporal—, aquí en cambio, el camino va de los seres corporales ajenos, encajados para mí en el nexo de la naturaleza, a los centros reales de libertad, que forman para mí el 'reino inteligible de los espíritus'» (*op. cit.*, p. 197).

Anteriormente hemos mencionado una corriente entera de vivencias como *corriente de conciencia*, formando asimismo una «unidad de conciencia», lo cual sería equiparable en el sistema de Fichte, de modo perfecto, a la *auto-posición sintética sujeto/objeto* en una misma conciencia: la del Yo-sujeto trascendental *acogiendo* la realidad extraconsciente como *autoexperiencia*; dicho de otro modo, con las mismas palabras de Fichte: «La unidad no puede residir absolutamente en lo que *vemos y consideramos* como la *Doctrina de la Ciencia* (porque esto es algo objetivo), sino en lo que *somos interiormente, en lo que hacemos y vivimos* (*sondern in dem, was wirselbet innerlich sind, treiben, und leben* —toda la cursiva es nuestra—). Es así como quiero caracterizar una vez por todas la unidad que buscamos, para cortar por lo sano todos los extravíos sobre este punto fundamental» (S.W., X, *op. cit.*, pp. 132-133). Ciertamente, Husserl coincide con estos asertos fichteanos al afirmarnos que «la conciencia y su objeto forman una unidad individual sentada puramente por las vivencias» (*Ideen, op. cit.*, § 38), sobre todo cuando se trata de una percepción de dirección inmanente o «expresado con más decisión de una *percepción inmanente* (la llamada 'interna') forman percepción y *percepto esencialmente una unidad inmediata, la de una sola cogitatio concreta*. El percibir entraña aquí su objeto de tal suerte, que sólo es separable de él por abstracción, sólo como *esencialmente dependiente*. Si el percepto es una vivencia intencional, como cuando reflexionamos sobre una convicción viva en

el instante (por ejemplo, diciendo: estoy convencido de que...), entonces tenemos una ensambladura de dos vivencias intencionales, de la que por lo menos la más alta es dependiente, pero no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella» (*ibid.*).

Si consideramos, por otra parte, la estructura de nuestro organismo, no tenemos otro medio de conocer el cuerpo humano más que vivirlo, confundiéndonos con él, considerándolo como una experiencia viva, con unas posibilidades bien determinadas, que lo distinguen de cualquier estrato genérico del mundo mismo o de otros cuerpos. Siempre es único; «que no es solamente un cuerpo, sino mi cuerpo, y es el único cuerpo en el interior del estado abstracto, recortado por mí en el mundo al que, de acuerdo con la experiencia, yo coordino, de diferentes maneras, en campos de sensación; es el único del cual dispongo en modo inmediato, de la misma manera que dispongo de sus órganos». Merleau-Ponty ha sacado a luz con toda claridad sus tesis sobre la *Fenomenología de la percepción* inspirada en el pensamiento husserliano. También Fichte no se aparta de estos asertos, pero llevándolos al terreno de la intersubjetividad, esto es, a «la acción de los hombres unos sobre otros, acción que se verifica mediante el cuerpo y que se ofrece en el mundo sensible, y que representa tan sólo la manifestación fenoménica necesaria para que se produzca la conciencia, manifestación de una conexión puramente inteligible de la razón; pero que en su pureza no es nunca para nosotros totalmente aprehensible. Así, las dos determinabilidades, el mundo sensible y el mundo espiritual, se compenetran necesariamente una con otra y se determinan una por otra para nuestra conciencia real. Esta coordinación y ordenación en el mundo sensible y en el curso del tiempo, en una gran 'cadena de seres libres', es, pues, lo que hace que mi acción sea libremente determinada y que toda conciencia real de mi determinación individual sea posible. Yo continúo lo que otros han comenzado; pero no como determinado causalmente por ello. Sino como un ser libre que inicia su labor en los requerimientos que de ellos parten. La conexión propiamente dicha del mundo no es la cadena de los efectos causales, sino la de las determinaciones, la de los requerimientos de libres seres a libres seres (...). Hay, pues, en cada individuo algo que le obliga a admitir otros seres racionales fuera de sí» (H. Heimsoeth, *Fichte, op. cit.*, pp. 197-198).

Tenemos que citar, por otra parte, a Alexis Philonenko, el cual, en su valiosa obra *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, valora la fenomenología de Fichte positivamente al escribir él mismo con toda competencia y claridad estos asertos: «El desarrollo de la fenomenología husserliana permite considerar esta deducción de una manera nueva. No solamente admitimos que la percepción posee su propia necesidad, sino que aun atribuimos un valor más alto a partir de Husserl a las operaciones intelectuales que preceden, por así decir, a la constitución del horizonte del pensamiento científico. Podemos asimismo pensar que el análisis de las condiciones de la posibilidad del pensamiento científico supone una comprensión de la percepción y una génesis del mundo vivido. La deducción del *Fundamento del*

derecho natural considerado en esta perspectiva cesa de aparecer como el punto débil del sistema; la riqueza de las descripciones de Fichte —que nosotros hemos destacada en otro lugar (en *Théorie et Praxis*, ch. 13)— es asombrosa y esta deducción puede ser considerada como uno de los puntos más destacados resultado del sistema. Es verdad que uno no se puede contentar de invocar a Husserl para justificar este momento delicado del pensamiento fichteano sin ceder a lo que Bergson denominaba justamente 'el movimiento retrógrado de lo verdadero'. Además es menester indicar en qué palabras como la investigación del *Fundamento del Derecho natural* puede justificarse en el pensamiento fichteano. Para Fichte el mundo de la percepción y los juicios que lo expresan no sabrían decirse falsos; por ejemplo la visión del movimiento de los astros desde la tierra no es una visión falsa, sino solamente una visión más confusa que la concepción formada siguiendo el juicio de la experiencia, que expresa el movimiento de los astros visto por 'los ojos del espíritu' a partir del sol. Juicio de percepción y juicio de experiencia constituyen para Fichte dos perspectivas sobre lo real igualmente verdaderas —ver el movimiento de los astros a partir de la tierra no es un error, sino una operación que no se apoya sobre el sistema de referencias de la ciencia— pero innegablemente claras. Estas dos perspectivas no son de ninguna manera extrañas la una a la otra; es partiendo de la visión común del mundo como uno se eleva a la concepción científica del mundo; podríamos decir, retomando aun el ejemplo de la visión del movimiento de los astros que estas dos perspectivas o puntos de vista expresan una misma realidad» (Cfr. Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966, pp. 55-56).

Reafirmando lo anteriormente expuesto diremos asimismo que el Yo de Husserl se halla constitutivamente referido al mundo, esto es, como «conciencia intencional» hacia un objeto, pero «dado interiormente», como así ya lo sostenía Brentano en su obra *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig, 1899, p. 14), cuyos indicios —según el mismo afirma— los había ya encontrado en Aristóteles, aunque para ello tuviera que valerse de términos escolásticos de la herencia aristotélico-tomista. Husserl, su activo discípulo, se percató de la importancia de esta intencionalidad para fundamentar las bases de su fenomenología, pero de un modo más categórico y realista que su maestro. Así, «es absurdo pretender —afirma Husserl— captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido, y su carencia de sentido puede hacerse evidente. Esto, empero, no vale solamente respecto del *ego* fáctico y de lo que le es accesible fácticamente como siendo para él, incluyendo una abierta multiplicidad de otros *egos* y

de sus operaciones constituyentes, como siendo para él». «Expuesto de un modo más preciso: si en mí, el *ego* trascendental, como de hecho sucede, están constituidos transcendentamente no sólo otros *egos*, sino también un mundo objetivo común a todos como constituidos a su vez por la intersubjetividad trascendental, que en virtud de ello ha surgido constitutivamente en mí, entonces todo lo dicho anteriormente no vale solamente para mi *ego* fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo fácticos que cobran sentido y validez de ser en mí. En efecto, la explicación fenomenológica de mi mismo que se lleva a cabo en mi *ego*, la explicación de todas sus constituciones y de las objetividades que son para él, ha tomado necesariamente la forma metódica de una explicitación apriorística de sí mismo, que ordena los *facta* en el correspondiente universo de las posibilidades puras (eidéticas). Ella concierne a mi *ego* fáctico, por tanto, tan sólo en la medida de una de las posibilidades puras que ha de obtenerse por su libre variación en el pensamiento (en la fantasía). En cuanto eidética, la explicitación vale, por ende, para el universo de estas mis posibilidades como *ego* en general, o sea, mis posibilidades de ser otro cualquiera; consecuentemente, vale para toda posible intersubjetividad que se refiera a estas mis posibilidades en una modificación correlativa y vale, a su vez, para todo mundo concebible, como intersubjetivamente constituido en ella. Según esto, pues, una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-transcendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas «cosas en sí» que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente con la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en el cual aquellas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional. Precisamente de este modo se torna comprensible toda especie de ser, real e ideal, en cuanto *formación* constituida justamente en esa efectuación, de la subjetividad trascendental. Esta especie de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de la racionalidad» (Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 41; además, M. Riobó González, «El Idealismo trascendental de Fichte y la Fenomenología trascendental husserliana en una dirección convergente», *Revista La Ciudad de Dios*, Vol. CCVIII, Enero-Abril 1995, pp. 164-165).

Pero, del mismo modo que el Yo de Husserl se halla «constitutivamente referido al mundo», también el Yo fichteano, a pesar de su carácter inmanente, tiende a exteriorizarse internamente, como objetivándose en virtud de un impulso, *siéndose-haciéndose en un inmediato autohacerse* (S.W., X, 309). Pero necesariamente con anterioridad a todo objeto tiene que darse esta actividad en el sujeto única y absolutamente en virtud del sujeto mismo; por tanto, la actividad pura del Yo como tal es *la condición de toda actividad que pone un objeto* (S.W., I, 262-263). Sin embargo, esta relación del objeto con el Yo «está condicionada por el ser puesto absoluto del Yo» como cúmulo de toda realidad; «y bajo este aspecto —citando nuevamente a Fichte—, la actividad pura es *la condición del relacionar*, sin la cual no es posible posición

alguna con el objeto, justificando ella, al mismo tiempo, la actividad independiente del Yo-sujeto frente al dogmatismo realista y trascendente que, de un modo paradójico, tiende a desvalorizar su autonomía reduciéndolo a una 'imagen especular' de la realidad extraconsciente». «En esta observación —nos advierte Fichte— se encuentra el principio de todos los errores, comprendido en ellos el kantismo. Ellos consideran *al Yo como un espejo en el cual la imagen se refleja (das Ich als einen Spiegel, in welchen ein Bild sich abspiegelt)* [la cursiva es nuestra]» (Cfr. *W-L. nova methodo*, 1978, *Akad. Ausg.*, IV, 2, 49). De esta forma de ver la realidad se lamentaba Fichte en estos términos: «Se ve aquí de manera más clara como el día, lo que tantos filósofos no pueden comprender, porque a pesar de su pretendido criticismo no se han desprendido todavía del dogmatismo trascendente; no pueden comprender que el Yo pueda y cómo pueda desplegar únicamente desde sí mismo todo cuanto debe sobrevenir en él, sin salir nunca de sí, ni romper su círculo; ahora bien, tiene que ser así necesariamente, si es que el Yo debe ser un Yo» (*S.W.*, I, 289).

El Yo nunca puede romper su círculo porque desde él se certifica la unidad original del individuo; y esta unidad no se encuentra en la naturaleza inorgánica. Fichte y Husserl están de acuerdo en esto. Así, la persona es «un todo viviente, individual, único, que se encamina a unos fines, auto-contenido y, sin embargo, abierto al mundo que lo rodea; es capaz de tener experiencia» (citamos a W. Stern en su obra *General psychology from the personalistic standpoint*, trans H. D. Spoerl, Nueva York, MacMillan, 1938, p. 70). La expresión «tener experiencia» tiene su fundamento y su real significado en Husserl. Como reiteradamente expusimos, siguiendo a Husserl y a Fichte, el individuo se experimenta a sí mismo y a otros y se halla dividido entre la persona y el mundo en un incesante autohacerse. Sin embargo no puede ser en parte cuerpo y en parte alma, sino una persona con capacidad para la experiencia. La misma simbiosis anatomo-fisiológica del cuerpo facilita adecuadamente esta experiencia; desde la conquista del equilibrio del cuerpo sobre los pies en sentido opuesto a la pesantez, pasando por el desarrollo de la aprehensión manual (herramientas, armas, vestidos, etc.), hasta los comienzos simultáneos de la escritura y de la palabra (gracias al reflejo auditivo-laríngeo) y a la invención de códigos de comunicación, demuestran claramente la huella de la experiencia de la corporalidad a lo largo de la historia de la especie humana.

Para cerrar el presente estudio debiéramos hacerlo con estos asertos de Fichte relacionados con la subjetividad basada en una coordinación (nunca en una subordinación) de seres racionales y libres que actúan en el mundo material, en tanto que «como cuerpos materiales reaccionan los unos con los otros» —como anteriormente se expuso. «En este mundo mío —añade Fichte— noto al mismo tiempo efectos de otros seres que deben ser independientes de mí como yo soy de ellos. Se comprende ahora cómo estos seres perciben los efectos que de ellos proceden: los perciben de la misma manera que yo los percibo. Pero la manera como yo conozco su existencia y las manifesta-

ciones de su existencia, igualmente que la manera como ellos conocen mi existencia y sus modificaciones, me es imposible concebirla. Yo no sé por qué vías entro en el mundo que ellos habitan. Tampoco sé por qué vías entran ellos en el mío. El medio por el cual nos explicamos la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestros actos en el mundo sensible, no es de ninguna explicación en este caso, pues la cuestión debe plantearse en estos términos: ¿cómo y por qué medios unas inteligencias libres pueden tener noticia de otras inteligencias libres también? Sabemos, es cierto, ahora que *las inteligencias libres son lo único existente en la realidad* (la cursiva es nuestra): y no se diga de un mundo sensible en el cual estas inteligencias actúan las unas sobre las otras. Dirás: yo conozco las demás inteligencias semejantes a mí por medio de las modificaciones que producen en el mundo material objeto de mi percepción. Pero, ¿cómo percibes esas mismas modificaciones? Las percibes en virtud de las leyes mecánicas de la naturaleza; pues estas leyes mecánicas de la naturaleza no son otra cosa que las leyes de nuestro pensamiento aplicadas por nosotros al mundo exterior. Pero las modificaciones de que aquí tratamos no son el resultado de las leyes mecánicas, sino, por el contrario, son el resultado de una voluntad libre, independiente, superior a toda ley mecánica. Y como sólo por la percepción de tales modificaciones pueden inferir la existencia de seres inteligentes distintos de ti, tengo derecho a preguntarte cuál es la ley de tu espíritu según la cual te puedes explicar la sucesión y el desarrollo de las modificaciones producidas exteriormente por una inteligencia completamente independiente de la tuya, lo que implica que también te explicas la sucesión y el desarrollo de sus modificaciones interiores. Dicho de otro modo: el conocimiento que los seres inteligentes tienen unos de otros en el mundo sensible es un hecho inexplicable por las leyes de la naturaleza y del pensamiento. Lo mismo sucede con la acción recíproca. No podemos darnos cuenta del uno y del otro de estos dos hechos, sino recurriendo a la hipótesis de una inteligencia o de una voluntad infinitas, en el seno de la cual dichos seres inteligentes entran en relación los unos con los otros. El conocimiento que yo tengo de ti no me llega inmediatamente. Tampoco procede inmediatamente de ti el conocimiento que tú tienes de mí. Lo que sabemos el uno del otro lo aprendemos de una fuente que está fuera de ambos. Nos conocemos en el seno de una inteligencia infinita. En ella también obramos los unos sobre los otros» (S.W., II, 299-300).

Insistiendo en la frase anterior de que «el conocimiento que yo tengo de ti no me llega inmediatamente», nos da a entender que el «otro» es percibido, en un primer momento, como un *fenómeno*, para pasar, mediante una reflexión a la categoría de *noumeno*. El texto que ahora vamos a transcribir (texto que yo juzgo fundamental para la comprensión de la fenomenología fichteana en relación con la intersubjetividad, y que suelo citar en casi todos mis escritos sobre este mismo problema) nos lo va a esclarecer. Así, «cuando se trata de una inteligencia libre fuera de mí —dice Fichte—, yo me elevo desde la acción, como *fenómeno* (*die Erscheint*), hasta su causa, que yo no encuentro,

pero la pongo en conclusión, y que yo pienso. Ésa es la razón por la cual 'Yo' no soy 'Tú', y por la cual 'Tú' no eres más que un 'Yo'. Yo soy el que es inmediatamente por sí un *noumeno*, pero que me indica sólo un fenómeno. A partir del cual yo me elevo por la reflexión hasta el noumeno» (en *Akad. Ausg. W-L nova metodo*, IV, 2, 253). Alexis Philonenko, aclarando este texto fichteano, añade a continuación: «Este texto explica claramente en qué sentido conviene entender la idea de *noumeno* en la 'deducción de la representación': el *noumeno* es la conciencia de los demás. En tanto que ella te determina a ejercer por intermediario de una actividad sensible —o fenómeno— una influencia sobre el sujeto. Nosotros observamos también que el 'choque', pensado primeramente como resultado de la influencia del no-yo, puede ahora ser tomado como 'exigencia' (*Aufforderung*). De la objetividad pasamos nosotros a la intersubjetividad. La relación de la conciencia a los fenómenos se duplica en una relación al *noumeno* de tal manera que en la relación conciencia-objeto se encuentra unido como fundamento la relación Yo-Tú, es decir nosotros. En el principio de la objetividad existe ya intersubjetividad. Y es así que en la demostración de la objetividad se termina la demostración de la existencia de los demás» (Cfr. A. Philonenko, *La liberté dans la philosophie de Fichte*, París, Vrin, 1966, p. 329; además, M. Riobó González, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988, el «Yo intersubjetivo», *La intersubjetividad trascendental*, pp. 89-110).

MUNDO DE LA VIDA Y CONSTITUCIÓN DEL «SÍ MISMO»*.

Consideraciones sobre fenomenología y lógica del desarrollo

Luis Sáez Rueda
Universidad de Granada

En las reflexiones que siguen intentaré establecer un enlace entre un análisis sobre el sentido de la «ipseidad» (concepto que consideraré sinónimo al de «sí mismo») y una reflexión sobre las condiciones de la autorrealización autónoma. En este contexto, el trabajo pretende poner al descubierto puentes entre una perspectiva fenomenológica de tales problemas y una perspectiva de talante cognitivista acerca del desarrollo de la autoconciencia.

Podría decirse, para comenzar, que la pregunta por el «sí mismo» constituye una interrogación por el agente, por el «quién» de la relación autorreferencial que caracteriza al sujeto. Esta dimensión de autoexperiencia de un agente está recogida ya en el uso del lenguaje. Junto al pronombre «yo», que sugiere en primer plano una posición inmediata del sujeto, la mayoría de las lenguas contienen expresiones —quizás menos forzadas que ésta castellana— que aluden con mayor pregnancia a la identidad del sujeto en cuanto campo de una mediación autorreferencial. Baste aludir a la diferencia, en alemán, entre el *ich* y el *Selbst*, y a la distinción inglesa paralela entre *I* y *Self*.

Pues bien, en la modernidad, a lo largo de la trayectoria ilustrada que conduce de Kant y Hegel hasta nuestros días en el neokantismo, rige la idea nuclear de que la autorreferencialidad del sujeto se efectúa primordialmente en la forma de autoconciencia reflexiva. A continuación intentaré mostrar que esta comprensión de la ipseidad resulta insuficiente y que nuestra pregunta conduce inevitablemente al ámbito de la fenomenología, que ha abierto cauces para comprender el «sí mismo» como fenómeno de autoexperiencia carnal y prerreflexiva. Pero en este trayecto reduciré drásticamente el complejo campo de investigación que emerge en torno al concepto de ipseidad, limitándome a abordar dicho concepto desde la perspectiva, como he indicado, de su vinculación con la idea de la autonomía.

En primer lugar, intentaré mostrar que la autonomía, entendida como un proyecto, es condición de la «ipseidad» (I). A continuación, mantendré que el

* Este trabajo desarrolla y concreta una de las tesis que el autor considera en un trabajo de investigación más amplio, y no publicado aún, cuyo lema es «Dimensiones de la 'ipseidad'».

logro de competencias racionales de carácter reflexivo y formal, tal y como se supone en las teorías evolutivas de Piaget, Kohlberg y Habermas, es condición necesaria, pero no suficiente, del logro de un «sí mismo» autónomo (II). En un tercer momento intentaré mostrar que el sujeto originario, respecto al cual es posible predicar la ipseidad, arraiga también en una vida prerreflexiva (III). Finalmente, defenderé que la constitución autónoma del «sí mismo» presupone una tensión insoslayable entre dos formas de fidelidad opuestas, una fidelidad a sí «centrada» en el mundo de la vida y una fidelidad «excéntrica» a los poderes del juicio reflexivo (IV).

I. Ipseidad y autonomía, horizontes de autorrealización

Desde un cierto punto de vista, la pregunta por la forma en que es constituido el «sí mismo» puede ser vinculada con esta otra cuestión acerca de la autonomía. El «sí mismo», como fenómeno de autoexperiencia, sólo es pensable si el sujeto puede contar consigo de modo independiente y como norma de sí. En este punto se podría decir que la autonomía es una condición de posibilidad del «sí mismo». El desafío a la heteronomía con coraje y con valor, al que llama la apelación kantiana, es paso obligado en el logro de una esfera de propiedad, de lúcida sujeción a sí, de autorreferencialidad.

Ahora bien, esa vinculación libre a sí que es la autonomía queda encerrada, en la concepción kantiana, en el ámbito estricto de una autodeterminación racional. La constitución de una existencia autónoma es vinculada allí con la sujeción a motivos fundados en la reflexión racional. Habría que reprocharle a Kant el no haberse percatado de la vinculación interna entre el sujeto del *cogito* y sujeto de experiencia en el mundo de la vida. A todas luces, la autonomía no podría coincidir meramente con la fidelidad a un cielo abstracto de razones. Es en el orden de su ejercicio concreto en el que las normas cobran vida como pesos y medidas para la existencia. Hay que hablar ante todo de una «autonomía concreta»¹, tarea posible en el mundo de la vida, que es un horizonte impregnado de división, de lucha, de contradicciones. Como dice Foucault, el ideal kantiano de autonomía puede ser corregido entendiéndolo, ante todo, como un proyecto de ser, un ejercicio que aspira a la conquista del «sí mismo» con coraje y con valor².

Esta tesis saldrá reforzada mediante la consideración del carácter de «propiedad» que hay que atribuir al «sí mismo». La fenomenología husserliana intentó mostrar que la conciencia no es sólo el lugar del juicio en un sentido kantiano; es esfera de autoexperiencia intencional, de vivencia. Teniendo como telón de fondo esta dimensión de autoexperiencia intencional

¹ El término es de Domingo Blanco Fernández. V. su excelente trabajo «Libertad», en A. Cortina (ed.), *10 palabras claves en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, pp. 203-287; esp. 253-270.

² Cfr. M. Foucault, «¿Qué es la ilustración?», *Revista de pensamiento crítico*, n° 1, (1994), 10-25.

y salvando las distancias, habría que decir con P. Ricoeur que el «sí mismo» es inseparable de la «calidad de mí» que determina su vinculación al sujeto concreto; es inalienablemente «mío», esfera en la que la vivencia existe en cuanto propia³. Pero que la ipseidad tenga que ser atribuida, como «propia», al sujeto concreto en cuanto esfera de autoexperiencia inalienablemente «suya», implica que la constitución del «sí mismo» no coincide meramente con un *acto* de captación de sí, sino con un proceso de autocomprensión en el que el sujeto ha de «ganarse a sí mismo». Y esto significa que los conceptos de autonomía y de autorrealización poseen una vinculación interna: nos encontramos ante la cuestión acerca de cómo se llega a ser autónomo y qué potencias o capacidades ha de desplegar «desde sí» el sujeto en ese reto.

II. Insuficiencia de la comprensión cognitivista de la ipseidad

Con respecto a este problema de la autorrealización se hace pertinente mencionar tres teorías paradigmáticas en nuestra época que podrían ser consideradas como posibles candidatos en la aclaración genética que demandamos, a saber, las concepciones de Piaget y Kohlberg del desarrollo ontogenético y la teoría habermasiano-apeliana de la evolución en el plano de la filogénesis.

Como se sabe, Piaget concibe el desarrollo psicológico del individuo como un proceso en el que se adquieren capacidades que permiten organizar la experiencia y orientar el comportamiento. Lo fundamental que conviene subrayar respecto a este desarrollo, que se extiende a través de sucesivos estadios, es que coincide con la adquisición de estructuras fundamentalmente cognitivas, aunque implique el apoyo de un desarrollo también emocional. Desde el estadio «sensomotor» hasta el más maduro de las «operaciones formales», se trata de un progreso racional en la adquisición de facultades cada vez más abstractas. Otro tanto puede decirse respecto a la ampliación que Kohlberg realiza de este esquema en el plano del desarrollo de la conciencia moral. Baste decir que el paso desde el nivel «preconvencional» —egocéntrico— al «postconvencional», o de principios, está concebido como un progreso en madurez y autonomía que culmina con la adquisición por parte del individuo de la capacidad para abstraerse de todo localismo y colocarse en el rol de un ser racional universalizable. Por último, este mismo principio cognitivista ha sido extendido por Habermas y Apel al plano de la filogénesis, del progreso histórico de la razón en su dimensión tanto teórica como práctica. De acuerdo con la tesis habermasiano-apeliana, es posible y necesario suponer como norma de progreso un proceso de racionalización del mundo de la vida. Dicho proceso supone el logro paulatino, desde la sociedad

³ Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid-México, Siglo XXI, 1996, pp. 126-137.

«preconvencional» a la «postconvencional», de una actitud reflexiva para someter a crítica, en el plano del discurso argumentativo, a los productos simbólicos del mundo de la vida. Los miembros de la comunidad, en ese proceso, alcanzan una capacidad excéntrica que les permite adoptar, a través del discurso racional, una perspectiva distanciada e imparcial respecto a las comprensiones del mundo que se encuentran articuladas en la praxis inmediata. El proceso de racionalización del mundo de la vida aspira, pues, a la configuración de una «forma de vida» en la que la acción humana esté «racionalmente motivada»⁴.

Esta idea central habermasiano-apeliana, que recoge las intuiciones fundamentales de Piaget y Kohlberg y las magnifica, podría ser interpretada en nuestro contexto como una concepción intelectualista y cognitivista del «sí mismo». Según esta concepción, habría que concluir, el logro de la ipseidad, que anteriormente hemos caracterizado como un proceso, tiene como condición necesaria de posibilidad la adquisición de un modo de vida en el que el yo ha adquirido las competencias formales que le permiten comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de justificaciones racionales conscientes. Paralelamente, habría que concluir que la autonomía significa actuar en función de motivos que son explicitables en forma de principios argumentables. Para eliminar la sospecha de que esta conclusión es exagerada, sería provechoso señalar la aclaración habermasiana explícita según la cual la constitución de un «sí mismo», de una comprensión autorreferencial, es impensable sin el sustrato de una «identidad postconvencional» en la que el yo ejercita la racionalidad argumentativa y es capaz, con ello, de racionalizar el mundo de la vida en el sentido anteriormente indicado⁵.

Nuestra tesis inicial decía que la posibilidad de que el sujeto pueda hacerse «cargado de sí» de un modo autónomo es condición de la ipseidad. En este punto, podemos conceder que la forja de un «sí mismo» autónomo presupone el logro de facultades formales y reflexivas que hagan posible una conducta «racionalmente motivada». Si no puede justificar sus acciones con razones, ¿cómo podría el yo liberarse de las ataduras de la heteronomía, de la dependencia respecto a criterios impuestos por una voluntad ajena, por los dogmas del pasado? Si no le secunda la autorreflexión consciente, ¿cómo podría reconocer en sí motivos no conscientes que tal vez, en sentido freudiano —y también habermasiano—, distorsionan y falsean su comprensión de sí? Pero de que tales disposiciones reflexivas sean condiciones necesarias de la forja de un «sí mismo» autónomo no se desprende que constituyan condiciones también suficientes. Pues lo que conviene subrayar de inmediato es que el yo no es sólo un sujeto de representaciones y de explicaciones argumentativas, sino ser que comprende y se autocomprende. La posibilidad

⁴ Véase, por ejemplo, Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, pp. 76-82 y 110-147; Vol. II, pp. 447-469. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 308-370.

⁵ Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 222-240.

de formalizar y de articular juicios explicativos no aclara todavía el fenómeno de la comprensión humana como aprehensión de sentido, no aclara que «realidad» y «mundo», como decía Husserl, sean para el sujeto «unidades de sentido»⁶. Esta insuficiencia se hará más clara si podemos mostrar que el «sí mismo» arraiga en una autorreferencialidad prerreflexiva.

III. «Sí mismo» y vida prerreflexiva

El conocido y clásico caso de ceguera psíquica comentado por M. M.-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*⁷ pone sobre el tapete un problema de vital importancia. El fenomenólogo repara en aquél tipo de anomalías que se caracterizan por la incapacidad del individuo para hacerse cargo de sí en el mundo de la vida, aún cuando disponga de la capacidad para racionalizar las acciones y de la voluntad de comportarse racionalmente. Esto da pábulo a la tesis que M. Ponty intentó cimentar a lo largo de toda su aportación a la fenomenología, a saber, que hay una dimensión prerreflexiva, carnal, de la autorreferencialidad, y que esta dimensión es una condición previa y constituyente respecto al orden reflexivo de los juicios expresos.

Sin presuponer esta dimensión prerreflexiva y carnal del yo no es posible concebir un «sí mismo». En este punto la interpretación fenomenológica que realiza Blankenburg de casos de esquizofrenia ebefrénica resulta iluminadora⁸. Estos enfermos no sólo están en disposición de construir racionalmente motivos para su acción, sino que están condenados a ello. Los pacientes están incapacitados para toda forma de comportamiento que implique una participación existencial en contextos vitales. Contemplan los acontecimientos del mundo de la vida como un encadenamiento de sucesos objetivos y descriptibles desde fuera; son incapaces de aprehender «desde dentro» cualquier dominio de reglas de juego (diríamos wittgensteinianamente), es decir, las claves inobjetivables que otorgan un sentido comprensible a situaciones de vida. Se desprende de ello que es la carencia de una vida prerreflexiva lo que les impide, tanto comprender el entorno, como poseer, incluso, una comprensión de sí. Más radicalmente, habría que decir que carecen de un «sí mismo», precisamente porque, como decíamos más arriba, la ipseidad implica la propiedad, es decir una autorreferencialidad centrada que permita experimentar la vida como inalienablemente «mía». Y en efecto, como refiere Blankenburg, los enfermos a los que nos referimos sólo pueden volverse sobre sí de un modo impersonal, como si fuesen constantemente espectadores y no «agentes» de su acción en un sentido genuino. Por eso se ven obligados

⁶ *Ideas*, I, § 55.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 119-160, 181-183. Domingo Blanco realiza un magnífico comentario sobre este tema en «Libertad», *loc. cit.*, pp. 274 ss.

⁸ Wolfgang V. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1971.

a sustituir la comprensión inmediata de la que carecen por el examen consciente y abstracto.

La ipseidad presupone un yo prerreflexivo. Naturalmente, esta tesis nos conduce más allá de Husserl, pues la vida antepredicativa que es necesario suponer como ausente en estos enfermos incorpora una dimensión de constitución pasiva de sentido a la que el padre de la fenomenología nunca llegó a hacer justicia. Como dice Blankenburg, el esquizofrénico ebefrénico vive constantemente en una *epojé* respecto a la evidencia natural del mundo de la vida y permanece, a pesar de ello, desconectado de toda unidad de sentido. Lo que sumió a la paciente Anna Rau en el vacío y le condujo al suicidio es precisamente la carencia de una referencia pasiva al mundo, una capacidad para «dejar ser» y «dejarse ser» que cabe definir mejor en términos heideggerianos. La deficiencia afecta, no a una propiedad del ego, sino a un existencial: el *Sich-verstehen auf etwas*, el comprender y comprenderse de un modo arrojado a la existencia, sumergido en la facticidad⁹.

Esta interpretación, en la línea de la ontología fundamental heideggeriana, a mi juicio, debería sin embargo ser corregida desde la fenomenología del cuerpo-sujeto merleau-pontyniana. Pues no podemos comprender lo que hemos caracterizado como «propiedad» del «sí mismo», como «calidad de mío» de la ipseidad, sin incorporar el momento más próximo de la autorreferencialidad, es decir, la autoafección desde y por el cuerpo.

IV. «Sí mismo» autónomo como tensión entre la facticidad del «mantenimiento de sí» y la excentricidad de la reflexión

Si ahora volvemos sobre la cuestión inicial de la autonomía, nos asalta un problema de gran envergadura. Habrá que reparar en que la vida prerreflexiva no es un todavía-no-racional, una racionalidad potencial, pues ya hemos visto que ha de suponerse como condición de la reflexión explícita. Es por tanto, inobjetivable reflexivamente. Esto es lo que condujo a M.-Ponty a afirmar que el «sí mismo» es anónimo, es «nadie»¹⁰. Si esto es así, ¿cómo podríamos atribuir al «sí mismo» la posibilidad de ser autónomo? Si se rebasa a sí mismo en cuanto prerreflexivo, ¿qué criterio de autonomía le concierne? Si es «nadie», ¿cómo podemos pensarlo en cuanto un «quién» dueño de sí? Me gustaría intentar responder a esta cuestión de modo programático.

Reflexiones anteriores condujeron a la tesis de que el «sí mismo» es ante todo un proyecto. El «sí mismo» es siempre «propio», «inalienablemente mío». Es por eso por lo que constituye un reto y una apuesta para cada uno en la existencia. Es horizonte del «esfuerzo por ser».

⁹ Cfr. sobre todo *Ibid.*, Cap. VI.

¹⁰ M. M.-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 299. Debo esta indicación al prof. Domingo Blanco Fernández.

Pues bien, precisamente porque el «sí mismo» propio depende de un acontecer se puede decir que le conviene un tipo de autonomía comprensible fenomenológicamente. Ser autónomo en este sentido significa llegar a «hacerse cargo de sí». No consiste, en este sentido, en una autolegislación racional que remite a leyes universales, sino en un «apoyarse en sí mismo», en el campo de la finitud existencial, con coraje e independencia. Ningún término me parece más adecuado hasta el momento para nombrar esta forma de autonomía que el que Heidegger utiliza en *Ser y Tiempo* cuando dice que al «sí mismo», que no es ni sustancia ni sujeto, le es propio el fundar los estados de su ser en su «Selbstständigkeit». Este término es empleado en el lenguaje ordinario alemán como «autonomía» en el sentido de «independencia» o «capacidad de vivir por sí mismo». Gaos lo traduce por «estado de ser en sí mismo»¹¹, pero me parece más oportuna la traducción francesa de Martineau, que asume P. Ricoeur¹², como «mantenimiento de sí».

En esta línea, creo que la autonomía, en el sentido fenomenológico-ontológico que aquí se indaga, implica, tanto una forma de pasividad como de actividad del sujeto en el mundo de la vida. En cuanto pasividad, el «mantenimiento de sí» significa poder «atenerse a sí mismo», tomarse como patrón de existencia; esto no en un sentido solipsista, sino en uno que es compatible con el carácter intersubjetivo de la existencia: como poder «dejarme ser» en el horizonte de la vida, de forma que pueda dar espacio a mi espontaneidad prerreflexiva, esa espontaneidad inobjetable o «ser salvaje» que según M. Ponty articula la nervadura de los juicios y les otorga una dirección. Se trata de un «atenerse a sí» «dejándose ser», de forma que esta pasividad creativa no quede obstruida por ninguno de los modos posibles de huida o temor a los que se está expuesto en el trato con el mundo; y de forma, también, que dicha espontaneidad sensible no resulte domesticada por una razón desgajada del mundo de la vida, por una forma de racionalidad que, impelida exclusivamente por la necesidad de justificación argumentativa y reflexiva de todo lo que nos atañe, se haya convertido en tribunalización de la existencia¹³. En sentido activo, esta forma de autonomía como «auto-mantenerse» significa poder «dar cuenta de sí» responsablemente. Y este aspecto posee ya un significado ético que Heidegger no ha desarrollado suficientemente en *Ser y Tiempo*. Me parece excelente la descripción que Ricoeur da de una de las formas modélicas en las que se lleva a efecto este sentido ético del «mantenerse en sí», a saber, la promesa. El mantenimiento de la palabra constituye un desafío impensable sin un «sí mismo» genuino; éste es capaz de decir: «aunque cambie mi deseo, aunque mi inclinación o mi opinión cambien», «me mantendré» en la palabra¹⁴.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 61; trad. cast. de J. Gaos, México, F.C.E., p. 330.

¹² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., pp. 118-120 y 341-349.

¹³ He desarrollado este problema en L. Sáez Rueda, «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, n° 4, (1996).

¹⁴ P. Ricoeur, op. cit., pp. 118-120 y 328-330.

Llegados a este punto, me gustaría señalar que el reto más importante al que conduce este examen consiste precisamente en articular dos tesis polares a las que he intentado dar crédito. La primera es ésta que acabamos de abordar, según la cual la autonomía del «sí mismo» es «mantenimiento de sí» en la existencia. La segunda fue introducida más arriba en discusión con las teorías del desarrollo de la autoconciencia: el logro de un «sí mismo» autónomo presupone también, como condición no suficiente pero necesaria, la conquista de las competencias reflexivas que permiten justificar la acción con la ayuda de argumentos racionales. Sin esta condición, como se sugirió, el sujeto no podría aspirar a liberarse de fuerzas heterónomas procedentes de la tradición o de su propia vida inconsciente. Hay que añadir que al desarrollo de tales competencias fuerza el mismo proceso comunicativo de la vida social. Podríamos decir, con Axel Honneth, que el yo no puede reconocerse a sí mismo sin la mediación a través del reconocimiento del otro. La forja de un «sí mismo» autónomo presupone, pues, también, ingresar en un proceso de reconocimiento recíproco. Puesto que dicho proceso involucra el enfrentamiento entre comprensiones del mundo heterogéneas, los individuos y las comunidades particulares están confrontados con la necesidad de «autopresentarse» de modo reflexivo ante el otro, haciendo uso de argumentos racionales¹⁵.

Las dos condiciones señaladas del proyecto de un «sí mismo» autónomo poseen exigencias opuestas. La meta de la autonomía en cuanto «mantenimiento de sí» implica el esfuerzo por una autorreferencialidad centrada, volcada sobre el «sí mismo» «inexcusablemente mío», y el despliegue de una autoafección productiva y creativa. Y la autodeterminación racional presupone una autorreferencialidad ya no centrada, sino excéntrica. Implica la facultad de contemplarse a sí mismo desde la perspectiva de una posible universalidad, desde los ojos del otro o desde la posición de un espectador. E implica también, como pretende Habermas, que el individuo pueda anticipar desde su facticidad e identidad irrepetible, una forma de comportamiento racional que convenga a una comunidad ilimitada.

Estas dos condiciones, «céntrica» y «excéntrica» de la autonomía, son, por otra parte, irreductibles la una a la otra. La forja de una racionalidad argumentativa y discursiva no puede sustituir a la vida prerreflexiva de acuerdo con un proceso de racionalización del mundo de la vida. Pues no basta con que podamos discutir racionalmente para que accedamos a un «sí mismo» en sentido cabal. La posibilidad de «mantenerse en sí» no resulta de razones explícitas, sino de proyectos de vida; no es derivable sin más de justificaciones racionales, sino que posee exigencias específicas. Tampoco es meramente un *factum* histórico, objetivado ya en «formas de vida» o «puntos de vista» que demandan una «coordinación argumentativa». El «mantenerse en sí» es un proyecto y un reto también anticipado en toda forma de existencia. Implica un poder de escucha al mundo de la vida, de receptividad

¹⁵ A. V. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.

respecto a lo que es dado prerreflexivamente en la experiencia. Y esta disposición de apertura al mundo puede ejercerse con coraje o minimizarse por obcecación o cobardía. Inversamente, las consideraciones realizadas más arriba autorizan a afirmar que el proyecto del «mantenerse en sí» no exime de la reflexión crítica que la autodeterminación racional comporta y de los compromisos de autojustificación argumentativa que ésta lleva asociados.

Así, pues, las condiciones «céntrica» y «excéntrica» del logro de un «sí mismo» autónomo, el «mantenimiento de sí» y el atenerse a normas reflexivas, constituyen una polaridad de opuestos ineludible e irreductible. Se trata de una tensión insuperable dialécticamente, una tensión sin síntesis posible y que involucra el conflicto insalvable entre reflexión y prerreflexividad, sensibilidad y razón, o, en suma, entre idealidad y facticidad¹⁶. Esta polaridad es la que, a mi juicio, dinamiza el proyecto inacabable de la conquista autónoma de sí.



¹⁶ De un modo más extenso, me he referido a esta polaridad en L. Sáez Rueda, «Facticidad y excentricidad de la razón», en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, 1995.



LA CIENCIA FENOMENOLÓGICA DE LAS HUMANIDADES EN ORTEGA Y GASSET

Enrique Timón
Alicante

Hacia 1848 funda Ortega el Instituto de Humanidades. Su intención era la de liberar a las humanidades del grave desamparo filosófico en que se encontraban, al tener su forma de conocimiento la peculiaridad, frente al conocimiento naturalista, de no llevar a consecuencias directa y claramente útiles¹. Para ello propone abandonar la actitud beata hacia la ciencia, que la identifica con el modelo de las ciencias naturales, del que se tiene una idea utópica y exagerada; para avanzar en el reconocimiento de que la ciencia tiene muchas dimensiones distintas, no sólo en lo que respecta «a la muchedumbre de sus temas, sino dimensiones distintas de la ciencia en cuanto ciencia o saber»². Una de estas dimensiones —quizá habría que hablar más bien de un conjunto de dimensiones— pertenecería a aquellas ciencias que se ocupan de las distintas facetas del asunto «vida humana», y que juntas constituyen la gran ciencia de las humanidades, de cuyo desarrollo habría de ocuparse el Instituto. La cual, si no la hay —afirma Ortega— no queda más remedio que esforzarse en crearla³.

De este modo, El Instituto de Humanidades se sostendría en torno a una serie de ciencias fundamentales⁴ basadas en su Teoría General de la Vida Humana, sobre las que habrían de edificarse una etnología⁵, una ciencia de la sociedad⁶, una nueva lingüística-hermenéutica⁷, etc. y, en su punto más álgido, la construcción de una ciencia histórica⁸, en la que en cierta medida se integren las demás. Para ello, Ortega busca y reclama una amplia colaboración; pues entiende que las investigaciones sobre el hecho humano han

¹ «Prólogo a 'Introducción a las ciencias del espíritu', en J. Ortega y Gasset, *Goethe y Dilthey*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 210.

² «Vida personal y teoría», en J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 2ª ed., p. 313.

³ *Ibid.*

⁴ «Prospecto del Instituto de Humanidades», en J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 198.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ «Apuntes para una Escuela de Humanidades en Estados Unidos», en *Misión de la Universidad*, p. 214.

⁷ *Una interpretación de la historia universal*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, pp. 90-91.

llegado a un punto en que requieren el trabajo en equipo⁹. Ciertamente, sigue reconociendo Ortega, hay una fase primaria de la investigación que sólo es posible en rigurosa soledad, pero hay otra en que la propia gestión científica exige la confrontación, y es aquí donde se verifica la colaboración, en forma de diálogo o disputa¹⁰. Esta necesidad de confrontación pública se inspira —según Ortega— «en dos intenciones: una interna al trabajo científico mismo, otra externa, que se refiere al destino social de ese trabajo»¹¹. Ahora bien el trabajo en equipo requiere que se trabaje sobre unas mismas cuestiones y con los mismos métodos¹², los cuales vendrían dados por aquella serie de ciencias fundamentales.

El Instituto de Humanidades tuvo, sin embargo, una vida breve —apenas dos años—. Pero, en cualquier caso, su disolución obedeció a causas externas difíciles de determinar (¿Falta de fondos?, ¿presiones de la Dictadura?, ¿hastío del propio Ortega?) y no al proyecto mismo que Ortega mantiene vivo hasta el final de sus días. Todos los temas de esta gran ciencia de las humanidades son variaciones del tema general «vida humana»¹³. Lo que implica el que todas las dimensiones de las ciencias humanas se apoyen en la ciencia fundamental de la «vida humana», en la que Ortega venía trabajando desde los comienzos de su etapa madura —a partir de 1929—. ¿Cuales son las características generales de esta ciencia, de su nueva filosofía? Éste será el tema de nuestra exposición.

La nueva filosofía que Ortega propone es consciente de su propia historicidad y de la de la ocupación filosófica en general. «Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo»¹⁴ —sostiene el filósofo—. de ahí que veamos —continúa— «toda filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás—»¹⁵. No hay ni habrá nunca una filosofía definitiva, como tampoco habrá una física de estas características, la profundización vertical de la filosofía no tiene tope o término que pueda ser alcanzado, sino que parece consistir en ese mismo proceso continuo de radicalización. Evitando las limitaciones vistas de los ensayos precedentes, los errores del pasado en definitiva, podrá situarse la nueva filosofía en un nivel más radical que las anteriores; la cual a su vez traerá nuevos errores que no podrán verse hasta que se realice la experiencia o ensayo¹⁶ que es esa nueva filosofía. Pero «no sólo no hay *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desapa-

⁹ «Prospecto del Instituto de Humanidades», en *Misión de la Universidad*, p. 195.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹¹ «Boletín nº 1 del Instituto de Humanidades», en *Misión de la Universidad*, p. 206.

¹² «Prospecto del Instituto de Humanidades», en *Misión de la Universidad*, p. 199.

¹³ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴ «Ideas para una historia de la filosofía», en J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 194.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ J. L. Molinuevo (ed.), *Notas de trabajo. Epílogo...*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, (Nota 443), p. 285.

recerá otro»¹⁷. «La filosofía y la ciencia no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre, sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro»¹⁸. O lo que es lo mismo, «no hay adquisición humana que sea firme»¹⁹. No obstante, para Ortega no se trata sólo de que la filosofía pueda desaparecer algún día, sino que en el fondo ha sucumbido ya: «la filosofía —afirma— se murió hace mucho tiempo, —su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña en las cátedras de filosofía de tal a tal hora—»²⁰. Cuando un «buen día descubramos que no sólo éste o el otro 'modo de pensar' filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la filosofía, ni sea esta misma»²¹. Así, asevera Ortega, «obtenemos por vez primera una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán»²². A aquello que habrá de sustituir a la filosofía los denomina Ortega usualmente —a falta de otras determinaciones— la ultrafilosofía²³.

Hacia ésta se orienta la nueva filosofía que Ortega propone. Por lo pronto denuncia el envaguecimiento del mismo concepto de filosofía, ya que se llama así a faenas que apenas tienen nada en común, por lo que urge concretizarlo²⁴. De este modo, declara Ortega que para él no significa filosofía lo que ha sido, sino el nombre de su ocupación nueva y original, sin preocuparse de si coincide o no con las que antes se llamaron así²⁵. La nueva realidad descubierta —la vida como realidad radical— es la que da origen al nuevo sistema:

«Necesitamos una nueva filosofía o sistema de conceptos. No por prurito de novedad, que es siempre frívolo, sino por ineluctable necesidad intelectual, porque tenemos delante, en clara e irrecusable intuición, una realidad nueva, es decir, no advertida antes, que no se deja pensar con los conceptos tradicionales»²⁶.

Ahora bien, una «nueva filosofía —advierte— no es simplemente una continuación de la filosofía, sino que es un nuevo comienzo»²⁷. Pero esta

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 267.

¹⁸ «El modo noético de la filosofía», en J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 70.

¹⁹ «Ensimismamiento y alteración», en J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2ª ed., p. 33.

²⁰ «La razón histórica. Lisboa», en J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 3ª ed., p. 205.

²¹ *La idea de principio en Leibniz*, p. 267.

²² «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 90.

²³ *La idea de principio en Leibniz*, p. 322.

²⁴ «Medio siglo de filosofía», en *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 129.

²⁵ «Vida como ejecución (El ser ejecutivo)», en J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 21.

²⁶ «¿Qué es la vida?», en *¿Qué es conocimiento?*, p. 113.

²⁷ «La razón histórica. Buenos Aires», en *Sobre la razón histórica*, p. 64.

filosofía fundamental²⁸, como también la llama, «que lo que —precisa en otro lugar— ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía, no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía»²⁹. La nueva ciencia se sitúa, pues, más allá de la filosofía. «La filosofía —anuncia— *no es ontología* porque el ser no es realidad sino hipótesis. Detrás de la costra Ser que hay que quitar está la realidad que es la vida misma. Hay que buscar otra palabra distinta de Ontología y aun de filosofía»³⁰. Lo que hace falta —insiste Ortega— «es la ultrafilosofía, algo más allá del filosofar»³¹. «La Ultrafilosofía mira atrás y ve en la filosofía misma del Ser-Mitología»³². «Habría que decidirse —admite finalmente Ortega— a reconocer que nuestra filosofía no es esencia ni —si se quiere— conocimiento sino otra cosa más allá de eso y *de la filosofía*»³³, a la que también llama en ocasiones *biognosis*³⁴.

Ortega se sentía, creo que de esto no cabe duda, en el umbral de un nuevo momento histórico del saber, de la ciencia, en el que desde la filosofía se alcanzaba un nivel superior de conocimiento. Pero ¿qué implica este nuevo nivel, para que pueda ser considerado no sólo diferente de toda otra filosofía habida sino de la filosofía misma como desarrollo histórico? Para comenzar conlleva superar la ontología eleática —entendida por Ortega en un sentido muy amplio, como toda filosofía que da por supuesto el Ser, el que haya una realidad de la cosas; en definitiva, que supone la tesis «lo 'real' es posible»³⁵— que ha dominado todo el desarrollo histórico de la filosofía. De ahí que reclame como «ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de helenismo»³⁶.

Por otra parte, se trata de extremar el rigor al límite de sus posibilidades y sin temer a sus consecuencias, admitiendo la posible incognoscibilidad de su objeto o que pueda carecer de doctrinas afirmativas³⁷. «Nunca, que yo sepa, —sostiene— se ha dado al punto de partida filosófico una expresión más exigente de criticismo, de cautela»³⁸. «Para nosotros —continúa en otro lugar— el estar ciertos de lo que verdaderamente hay es más decisivo e importante que qué sea lo que hay. Eliminamos nuestro deseo. Este es el ingrediente de criticismo inalienable hoy de la filosofía»³⁹. El párrafo citado es uno de los que mejor definen la actitud de Ortega y de la nueva ciencia que propugna. Frente al pensamiento desiderativo que caracteriza al pasado

²⁸ *Una interpretación de la historia universal*, p. 277.

²⁹ *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 77.

³⁰ *Notas de trabajo. Epílogo...*, (Nota 538), p. 337.

³¹ *Ibid.*, (Nota 254), p. 178.

³² *Ibid.*, p. 179.

³³ *Ibid.*, (Nota 538), p. 338.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ «Del optimismo en Leibniz», en *La idea de principio en Leibniz*, p. 368.

³⁶ *Una interpretación de la historia universal*, pp. 289-290.

³⁷ *La idea de principio en Leibniz*, p. 263.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 5ª ed., p. 73.

³⁹ *Notas de trabajo. Epílogo...*, (Nota 529), p. 333.

filosófico, en el que el investigador partía de la idea que tenía preconcebida para luego buscar argumentos en los que apoyarla, Ortega procede inversamente, descartando sus preconcepciones, especialmente las relativas a la realidad y el conocimiento; admitiendo incluso la posibilidad de que no haya una realidad o de que no exista la función cognoscitiva que se atribuye al conocimiento. El resultado, en palabras del propio Ortega, «significa, ni más ni menos, la modificación más radical que cabe en la teoría del conocimiento hasta nuestros días; porque implica la necesidad de (...) rectificar íntegramente la relación misma entre el bloque total de la inteligencia y la realidad»⁴⁰. Lo que le permite descubrir que los grandes problemas tradicionales de la filosofía han sido planteados ya en su raíz en un aspecto secundario, derivado y no primitivo⁴¹. De ahí que conciba la nueva filosofía o Ultrafilosofía por él propuesta como el camino para situar los problemas filosóficos en un nuevo nivel que permita plantearlos de nuevo en un sentido primario en el que sí serían susceptibles de solución:

«Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. (...) Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser planteados en forma completamente distinta y dentro de una nueva perspectiva, reciban alguna solución»⁴².

La nueva ciencia, biognosis o Ultrafilosofía se origina en el descubrimiento de la vida como realidad radical (explicar en qué consiste ésta trasciende las posibilidades de esta breve intervención, para lo que ahora incumbe basta con tener en cuenta que la vida integra tanto al yo como al mundo —y a ninguno más que al otro—, pero no como realidades de la actitud natural, ni tampoco como conciencia intencional, sino como mero acontecer, como el absoluto acontecimiento de encontrarme yo frente a un mundo trascendente a mí, pero immanentes ambos a ese absoluto acontecimiento que nos presenta y al que Ortega denomina vida; no obstante si persiste alguna duda al respecto podrá resolverse en el turno de preguntas), la cual —la vida— es por lo pronto la de cada cual, individualísima e irrepetible. Pero, al mismo tiempo, cuando decimos que la vida es la realidad radical, no nos referimos sólo a ésta o aquella vida, sino a toda vida en lo que tiene de individual y única. Este va a ser el carácter que defina a todos los contenidos fundamentales del sistema propuesto por Ortega. Se refieren todos ellos a temas o asuntos muy concretos y delimitados, pero lo hacen de un modo genérico. De modo que, aunque se refieren a cuestiones puntuales cumplen con la condición de ser válidas en todos los casos particulares. Veamos en qué consiste esto.

La investigación de la vida humana —nos advierte Ortega— no sería

⁴⁰ «La razón histórica. Buenos Aires», en *Sobre la razón histórica*, p. 117.

⁴¹ *La idea de principio en Leibniz*, p. 273.

⁴² *Una interpretación de la historia universal*, pp. 274-275.

posible si la fauna variadísima de éstas no ocultara una estructura esencial idéntica⁴³. De ahí que constituya el objeto primario de toda investigación rigurosa sobre la realidad radical: buscar «la estructura general que tiene nuestra vida y que —según él— actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos»⁴⁴.

«Puedo durante mucho tiempo estar hablando de la vida de cada uno de ustedes mientras, en rigor, estaré hablando de lo que descubro en la mía. Y es que todos decimos «mi vida» y esta identidad de nombre hace verosímil que en nuestras vidas, por muy diferentes que sean en el detalle de su perfil, existe una arquitectura o anatomía o estructura idéntica la cual precisamente hace posible las divergencias singulares de nuestros personales destinos. Esto nos proporcionará una *Teoría general de la vida humana*, que llamaremos *Biognosis*»⁴⁵.

Esa arquitectura o estructura idéntica sería la que permite que podamos comprender, aunque sea muy parcialmente, otra vida distinta de la nuestra. En palabras del propio Ortega: «Hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener de toda expresión *algún* sentido (...). Pero aún en este caso, eso que entendemos —y que es sólo un fragmento borroso de la idea— lo entendemos gracias a que la hemos referido a esquemas permanentes de humana situación»⁴⁶. Estos pueden descubrirse y sobre todo comprobarse, porque «en cada instante concreto de nuestra vida tendremos un caso particular de esa estructura general»⁴⁷. Lo que le lleva a distinguir una estructura de la vida concreta y una estructura formal de la vida o estructura general: «La estructura de la vida —advierte— es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales»⁴⁸. Esta última estructura general o formal no es propiamente real sino abstracta:

«Nada propiamente humano, si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad»⁴⁹.

Lo que le lleva a concebir la estructura general de la vida como un sistema de ecuaciones abstractas que presentan una serie de variables o «lugares

⁴³ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁵ «La razón histórica. Lisboa», en *Sobre la razón histórica*, p. 202.

⁴⁶ «Ideas para una historia de la filosofía», en *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 163.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, 3ª ed., p. 97.

⁴⁸ «Aurora de la razón histórica», en *Sobre la razón histórica*, p. 234.

⁴⁹ *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 75-76.

vacíos» que habían de ser rellenados por las determinaciones actuales de cada vida en cada caso concreto. «Nuestras tesis generales —anuncia Ortega— son, ni más ni menos, ecuaciones con 'lugares vacíos' que somos invitados a llenar con precisiones en cada caso»⁵⁰. «La noción 'Hombre', pues, contiene todo un sistema de ecuaciones cuyo título podría ser éste: 'Teoría de la vida humana'. Toda teoría es, claro está, general, y, por tanto, el Hombre de que habla no es una realidad, sino la expresión puramente formal de las dimensiones y contenidos que integran toda vida humana real, y que nos permiten en cada caso precisar su estructura concreta»⁵¹. De este modo, la teoría general de la vida humana nos proporciona la estructura abstracta de toda existencia individual humana⁵². En ocasiones Ortega llega a sentirse tentado de representar gráficamente esta fórmula:

«Trata ella de expresar simbólicamente, esto es, con palabras y signos, la estructura que todo hacer humano posee, aquello, pues, en que consiste (...), su consistencia. Pero los haceres humanos posibles son infinitos y todos más o menos diferentes. Sin embargo, todos ellos por diferentes que sean, tendrán ciertos elementos comunes, permanentes, constantes que son los que permiten llamar a todos, por muy dispares que sean, con el mismo nombre 'hacer'. Tendremos, pues, que en todo 'hacer humano' habrá unos elementos constantes y otros variables, esto es, distintos en cada caso»⁵³.

En tal fórmula, los elementos constantes vendrían designados por sus nombres propios; en cambio, los elementos variables que serán distintos en cada caso vendrían simbolizados «por signos vacíos que representan en la fórmula huecos que ella nos invita a llenar con las determinaciones que en cada caso correspondan»⁵⁴. De este modo, los teoremas de la teoría general de la vida humana son semejantes a fórmulas algebraicas. Ortega pone algunos ejemplos, así: «Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la Teoría de la Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la sollicitación constante para que llenemos sus *lugares vacíos*»⁵⁵. La ultrafilosofía, biognosis o teoría general de la vida humana consiste, pues, para Ortega en un sistema de teoremas o ecuaciones generales y abstractas⁵⁶.

⁵⁰ «Pasado y porvenir del hombre actual», en J. Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 129.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 130.

⁵³ «La razón histórica. Lisboa», en *Sobre la razón histórica*, pp. 177-178.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁵ *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 76.

⁵⁶ La apelación a sus propias demostraciones como ecuaciones o teoremas es relativamente frecuente en sus escritos, especialmente en los de los últimos años. Así, además de los ya citados, podemos encontrarla, por ejemplo, en: «Juan Vives y su mundo», en *Obras Completas*, Tomo IX, Madrid, Revista de Occidente, p. 509; *Una interpretación de la historia universal*, p. 255; «Alrededor de Goethe», en *Goethe y Dilthey*, p. 127; *El hombre y la gente*, pp. 71-72, 81-82, 87, 112;

La nueva ciencia así descrita recordará a más de uno el ideal husserliano de la filosofía como ciencia estricta, y muy particularmente a la fenomenología trascendental de Husserl. No en vano Nel Rodríguez lleva varios años insistiéndonos en que el pensamiento de Ortega resulta ser una auténtica fenomenología trascendental⁵⁷. Yo no iré tan lejos, aunque reconozco que parte de razón hay en ello. El propio Ortega que gestó su pensamiento inmaduro —entre 1913 y 1928— sobre la fenomenología, concibió su nueva filosofía de la segunda navegación, en la que se repudia explícitamente a la fenomenología husserliana como forma ultradepurada del idealismo filosófico⁵⁸, concibió esta Ultrafilosofía, decíamos, como la inversión de la fenomenología y de su método⁵⁹, a la que entendía como la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que había sido el concepto de «conciencia»⁶⁰. Ahora bien, la corrección del punto de partida de la fenomenología, le priva de poder ser considerado un seguidor más o menos ortodoxo del camino emprendido por Husserl, pero en tanto se trata de una nueva interpretación de la fenomenología sigue manteniendo una cierta relación con ésta. De ahí que nos hayamos tomado la libertad de denominar ciencia fenomenológica, bien entendido que en un sentido no husserliano, a la nueva ciencia, Ultrafilosofía o biognosis propuesta por Ortega.

Para ello será preciso tener muy en cuenta las diferencias que separan esta ciencia fenomenológica de Ortega de la fenomenología trascendental husserliana y que resumiremos sumariamente:

1º) Se suprime la reducción, la vivencia es tomada en tanto que tal vivencia tal como se presenta.

2º) La vida en Ortega no se corresponde con el mundo de la vida de Husserl. El mundo de la vida es compartido y único. La vida es intransferible y plural —cada cual tiene la suya—. El mundo de la vida se corresponde con el de la actitud natural, la vida en Ortega no. El mundo es trascendente al sujeto, tal y como se presenta, pero inmanente al presentarse mismo, de nuevo tal y como se presenta. Se rechaza el realismo.

3º) Se suprime la interpretación idealista del puro acontecer que lo toma como conciencia. El mundo depende de mi vida pero es trascendente a mi —así se presenta— y mi vida no es conciencia sino presencia. Llamarla conciencia supone identificarla fraudulentamente con otros procesos internos

«Sobre la leyenda de Goya», en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, Alianza Editorial, p. 330; «Pasado y porvenir del hombre actual», en *Europa y la idea de nación*, p. 132; *Notas de trabajo. Epílogo*, (Nota 210), p. 152.

⁵⁷ Nel Rodríguez Rial, «La fenomenología trascendental de Ortega o la filosofía como indecencia», en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, p. 101.

⁵⁸ «Sobre la fenomenología», en *Revista de Occidente*, n.º 108, p. 28. Sobre esta cuestión vuelve en muchos otros lugares.

⁵⁹ «Vida como ejecución (El ser ejecutivo)», en *¿Qué es conocimiento?*, p. 51.

⁶⁰ «Prólogo para alemanes», en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 3ª ed., p. 63.

—el pensamiento— que forman parte de ella, pero no la constituyen, al revés la conciencia es una manifestación de mi vida.

4º) Se elimina la intencionalidad. Nada hay que sea exterior a la vida por eso hay perspectiva —la vida misma es perspectiva— y hay, por supuesto, atención, pero no intencionalidad, en el sentido de una intencionalidad de la conciencia.

Aquí concluye mi intervención: queda ahora abierta la cuestión de si una ciencia fenomenológica como la propuesta por Ortega, y de la que simplemente he ofrecido unos pocos trazos, es posible y si lo es cual sería su papel en la actual situación de la filosofía. Por mi parte, no sólo creo en su posibilidad sino que llevo ya bastantes años trabajando en un proyecto semejante, cuyas primeras aproximaciones fueron ya adelantadas, en forma de libro, en la *Crítica de la realidad establecida*, en cuya segunda edición hablo de la constitución de una ciencia fenomenológica muy semejante a la propuesta por Ortega, motivo por el cual he bautizado así la opción orteguiana, cuyas primeras conclusiones espero poder presentar a todos ustedes en el próximo congreso que sobre *los horizontes de la filosofía actual* tendrá lugar aquí mismo, en Santiago, el próximo mes de abril.



LA DISTINCIÓN CUERPO OBJETIVO CUERPO FENOMÉNICO EN LA OBRA DE MAURICE MERLEAU-PONTY*

Karina P. Trilles Calvo
Universitat de València

A la Dra. M^a. Teresa Lartigau Fábregas por su
exquisita sensibilidad. Sinceramente, gracias.

1. Introducción

El cuerpo humano ha sido tematizado desde puntos de vista bien diversos: la ciencia, el arte, la religión y la filosofía son algunos de ellos (sin desdeñar, desde luego, las consideraciones que conforman la opinión cotidiana). En lo que concierne al ámbito filosófico, la corporeidad fue durante muchos siglos despreciada, dejada de lado en pos de la búsqueda de algo más «digno», más «sublime».

Platón, por ejemplo, reprodujo en sus diálogos la creencia pitagórica de que el cuerpo era la tumba del alma, una creencia que era acorde con su defensa de que lo intelectual, lo relacionado con el Mundo de las Ideas, era superior a lo sensible y, por lo tanto, a lo corpóreo, relegando claramente el estudio de esto por carecer de relevancia. Esta depreciación de lo carnal presente en la obra platónica (sacada aquí a colación con afán ilustrativo) siguió su curso y se afinó en la especulación moderna. René Descartes, filósofo-pórtico de la Modernidad, convirtió al cuerpo en *res extensa*, en pura materia, en una máquina objeto de estudio de diversas ciencias, en un fiel compañero de la conciencia o *res cogitans*, un amigo al que le persigue la duda, disipándose su existencia en la niebla del sueño o de la ficción como se hace explícito en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*¹. El desprecio hacia lo corporal también asoma en la obra de Immanuel Kant el cual apenas le dedica unas pocas líneas en su *Crítica de la Razón Pura* en las que deja claro que se trata de algo externo al sentido interno (que es lo que reviste importancia), no central sino periférico² y, en tanto que tal, perfectamente

* Esta comunicación ha sido posible gracias a una beca predoctoral de Formación de Personal Investigador concedida por la Conselleria de Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana en el marco del Plan Valenciano de Ciencia y Tecnología.

¹ Vid. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Austral, 1988, 23ª edición, pp. 121, 125.

² Vid. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989, pp. 548. A-672/B-700.

eliminable. Esta tendencia a la supresión cambió lentamente de signo y se produjo una recuperación paulatina de la corporeidad en el ámbito filosófico, aspecto éste que puede notarse, por ejemplo, en el pensamiento de Nietzsche, de Bergson, de Maine de Biran, de Marcel, etc. Al margen de estas aportaciones, lo cierto es que parece que este movimiento de rescate del cuerpo en el terreno de la Filosofía adquiere máxima importancia en la obra de Edmund Husserl en la que queda patente y delimitada la distinción entre el cuerpo objetivo (*Körper*) y la corporeidad vivida (*Leib*) presentándonos a esta última como un elemento fundamental en la experiencia que cada cual tiene de sí mismo³. En realidad, fue ésta una batalla más de la guerra que se inició para arrancar el poder concedido por Descartes a la conciencia y devolver la dignidad al cuerpo, y en esta corriente de restitución del valor a lo corpóreo se inserta el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty va a beber del manantial husserliano (sobre todo de su último período) para reformular la clásica noción de «cuerpo» e intentar superar el dualismo cartesiano que se había filtrado en las distintas esferas de la Cultura y que sostenía un solipsismo riguroso que debía ser eliminado. En pos de la supresión del fenómeno solipsista, Merleau-Ponty va a conceder un papel fundamental en su obra a la corporeidad humana, tanto a la denominada objetiva como a la fenoménica, vertientes corporales que voy, sin más dilación, a tratar a continuación.

2. El cuerpo objetivo

El cuerpo objetivo, objeto o sensible (denominación que recibe en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible*) participa de las características propias de la cosa. Ésta es definida en *Fenomenología de la percepción* como «partes extra partes, y, por lo tanto, no admite entre sus partes, o entre él y los demás objetos más que relaciones exteriores y mecánicas»⁴. Posee la propiedad de no esconder nada, de estar enteramente expuesta, de estar a merced de nuestro mirar. Así, a la corporeidad sensible podemos darle la vuelta una y otra vez, incansablemente, como si estuviésemos inspeccionando un objeto cualesquiera que nos gustaría adquirir en una tienda. El cuerpo objetivo es, como cosa, un conjunto de órganos susceptible de ser despedazado, partido en «trozos», un mero depósito de procesos fisiológicos. Es el cuerpo-idea⁵, conceptual, objetivado por el conocimiento, una cosa más entre las cosas que puede ser diseccionada, que puede ser estudiada con la misma «facilidad» con la que se analiza un saltamontes o un cuarzo. No es más que un objeto

³ Vid. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, F.C.E., 1985. Quinta Meditación, § 44, pp. 153-164; § 53, pp. 180-181.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 87. Citaré PP y la página. La traducción es mía.

⁵ Vid. PP, p. 86.

que aparece descrito en los libros de fisiología⁶, un cuerpo que, como asevera Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, «la anatomía o, más generalmente, los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noción en la experiencia inmediata»⁷. Análisis, biopsias, rayos-X y otros muchos métodos empleados por las ciencias biomédicas nos muestran a este cuerpo despedazado, casi irreal, nos proporcionan un conocimiento acerca de esta corporeidad reducida a puro en-sí, a un microfenómeno⁸ por la parcelación que le es inherente y a la que es, además, sometida. Estamos, pues, ante el cuerpo-máquina que, como todo artefacto, «sólo es capaz de aquellas operaciones para las que ha sido construida»⁹. Es, en definitiva, la corporeidad considerada desde la perspectiva de la tercera persona y, para Merleau-Ponty, examinada con una mirada conscientemente diseccionadora. Este es el cuerpo que asoma en la obra de René Descartes (y también de Jean-Paul Sartre), es la *res extensa* parte esencial del dualismo cartesiano y, en la medida en que Merleau-Ponty quiera superar éste para vislumbrar una posible salida al laberinto solipista, ha de construir una noción de corporeidad diferente que deje de oponerse a la de conciencia. Este concepto novedoso de cuerpo, el llamado cuerpo fenoménico, no va a suponer, en ningún momento, la supresión de la corporeidad sensible porque ello sería equivalente a cerrar las puertas a la Ciencia y a sus avances (o retrocesos), sería obviar un camino importante, aunque diferente al filosófico, de acceso al fenómeno «cuerpo». Merleau-Ponty, pensador ecléctico e integrador, va a mantener esta corporeidad-objeto porque las distintas disciplinas científicas que pueblan nuestro mundo cultural demuestran su existencia, pero le va a restar importancia, lo va a relegar a un segundo plano (que no por segundo deja de estar presente). La corporeidad capaz de sustentar a una conciencia o, mejor dicho, capaz de ser ella misma conciencia ya no puede ser la objetiva.

El concepto de cuerpo-objeto se le queda pequeño a Merleau-Ponty y para mostrar su insuficiencia emprende la tarea de analizar los fenómenos del miembro fantasma y de la anosognosia en la *Fenomenología de la percepción* (me centraré exclusivamente en el primero). El miembro fantasma, la sensación que el enfermo tiene de seguir poseyendo lo que le ha sido realmente amputado, no sólo requiere de una explicación fisiológica puesto que su aparición también depende de factores psíquicos (como emociones o sentimientos). Si aquél estuviese sujeto *exclusivamente* a condiciones fisiológicas sería imposible entender cómo depende de recuerdos, de pasiones del individuo afectado. Para que ambas series de condiciones confluyan en la explicación de este fenómeno, «necesitarían un mismo punto de aplicación o un

⁶ Vid. *PP*, p. 403.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1942, p. 204. Citaré *SC* y la página. La traducción es mía.

⁸ Vid. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 278. Citaré *NATU* y la página.

⁹ *SC*, p. 96. La traducción es mía.

terreno común»¹⁰, una parcela compartida ontológicamente por lo psíquico y lo fisiológico, lo para-sí y lo en-sí. Para averiguar cuál es esa «plataforma» general, Merleau-Ponty aborda el estudio de la suplencia que surge, supuestamente, cuando, por ejemplo, inmovilizamos la pata de un animal, y dicho pensador concluye que la extremidad libre no sustituye a la atada pues ésta continúa existiendo, sigue contando para la bestia en su actuar. Y es que ésta está inmersa en un mundo que define su propia existencia. En definitiva, lo que se esconde tras el hecho de la suplencia es el *ser-en-el-mundo*. Es este ser mundano el que permite articular lo en-sí y lo para-sí, una coordinación que se hace patente en la nueva explicación del miembro fantasma dada por Merleau-Ponty. Tener una extremidad fantasma es seguir abierto al universo circundante, a los actos que en él desempeñaríamos, es continuar guardando «el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación»¹¹.

El cuerpo de ese hombre antes dibujado no es, simplemente, el que está expuesto en los libros de medicina, no es únicamente un conjunto de tractos nerviosos y una reunión de órganos, sino que «<es el> vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con cierto proyecto y comprometerse continuamente con ellos»¹². Es una corporeidad consciente del mundo y de sí misma que rebasa los límites del cuerpo puramente objetivo. Así, lentamente, se ha esbozado ante nuestros ojos un nuevo estrato corporal: el fenoménico, cuyas características voy a exponer a continuación.

3. El cuerpo fenoménico

El cuerpo fenomenal, fenoménico o sintiente (denominación que recibe en *Lo visible y lo invisible*) es, como asevera Delfino, el «cuerpo considerado como función, punto de vista sobre el mundo, a partir del cual se despliega éste»¹³. No es una cosa más entre las cosas y «lo que le impide ser jamás objeto, estar nunca 'plenamente constituido', es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible»¹⁴. Es un modo de dirigirme hacia mi entorno, el sujeto de la percepción, una visión situada sobre el mundo. Lejos de ser una cosa totalmente completada, esta corporeidad está siempre por hacer, oscila entre lo actual (el presente en el que está contenido el pasado) y lo virtual (el futuro), es la manifestación de un sentido que se está construyendo, que se va haciendo lentamente. No es una masa material que sirva de instru-

¹⁰ PP, p. 91. La traducción es mía.

¹¹ PP, p. 97. La traducción es mía.

¹² PP, p. 97. La traducción es mía.

¹³ R. Delfino, «Cuerpo y alma en Merleau-Ponty», *Ciencia y Fe*, 1964, Vol. 20, n° 1/3, p. 38.

¹⁴ PP, p. 108. La traducción es mía.

mento a la conciencia (como sucede en Sartre), sino la envoltura viviente de nuestros actos¹⁵ que inciden y modifican una situación determinada.

Debido a su carácter eminentemente vivido, esa corporeidad no puede quedar encerrada en un concepto ya que este gesto de categorización lo transformaría en un objeto, aniquilándose así su función viviente. El cuerpo fenoménico nunca podrá ser cosa ni para los demás ni para sí mismo puesto que recoge, mantiene y prolonga el flujo de la existencia, por lo que todo intento que pretenda transformarlo en algo hierático está condenado, de antemano, al fracaso. Ni el modelo de la cosa ni el de la idea que cumplen esta función «acartonadora» son válidos para dar cuenta de la peculiaridad de aquél.

Al contrario de lo que le sucede al objeto, mi cuerpo fenomenal no está constantemente expuesto, no puedo darle la vuelta como a esta pluma que tengo en mi mano. No existen la distancia ni la actitud necesarias para que esto se produzca y, en el instante en el que se den, la corporeidad fenoménica dejará de ser tal y volveremos a ubicarnos en el nivel del cuerpo-objeto. No se da la separación entre la conciencia y la corporeidad (como sucede en Descartes y en Sartre), yo no estoy, en palabras merleau-pontyanas, «delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo»¹⁶. La Ciencia, cualquier conocimiento objetivo, cualquier saber de espectador, cualquier *theoria*¹⁷, nada pueden enseñarnos acerca de este cuerpo que sentimos en primera persona. Realmente, «no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo»¹⁸. Pero, ¿cómo sé de mi propia vivencia?

Mi corporeidad es un medio de comunicación con el universo que me rodea, un entorno que ella desvela significativamente. Aquella me permite contactar con el mundo, es eso gracias a lo cual yo tengo objetos. Mi cuerpo es función, está cruzado por una intencionalidad operante que lo dirige hacia el exterior para modificarlo o hacerlo suyo, de ahí que pueda saber de sí mismo a través de esa actividad que despliega por medio de esos objetos. Únicamente sé de mí en mi valor funcional, en mi dirigirme *hacia*. Corporeidad y mundaneidad constituyen una *Gestalt*, una totalidad indisoluble, una fusión de dos polos que han de dar razón uno de otro. Como asevera Merleau-Ponty, «tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo»¹⁹. Mis actos, el tener contacto con las cosas, hacen viable un conocimiento sobre mí mismo bastante peculiar y difícil puesto que soy un sujeto-cuerpo original: jamás estoy plenamente constituido, soy simbolismo naciente que se traduce a sí mismo. Soy medidor y medida...me autointerpreto.

El cuerpo se convierte en percipiente y perceptible, no solamente hacia

¹⁵ Vid. SC, p. 203.

¹⁶ PP, p. 175. La traducción es mía.

¹⁷ Vid. NATU, p. 279.

¹⁸ PP, p. 231. La traducción es mía.

¹⁹ PP, p. 97. La traducción es mía.

los demás sino para sí mismo. Es, pues, al mismo tiempo, un yo y una cosa o, como le gusta decir a Merleau-Ponty en su última etapa, «es a la vez vidente y visible»²⁰. Esta corporeidad es capaz de girar sobre sí misma, de dirigirse su propia mirada, transformándose en un ser de dos rostros: es para-sí al par que es en-sí (ahora bien, una cosa muy especial), mas al querer saber de sí misma ambas polaridades desaparecen para dejar paso a un modo de existencia ambiguo, para ser, utilizando una expresión de G. B. Madison, «circularidad reversible»²¹.

La parcelación inherente al cuerpo-objeto deja paso a la globalidad de la corporeidad fenomenal. Ésta es un macro-fenómeno²² que no acepta ser estudiado como un mosaico de sensaciones de diverso orden. El cuerpo sintiente se concreta en el esquema corporal, es una *Gestalt*, una unidad expresiva que, únicamente, puede ser comparada con la obra de arte²³, afirmación que ha de ser comprendida de la siguiente manera:

«Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, eso es, seres en los que no puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes»²⁴.

Un cuadro no es el resultado de la suma de colores, de pinceladas realizadas por el artista, sino un conjunto que ha de ser percibido como tal conjunto ya que la disgregación rompería su «magia», su capacidad de despertar sentimientos, emociones en aquel que lo contempla. Algo similar sucede con el cuerpo fenoménico: no percibimos unas manos, unos dedos sueltos, sino un brazo que se dirige hacia un mundo en el que despliega su potencialidad de acción. Este «ir hacia» es el corazón de la intencionalidad, característica esencial de la conciencia encarnada que forma una totalidad con el medio que la rodea. Pese a que este cuerpo posee el rasgo distintivo del para-sí, él no pertenece ni a éste ni al ámbito de la cosa. Es un modo de existencia distinto de ambos pues es un sujeto corporal, una corporeidad cognoscente. El cuerpo fenoménico es una tendencia hacia el mundo y sus reacciones ya no deben ser entendidas como meras respuestas a estímulos simples, sino «como actos que se dirigen a un cierto medio, presente o virtual»²⁵. Somos pura intencionalidad y esa relación que establecemos con el mundo es abierta, visible, cognoscible. La corporeidad viva que despliega su comportamiento en su entorno deja de ser un misterio absoluto²⁶, y es ella,

²⁰ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 18. La traducción es mía.

²¹ G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, París, Klincksieck, 1973, p. 45.

²² Vid. *NATU*, p. 278.

²³ Vid. *PP*, p. 176.

²⁴ *PP*, p. 177. La traducción es mía.

²⁵ *SC*, p. 164. La traducción es mía.

²⁶ Vid. *SC*, p. 231.

sin duda, la que hace posible una conciencia somática. Parece que Merleau-Ponty ha conseguido su objetivo de reformular la vieja noción de cuerpo explotando al máximo su vertiente fenoménica. Con ello, posiblemente, haya logrado agrietar la muralla solipsista que ha rodeado durante siglos el castillo de la Filosofía.

4. Conclusión

A pesar de que mi tipo de exposición pueda hacer pensar que Merleau-Ponty postula un nuevo dualismo (en este caso, de tipo corporal), lo cierto es que no es así. Se trata siempre de una misma corporeidad aunque, eso sí, juzgada de dos modos distintos: ora como objeto del mundo, ora como función. Se es cosa y se vive, se es visto y se ve, residiendo todo ello en el mismo cuerpo, radicando las diferencias en nuestro modo de «examinarlo». No hay, aparentemente, dualismo corporal en el pensamiento de Merleau-Ponty, «mi cuerpo es de un sólo golpe cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo»²⁷. Para mostrar su articulación este filósofo recurre a una imagen en *Lo visible y lo invisible*:

«Si queremos metáforas, será mejor decir que el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente son como el reverso y el anverso, o todavía más, como dos segmentos de un solo recorrido circular que, por arriba, va de izquierda a derecha, y, por abajo, de derecha a izquierda, pero sólo constituye un movimiento único en sus dos fases»²⁸.

El cuerpo que somos es el quiasma de lo sensible y de lo sintiente, de lo visible y de lo vidente, de la corporeidad objeto y de la conciencia. Pero esta unión esconde una desigualdad, una asimetría, pues la vertiente fenoménica es superior a la objetiva (la cual no es más que una «imagen empobrecida»²⁹ de la primera). Soy, ante todo, corporeidad vivida, vehículo de nuestro ser-en-el-mundo, el quicio de nuestra relación con el universo circundante. La preeminencia de este estrato corporal que es consciente de sí mismo a través de su propio estar ubicado en un mundo es lo que le diferencia de la pasividad del objeto que se autoignora. A pesar de esta distancia, ambas perspectivas, la fenomenal y la objetiva, siguen unidas en su diversidad.

Merleau-Ponty parece haber conseguido modificar la concepción tradicional de lo corpóreo, un cambio que, acompañado de una transformación del concepto «conciencia», le permitirá dibujar una nueva imagen del hombre, un retrato novedoso que, quizás, hará posible la superación de las barreras solipsistas que surgen, una y otra vez, en el ya largo camino de la Filosofía. Habrá que confiar en que ese hombre ambiguo por él esbozado logre tal objetivo.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 179. Citaré VI y la página. La traducción es mía.

²⁸ VI, p. 182. La traducción es mía.

²⁹ PP, p. 493. La traducción es mía.



FENOMENOLOGÍA,
ÉTICA
Y
POLÍTICA



JOSÉ LUIS BARREIRO: *El proyecto fenomenológico-marxista de E. Paci*

IRENE ÁNGELA BIANCHI: «Immer Wieder»: *actualidad «perenne» de la ética fenomenológico-husserliana*

JUAN FRANCISCO GOMIS RODRÍGUEZ: *La aplicación del método fenomenológico a la fundamentación de la economía política en el pensamiento de Marx*

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ: *Ética fenomenológica y sentimientos morales*

JOSÉ LASAGA: *Ortega y Patočka: una idea de Europa*

CARLOS MÍNGUEZ PÉREZ: *Fernando Montero: fenomenología e historia*

ELISEO RABADÁN FERNÁNDEZ: *Ensayo de crítica materialista a la ética sartreana en cuanto que se basa en una fenomenología de cuño idealista*

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ: *Algo más que historia y algo más que Rorty*

EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO-MARXISTA DE E. PACI

José Luis Barreiro
Universidade de Santiago de Compostela

«Il *telos* spirituale è l'idea della ragione che vive nella storia, che dà un senso alla storia. Se la crisi è superabile lo è per la visione teleologica della storia europea nella quale vive la ragione come filosofia: la crisi é, infatti, *la perdita dell'intenzionalità filosofica*. L'intenzionalità, da questo punto di vista, è anche tensione, fede attiva, praxis, volontà, *Streben*: il *telos* è *telos* per il nostro fare, per il nostro comportamento, per la vita come *Seinsollen* che include sia l'estetico che il pratico e il teoretico. La teleologia è nella vita esistenziale e storica. L'esistenza dell'uomo è esistenza teleologica. Il *Menschsein* è *Teleologischsein*» (E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, 1961).

«La riflessione umana, o la filosofia, si presenta, nella concezione della dialettica che si può sviluppare partendo da Husserl, come presa di coscienza di una negazione subita da un uomo da parte di un altro uomo, da un gruppo da parte di un altro gruppo» (E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, 1963).

Los fragmentos precedentes, tomados de obras específicas de E. Paci en las que aborda directamente la integración-complementación de fenomenología y marxismo, apuntan al diagnóstico de la crisis de las ciencias europeas —cuya etiología se cifra en la pérdida de la intencionalidad filosófica— y al proyecto de emancipación del sujeto humano, mediante la negación de la alienación a la que está sometido, y al consiguiente retorno a la subjetividad. Tal intento de integración ocupará, de modo prioritario, la reflexión filosófica de los últimos quince años de la vida de Paci que —justo en una entrevista publicada en el mismo año de su muerte (1976)—, valoraba la fenomenología como la corriente más profunda del pensamiento contemporáneo, y al propio Husserl como el filósofo más grande de su siglo. No obstante, reconoce, Husserl no terminó y precisó los puntos de vista de la *Krisis*:

«La corriente del pensamiento contemporáneo que me merece mayor profundización y desarrollo es la fenomenología de Husserl en todas sus formas. Y esto porque Husserl es considerado como el más grande filósofo de su siglo. Sin embargo, comenzando por su última obra, la *Crisis de las ciencias europeas*, Husserl no terminó y precisó sus puntos de vista. Por eso, desarrollarlo quiere decir no sólo estudiarlo y criticarlo, sino también, completar su obra. Sucede entonces que se tiene que ir necesariamente más allá de Husserl»¹.

¹ *La filosofía dal 45 ad oggi* (a cura di V. Verra), Torino, 1976, p. 457. Tarea anunciada y emprendida en 1963: «El mismo Husserl oculta a menudo sin darse cuenta de ello sus propias

Aclaración, profundización, desarrollo, crítica, complementación: he ahí la tarea de E. Paci.

1. La presencia de Antonio Banfi

Pero E. Paci no parte de cero. Las preocupaciones de A. Banfi (filósofo de la cultura y del arte, historiador de la filosofía, ensayista, literato, etc.) se transmiten, y se pueden constatar también en su discípulo Paci, ya desde su tesis doctoral sobre *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone* (1938) y en la obra *Pensiero, esistenza e valore* (1940). Hay que recordar que Banfi conoce personalmente a Husserl a partir de un viaje que éste realiza a Italia en 1923; desde entonces mantendrá, hasta la muerte de Husserl, un estrecho contacto con él, si bien algunos consideran, con escaso fundamento, que Banfi no llegó a conocer la última obra de Husserl, al no visitar, como Merleau-Ponty y Tran-Duc-Thao en la década de los cuarenta, los inéditos depositados en los archivos de Husserl.

Su aproximación al marxismo se produce en una obra primeriza, *Principi di una teoria della ragione*, 1926². Aproximación que pasa luego por un extenso repertorio bibliográfico, destacando especialmente *L'uomo copernicano*, hasta su obra póstuma, *Saggi sul marxismo* en 1960. Pero Banfi no participa, en forma directa, en los debates teóricos que en la década de los cuarenta a los cincuenta tenían lugar dentro y fuera de Italia sobre filosofía o método, lógica o historia, crisis del o en el marxismo, «marxismo occidental crítico y marxismo oriental dogmático», etc.³. Había, para Banfi, otros problemas más graves que resolver que los debates teóricos sobre el marxismo, si bien el materialismo marxista le proporcionaba el material necesario para la configuración, crítico-racionalista y antidogmática, de su «hombre copernicano». Un largo pasaje ilustra sus rasgos esenciales:

«Es un hombre nuevo, cuya imagen surge de la teoría heliocéntrica; es, para decirlo con Galileo, el hombre copernicano. No está en el centro del mundo ordenado metafísicamente según un sistema de valores ideales que le prescriben los fines,

investigaciones y descubrimientos, de modo que comprenderlo, en sentido fenomenológico, quiere decir aclarar, profundizar, continuar su trabajo, buscando las líneas escondidas de tal trabajo (que podrían ser fundamentales)» (*Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, traducción española, México, F.C.E., 1968, II, 88). Sigla, *FSSU*, I, II, III. Lo mismo había sostenido Merleau-Ponty (*La philosophie et son ombre*, 1959), al reconocer que era necesario completar y llenar los vacíos del tejido husserliano.

² «Útiles, pero inaceptables, serán para Banfi, en último término, las alternativas irracionales, pues a pesar de contribuir a una profundización radical de la conciencia de crisis, se estancan ahí, convirtiéndola en una esencia y haciendo inoperante el pensamiento crítico en la vida. En consecuencia, su acercamiento intelectual y vital —en él inseparables— al marxismo, como principio metodológico de integración que ya había intentado en los Principios de una teoría de la razón, de 1926» (en A. Banfi, *Filosofía y literatura*, selección de J. Jiménez y notas de R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1991, p. X).

³ *Ibid.*, p. IX.

las acciones, el destino, que determinan la historia. Arrojado sobre un pequeño astro rotante entre la multitud innumerable de los mundos, en la infinitud del universo, no tiene un orden divino que celebrar en un destino prescrito. Crea para sí mismo su vida y su destino en el curso laborioso de los milenios; sus armas son la conciencia racional y el trabajo. Y con una y otro forja para sí mismo su mundo, que no le es dado, sino que es obra suya. La historia es la epopeya de esta gran conquista; el trabajo es el arma de esta gran lucha. Lucha en la que cada hombre está comprometido con el otro, al lado del otro, en una solidaridad indestructible (...). El trabajo técnicamente experto, y dirigido humanamente, es la expresión concreta de la esencia creadora de la humanidad: la colaboración social es la garantía de la universalidad y de la validez de tal expresión; la historia no es una serie de *exempla* del pecado metafísico de los hombres, sino el testimonio de su capacidad constructiva, la vía, aunque sea a través de trágicos contrastes dialécticos, de su triunfo (...).

Es el nuevo Hércules, el destructor de los mitos primigenios, el pacificador de los hombres; él es la fuerza de la razón, del trabajo, de la libertad, de la justicia. Ilustres amigos, vosotros conocéis al hombre copernicano. Él ha arrancado al hombre de la servidumbre y de la explotación del hombre, ha devuelto a cada uno la iniciativa, el coraje, la alegría del trabajo propio, ha liberado los corazones y las mentes de todos, la razón, la fantasía creativa. El hombre copernicano —vosotros lo sabéis— es la Humanidad socialista: ella ha vencido la servidumbre, domado la brutalidad, se prepara para abatir la guerra (...)⁴.

Tal es la prefiguración del hombre copernicano, del racionalismo crítico-dialéctico, antidogmático y humanista⁵; tales son sus preocupaciones e intereses que, además de la fenomenología y del marxismo, se extienden también a otros temas como el espiritualismo, el vitalismo y el existencialismo. No en vano, Antonio Banfi había realizado su tesis doctoral sobre el pensamiento de Boutroux, Renouvier y Bergson. Él mismo recuerda como inspiradores-mentores principales de la gestación de su pensamiento a Simmel, a Martinetti y a Husserl —aunque sea éste último el más citado y reconocido. A este respecto Eugenio Garín —apuntando también al compromiso ético-político de los últimos años de Banfi, en que fue marxista y Senador del Partido Comunista— afirma: «Banfi vivió, con originalidad y a su modo, el largo viaje de la crisis de las certezas del primer decenio de siglo al puerto husserliano y a la elección comunista, sin renegar nunca de las adquisiciones de la gran experiencia de la *filosofía de la vida simmeliana*»⁶.

⁴ *Ibid.*, *Copérnico y la cultura italiana*, pp. 91-92. El texto corresponde a una conferencia pronunciada en la Academia Polaca de Ciencias en agosto de 1953, tres años después de la publicación de su obra *Luomo copernicano*.

⁵ «A la década de las fuerzas irreflexivas y al arbitrio de las ideologías, sustituye, no el abstracto ideal de la Ilustración, sino el reconocimiento de la realidad histórica en su interna dialéctica (...). Se anuncia como un Racionalismo crítico, antidogmático por excelencia: la razón no es contemplación de un absoluto inteligible, ni mucho menos autocontemplación de lo inteligible; es proceso de organización de la experiencia; proceso de sistematización abierta, que se expresa en las varias direcciones del saber que no pueden ni deben atropellarse, sino integrarse dialécticamente cada una según la ley de su propio desarrollo» (A. Banfi, «Racionalismo», en Bompiani, *Diccionario Literario*, Barcelona, Ed. Hora, 1988, pp. 440-448).

⁶ *Intelletuali italiani del XX secolo*, Roma, Editorial Riuniti, 1974, p. 55 (en *Filosofía y Literatura*, p. X).

2. La relación fenomenología-marxismo en la década de los cuarenta

A tenor de lo expuesto anteriormente, no es Paci el pionero en tratar de establecer la relación entre la fenomenología y el marxismo. Aparte de las preocupaciones e intereses intelectuales transmitidos por parte de su maestro Banfi, en la década mencionada existía un clima filosófico, cultural e ideológico en Italia, en Francia, y en otros países europeos de regímenes socialistas, en el que se venía planteando y debatiendo —y en la mayoría de los casos en sentido positivo— no sólo la posibilidad y conveniencia, sino también la necesidad de una relación complementaria entre la fenomenología y el marxismo.

La cuestión resulta ser polémica en sus inicios. Domarchi es quien establece la relación al tratar de justificar la teoría marxista sobre el valor de las mercancías con argumentos derivados de la fenomenología, sosteniendo además que el pensamiento husserliano proporciona, o puede proporcionar al marxismo una verdadera doctrina de la libertad⁷. Pero en el mismo año, 1946, P. Naville, en réplica a las tesis de Domarchi, mantiene una posición contraria: la fenomenología en nada puede ayudar (complementar) al marxismo, porque la fenomenología es una ciencia de las esencias y, en cuanto tal, está muy alejada de los temas e intereses de la economía política; por ello, no se puede establecer entre los mismos ningún tipo de relación. En la misma década, y por los mismos años, el problema de la complementación continúa planteándose tanto en el mundo cultural italiano (de ello son ejemplos Labriola, Gramsci y Della Volpe), como en el mundo francés (Merleau-Ponty, Tran-Duc-Thao, Lyotard, Sartre, Ricoeur, Desanti,...). Las obras de estos autores —italianos y franceses, además de *Geschichte und Klassenbewusstsein* de G. Lukács— son analizadas en un diálogo cultural y de intereses comunes en la tercera parte de la mencionada obra de Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Sólo se exceptúa la obra de Tran-Duc-Thao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951), si bien a éste se le publica en *Aut-Aut* —revista fundada y dirigida por Paci— un trabajo sobre *Marxismo y fenomenología*⁸; tampoco hay referencias a las reflexiones sobre la misma temática de J. Desanti. De K. Kosik aparece un comentario a su obra, *Dialectique du concret*, también en *Aut-Aut*⁹; Vajda está presente

⁷ Domarchi, «La Théorie de la valeur et la Phaenomenologie», *Rev. Intern.*, II, (1946), 154-167. Y la réplica de P. Naville en la misma revista y año (1946, pp. 227-243; 445-454). En la tercera parte de la obra en cuestión Paci analiza las obras de los autores citados: A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, 1938; A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, 1952; G. Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Firenze, 1956. De Merleau-Ponty considera *Phénoménologie de la perception*, 1945; *Humanisme et terreur*, 1947; *Sens et non sens*, 1948; *Signes*, 1949; *Les aventures de la dialectique*, 1955. De Sartre, *Situations IV*, 1947; *Critique de la raison dialectique*, 1960.

⁸ *Aut-Aut*, n° 131-32, (1972), 115-123.

⁹ *Ibid.*, n° 63, (1961), 203-213.

en la misma revista con diversos trabajos, entre 1972 y 1975¹⁰. De los polacos A. Schaff, L. Kolakowski, Baumann..., no hay referencia alguna¹¹.

3. El proyecto integrador de E. Paci

A la altura de 1957, con la publicación de su obra *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Paci resume la trayectoria seguida por su pensamiento, especificando sus opciones fundamentales y aproximaciones: existencialismo, relacionismo filosófico, procesualismo, fenomenología. «El relacionismo —precisa— está vinculado al desarrollo del historicismo de Hegel a Croce, a la crítica del existencialismo negativo y al existencialismo positivo, a la crítica de la metafísica..., al interaccionismo de Dewey y al naturalismo de Santayana y Woodbrige, al organicismo de Whitehead, a los desarrollos del pensamiento científico contemporáneo y, en fin, a la crítica del neopositivismo, del que se acepta el análisis del lenguaje, con la condición de que sea reconducido, por lo que a la filosofía se refiere, sobre bases históricas»¹².

Amplísimo y actualísimo programa que, partiendo de la estructura relacional de la existencia humana en proceso, rechaza cualquier tipo de filosofía de la sustancia basada sobre un absoluto o sobre lo idéntico-no relativo; niega todo planteamiento problemático que trascienda el marco de la finitud humana; se opone al neopositivismo en cuanto que absolutiza un tipo determinado de lenguaje (el físico-matemático); propugna un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento; está atento a los desarrollos del pensamiento científico contemporáneo y apunta a las últimas derivaciones de la fenomenología de Husserl.

Pocos años más tarde, a partir de 1961, intenta extender todavía más el programa al pretender desarrollar y complementar la fenomenología en la perspectiva de un marxismo abierto, no dogmático.

En *Tiempo y verdad en la fenomenología de Husserl* (1961), se pregunta cómo la verdad, que es un ideal, puede alcanzarse o realizarse en una conciencia humana que es viviente y que está inmersa en el tiempo. A veces

¹⁰ M. Vajda, «Fenomenologia e marxismo», *Aut-Aut*, n° 127, (1972), 7-43; Gramsci, «La filosofía e le masse», *ibid.*, n° 135, (1973), 45-57; *ibid.*, «Il funzionario dell'umanità», n° 145-6, (1975), 73-87.

¹¹ Con posterioridad a la desaparición de E. Paci —a través, sobre todo, de trabajos de R. Tomassini sobre la actualidad de la confrontación fenomenología y marxismo— la revista *Aut-Aut* siguió siendo testigo de diversos intentos de integración. Y el tema en cuestión continúa estando vivo. Cfr. al respecto, Wandenfels, Broekmann, Pazánin (eds.), *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt (I: *Konzept und Methodologie*, 1977, II: *Praktische Philosophie*, 1977; III: *Sozialphilosophie*, 1978; IV: *Erkenntnis und Wissenschaftstheorie*, 1979). J. San Martín, «Fenomenología y marxismo», en *La fenomenología como una teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, U.N.E.D., 1994, pp. 101-138. Para la postura concreta de Merleau-Ponty, M^a L. Pintos Peñaranda, «Aproximación a la teoría marxiana desde el pensamiento fenomenológico-existencial de Merleau-Ponty», I, *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 26, (1992), 167-184; II, *Anales...* (Extra homenaje a S. Rábade), (1992), 235-252.

¹² E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Firenze, 1957, p. 45.

habla de *Geist* o de espíritu, pero sin dotarlo de caracteres absolutos, sino de un espíritu encarnado en el tiempo, y vivo en las personas concretas. Y el espíritu es intencionalidad encarnada en la razón que vive en la historia, que da sentido a la historia y que se encarna en el hombre. Ser hombre es ser teleológico.

De ahí se concluye que la crisis actual de Europa —que es el paradigma de la racionalidad— está profundamente ligada a la intencionalidad y es consecuencia de la pérdida de la intencionalidad, lo que implica a la vez pérdida de tensión, de fe activa, de praxis, de anhelo ardiente; intencionalidad que es, además, norma de comportamiento, que incluye tanto las tendencias o dimensiones estéticas, como las teóricas y las prácticas.

De ahí que la tarea de la fenomenología consistirá en la recuperación de la intencionalidad, en el reencuentro del hombre consigo mismo, en cuanto ser teleológico, perteneciente a la naturaleza, enraizado en la historia y en comunidad intersubjetiva con los demás hombres. Porque la existencia del hombre es existencia teleológica: el *Menschsein es Teleologischsein*.

Pero le faltaba todavía a Paci ahondar en las raíces de la crisis, poner de relieve la génesis histórica de la misma, y establecer la confrontación de la fenomenología con el marxismo. A este objetivo responde, sobre todo, su obra *Función de las ciencias y significado del hombre*¹³; obra prometida al traducir *La crisis de las ciencias europeas de Husserl*, y estructurada en tres partes. En las dos primeras realiza un comentario de la *Krisis* de Husserl, reiterando ideas expuestas ya en la obra anterior; en la tercera parte se ocupa directamente de la confrontación *Marxismo y Fenomenología*. El estado actual de crisis de las ciencias —reitera otra vez— se cifra en la pérdida de la intencionalidad y del significado que éstas han adquirido para el hombre, como consecuencia del olvido, de la renuncia a la propia cientificidad, entendida como horizonte de la vida, como sentido y propósito de la vida, como *Lebenswelt*. Y la fenomenología pretende devolver al hombre su propia significación, su propia subjetividad, llevándolo al reencuentro consigo mismo, liberándolo de toda fetichización, de las máscaras tras las cuales hasta ahora estaba escondido. Por eso fenomenología es descubrimiento, desocultamiento de lo cubierto; «fenómeno —comenta Paci— constitutivo y autoconstitutivo según una verdad que el hombre lleva en sí originariamente y que, empero, pierde en lo 'mundano'. La constitución es entonces el renovarse de lo originario de

¹³ FSSU, II, 219-220. Sin considerar la enorme cantidad de trabajos, tanto sobre fenomenología, como sobre fenomenología y marxismo, publicados en *Aut-Aut*, de 1958 a 1974, conviene mencionar las obras en que Paci va realizando dicho proyecto: *Diario fenomenológico*, 1961; *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, 1961; *Funzione delle scienze...*, 1963; *Relazioni e significati (I. Filosofia e fenomenologia della cultura*, 1965; *III: Critica e dialettica*, 1966); *La formazione del pensiero di Husserl e il problema della costituzione della natura materiale dell'uomo e della natura animale*, 1967; *Idee pre una enciclopedia fenomenologica*, 1973; *Fenomenologia e dialettica*, 1974; *Il senso delle parole*, 1987 (obra póstuma, a cargo de P. A. Rovatti; especie de diccionario de términos, conceptos, cuestiones filosóficas, que se habían publicado en *Aut-Aut* desde 1963 a 1974).

la humanidad a través del retorno al originario y teleológico sentido de la razón»¹⁴. La gama de términos para designar el fenómeno de la «objetivación» parece que va creciendo en intensidad expresiva, por ejemplo, ontologización, ontología ficticia, naturalización, idealización, matematización, geometrización abstracta y formal, ocultamiento del mundo de la vida bajo el ropaje de ideas (*Ideenkleid*), cosificación o reificación del hombre, extrañamiento y alienación, alienación como objetivación, alienación tecnicista, fetichización de las mercancías, reducción a animal y a máquina, etc. Términos todos que, en definitiva, tratan de indicar el estado de extrañamiento que las ciencias han adquirido en relación al hombre que, siendo realmente su promotor y artífice, queda reducido a un objeto, a una cosa y pierde su condición de sujeto para convertirse en objeto. Y «el objetivismo —afirma categóricamente— es la degradación del sujeto en objeto. En este sentido es alienación del hombre y veremos que también en Marx la alienación se presenta así»¹⁵. Y en clave marxista, lo que se acentúa no es el hecho de que el trabajo subjetivo se convierta en objetivo, «sino que el objeto se convierta en sujeto» (este es el punto que podía no resultar claro en los Manuscritos de 1844): es la personificación del capital. En este sentido, Marx dice que el acento no se pone sobre el ser objetivado —en el sentido de hacerse objetivo del trabajo—, sino en el ser extrañado que después se personifica en *El Capital*¹⁶. Matiz diferencial necesario para distinguir la «objetivación» operada por las ciencias de la objetivación-alienación operada por la explotación capitalista. Incluso la acepción de la objetivación científica tiene un sentido no peyorativo que Paci se vio obligado a precisar más tarde (*Marxismo e Fenomenologia*, 1973¹⁷), al considerar que si objetivo u objetividad se aplica a la ciencia en cuanto verificada, entonces no existe la crisis. «Pero la crisis comienza cuando la objetividad alcanzada, reconocida y asimismo fundada por el trabajo de los científicos en cuanto hombres, transforma a los licenciados mismos en objetos». En este contexto y con estas precisiones hay que interpretar el caso Galileo: «Con Galileo, para Husserl, la dimensión categorial de la matemática sustituye al mundo verdaderamente experimentado y experimentable, nuestro mundo, real y cotidiano de la *Lebenswelt*. La naturaleza idealizada se sobrepone a la naturaleza intuitiva precientífica. Toda categoría nace del ambiente, del mundo circundante donde todos vivimos, de la *Umwelt* preca-

¹⁴ FSSU, I, 15. Cantidad de pasajes describen las consecuencias de la «objetivación». Cfr. II, 96 (ciencias «naturales» de sólo hechos, se refieren al mundo de la facticidad, *Tatsächlichkeit*); II, 160 (el naturalismo convierte al hombre «en cosa y objeto»); II, 105 («De la objetivación nace el choque dialéctico entre los sujetos y la tentativa de un sujeto por negar al otro»); III, 241 (la alienación u objetivismo científico nace de la pretensión de aplicar a la sociedad y a la historia las mismas leyes de la física matemática; y tales leyes reducen al hombre a cosa originaria —*Ursache*—, cuerpo físico, que es alienación en sentido de la *Verdinglichung*); III, 270 (conversión del hombre en objeto-mercancía), etc.

¹⁵ *Ibid.*, II, 159.

¹⁶ *Ibid.*, III, 323.

¹⁷ E. Paci, «Marxismo e fenomenologia», *Aut-Aut*, n° 135, (1973), 3-13.

tegorial»¹⁸. Y en el mismo sentido apunta Ricoeur al indicar que para Husserl «no existe una crisis de la física y de la matemática, sino una crisis del proyecto mismo del saber, de la idea directriz que constituye el cientifismo de la ciencia».

Establece, además, otros elementos en los que se pueden establecer confrontaciones, o por lo menos analogías. Citemos la fenomenología del trabajo sobre la base de la relación dialéctica entre el *Leib* (cuerpo propio) y el *Körper* (cuerpo extraño, cuerpo como cosa). El *Leib* está siempre amenazado de degradación, y de convertirse en *Körper*. «Las conexiones de la dialéctica de famosos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y en general con el marxismo, son fáciles. Husserl mismo se aproxima mucho a estas posiciones en algunos manuscritos inéditos»¹⁹. A partir de esta dialéctica básica, y yendo más allá de Husserl, se podría llegar a establecer una propia dialéctica del trabajo. Dialéctica presentida por Husserl —vuelve a precisar Paci— cuando «entre los diversos modos egológicos cinestésicos indica el 'levantar', el 'llevar', el 'estimular'».

Pero la dialéctica no es concebible si no en el retorno del sujeto al mundo precategorial, a la *Lebenswelt* (que es el mundo pre-categorial y prerreflexivo, de estructura espacio temporal, que representa el auténtico y verdadero *a priori* que precede y fundamenta el *a priori* de las ciencias). Pero este sujeto no es el *cogito* cartesiano, ni el yo de Kant: es el sujeto encarnado en un cuerpo viviente, enraizado en el mundo empírico de la vida; mundo en el que realiza todas las operaciones de la praxis social e histórica; las operaciones en que se fundan las ciencias, las operaciones mismas que constituyen el fundamento de la filosofía²⁰.

A modo de conclusión

Podríamos seguir rastreando afinidades y analogías entre el marxismo y la fenomenología, según el análisis de Paci. Ciertamente Husserl no se preo-

¹⁸ *FSSU*, I, 22-25. Galileo —que hereda de la tradición una geometría formal aplicada a las formas empíricas—, «sin darse cuenta», se convierte en un recubridor y ocultador del mundo de la vida. Cfr. *ibid.*, II, 88.

¹⁹ *Ibid.*, II, 43.

²⁰ *Ibid.*, II, 200. Hasta la saciedad reitera su concepción concreta del hombre, de «carne y hueso»; el yo trascendental es «cada uno de nosotros»; es el «yo real» —que somos todos—; el hombre que habla y que yo estudio; que está en el mundo como naturaleza y como *praxis*; el hombre-mónada concreta, arraigada en primera persona; cuerpo vivo radicado en una naturaleza inorgánica; el yo mismo como *Ursache*, *Ur-Ich*; el yo-persona como unidad de alma y cuerpo. «La *Umwelt* personal es subjetiva e intersubjetiva, porque todo sujeto constituye, en relaciones intersubjetivas, la *Umwelt* de una comunidad, de una cultura, de una civilización» (II, 206-209). Cfr. *ibid.*, II, 82, 84, 95, 113, 116, 125, 136, 180, 188, 199; III, 235, 285, 318-319, 300, etc. En la Editorial de *Aut-Aut* (nº 63, 1963) reafirmaba el carácter concreto del hombre: «... Si tratta dell'uomo concreto, del soggetto vivente nella cultura, nella società, nel tempo; dell'uomo che non si contrapone astrattamente alla natura e al mondo, poiché tutte le sue operazioni sono nel mondo, anche se lo trasformano dandogli un senso e un fine».

cupó por Marx —como reconoce el mismo Paci—, porque el campo de problemas del marxismo era extraño a sus investigaciones. Pese a todo, Paci realiza un notable esfuerzo de integración y de complementación. No obstante hay que advertir: «Que no se trata de una resolución de la fenomenología en el marxismo, sino más bien de un marxismo repensado en clave fenomenológica»²¹. En este sentido, la fenomenología aportó al marxismo el análisis de ciertos conceptos (intencionalidad, subjetividad, libertad), y cierto parentesco de temas, de los que nos hemos ocupado. Pero Paci también establece las limitaciones y las diferencias. Un pasaje lo resume todo:

«La separación, la división del trabajo fetichizado, es la crisis de las ciencias. Pero no se trata, en el origen primero, del problema de la crisis de las ciencias. Se trata de crisis de la existencia, de crisis de la *subjetividad humana*. Esto lo sabía Husserl. Y sabía que esta crisis es la crisis de la sociedad humana en una fase de su desarrollo y, precisamente, la crisis de una sociedad que quiere servirse de las ciencias, olvidando y ocultando la constitución de sociedad racional. Lo que no sabía es que la crisis de las ciencias, en cuanto uso de las ciencias que niegan el sujeto, es crisis del uso capitalista de las ciencias y, por ende, es crisis de la existencia de la humanidad en la sociedad capitalista. A base de este saber, *la fenomenología se convierte en revelación de la ocultación capitalista del sujeto y de la verdad*, desocultamiento de toda ideología fundada sobre tal ocultamiento. Se trata de un saber que no considera al hombre ya completo, sino que *mira la transformación de su vida y su historia según el horizonte de la verdad...*»²².

En definitiva, la cuestión del encuentro entre el marxismo y la fenomenología no nace, como advierte Rovatti de la fantasía de algunos intelectuales, sino que nace como hipótesis en Francia en los primeros años de la postguerra, hipótesis retomada posteriormente en diversas partes del mundo. Por eso no es fácil interpretarla como un puro episodio académico. Se trata más bien de un esfuerzo de leer a Marx y al marxismo, que nace de determinadas circunstancias históricas contrastables en la teoría y en la práctica del marxismo contemporáneo²³.

Paci estaba absolutamente convencido de la posibilidad y de la efectividad de este encuentro; como estaba convencido de la significación de la obra de Husserl, sólo que, en aras de ese ir más allá de Husserl afirma:

²¹ L. Semeraro, «La crise delle scienze europee nella riflessione di E. Paci», en M. Signore (ed.), *Husserl —La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa—*, Milano, F. Agnelli, 1985, p. 343. De este modo afirma Paci: «El campo de la fenomenología como 'ciencia nueva' es el mundo de la *Lebenswelt* en su evolución, a través de la reflexión, desde el modo directo al modo indirecto que reflexiona en cómo el mundo vale y puede valer para nosotros: la fenomenología es ciencia universal 'del como', del modo con el que hemos vivido o vivimos, podemos vivir y debemos vivir la *Lebenswelt* en la subjetividad operante y fulgente (*fungierende leistende Subjektivität*)» (II, 59-60). Cfr. *ibid.*, II, 91, 96, 149, 160, 218; III, 233, 281, 328-329, 339, 352-356, páginas en las que insiste, una y otra vez, en que la superación de la crisis de la objetivación, de la alienación, del extrañamiento, etc., pasa por el retorno del hombre a su subjetividad en el plano precategorial, por la recuperación de su intencionalidad racional y, por consiguiente, por el uso adecuado de las ciencias.

²² *Ibid.*, III, 259.

²³ P. A. Rovatti, «A proposito di marxismo e fenomenologia», *Aut-Aut*, n° 138, (1973), 1-5.

«El título de la Crisis debería ser: la lucha contra el uso alienante de las ciencias para la reconquista del significado del hombre, de su sociedad, de su historia»²⁴.

Sobre la viabilidad de este proyecto paciano, en unos momentos históricos en que la sociedad europea y no europea está sumida en la crisis de la postmodernidad, mayor que la crisis denunciada por Husserl, habría que responder negativamente, o decir que tal proyecto no es más que un «meta-relato». Paci vuelve a reafirmar que la lucha por el significado de verdad del hombre exige «la lucha sobre el plano económico precategorial, en la individuación y en el significado de intencionalidad inherente a cada situación». O, lo que viene a ser lo mismo: en una situación de crisis, es preciso mantener la utopía de la razón; utopía que, en un futuro, puede convertirse en utopía concreta.



²⁴ FSSU, II, 160.

«IMMER WIEDER»: ACTUALIDAD «PERENNE» DE LA ÉTICA FENOMENOLÓGICO-HUSSERLIANA

Irene Ángela Bianchi
Universidad de Verona (Italia)

Introducción

En este particular período histórico en que parece no tener fin el continuo tumulto humano hacia el fenómeno del *fraccionamiento étnico*, tiende a romperse aquella idea de *unidad* que para Europa podía «sonar» como posibilidad de un «reinicio» (*ricominciamento*)¹ histórico bajo la bandera de una unión plurirracial como indispensable premisa para cualquier revisión política que prevea una unión de más Estados como bandera del respeto de la diferencia y de la unicidad de los ciudadanos particulares. Y es también a la luz de los hechos históricos actuales como podemos observar que el sentido de fondo, ya de la filosofía ya de las ciencias contemporáneas, está orientado hacia la destrucción de aquellas estructuras inmutables y epistémicas que, endurecidas, tienden a contradecir el devenir *de la realidad*². Surge, por tanto, la tarea de determinar y definir el sentido y la fisonomía del devenir mismo. La Fenomenología, el neocriticismo, el neoidealismo, sacan a la luz el carácter transcendental de la experiencia y de la conciencia del devenir, liberándolo, no obstante, de las implicaciones epistémicas que encontramos todavía en el kantismo y en el idealismo clásico. La acmé del devenir es el modo con el que lo singular elige el ser uno mismo. En esta situación está *lo singular individual* (*il singulo individuo*) para ser centro de sus elecciones y al mismo tiempo parte de una comunidad que a su vez es parte integrante del sistema unitario de un Estado. Sistema, el actual, que tendería, mediante la exclusión deliberada de la subjetividad o mediante

¹ El prefijo «ri», en la lengua italiana, puede conferir un nuevo valor al verbo que le sigue. En este caso, el verbo que sigue es «*cominciare*», esto es, un «*rehacerse desde el principio*» o también «*retomar el discurso*»; subrayar el verbo «*ri-cominciare*» yo lo entiendo como un retomar, un «de nuevo» (Wieder) que en su hacerse tenga *presente el pasado*, conservando así viva una continuidad histórica como substrato necesario ético y social para una efectiva renovación.

² El sentido griego del *devenir* es matriz única, tanto del nacimiento de la episteme como de la destrucción de la episteme misma que, entendida como remedio al cambiar la forma y al «espantoso» salir hacia el futuro, necesariamente entra en la nada del ser. Es necesario, por tanto, el conocimiento de que siempre la filosofía contemporánea es expresión radical del sentido del devenir, que es retomado y repensado como matriz misma de la cultura occidental.

la reificación del sujeto, a sobrehacerlo convirtiéndolo en engranaje, medio, hecho (*factum*), y convirtiéndolo a la existencia, en su devenir, en algo que va contra el hombre mismo, despotenciándolo respecto a su propio ser.

En toda cuestión moral social y ética subyace una cuestión lógica de coherencia y verdad. Los principios de la ética individual deben presuponerse armónicos en su relacionarse con la sociedad para que se pueda instaurar una ética universalmente válida para todos. Husserl, con la concepción del «mundo-de-la-vida», plantea, en las estructuras de fondo comunes de la *Lebenswelt* —lo cual constituye una dimensión unitaria y auténtico substrato común a todos los pueblos y a todos los tiempos—, la concreta posibilidad de superación, aún en el mantenimiento de la singular-diferencia, de la diversidad e incomunicabilidad multiétnicas hacia una unificación y una visión ético-social que se presenta como posibilidad abierta. La actualidad del pensamiento husserliano se manifiesta también en que pone el acento sobre la responsabilidad individual del propio pensar, una responsabilidad socrática (y no sólo eso) que se identifica en Husserl con la función del filósofo, como él mismo escribe: «Nosotros somos (...) en nuestro filosofar funcionarios de la Humanidad»³. En fin, quiero subrayar cómo para Husserl el destino de la filosofía está estrictamente ligado y relacionado con el de la Humanidad en su conjunto. Esto es, con la posibilidad de una interior replasmación ético-teórica⁴ que reasume en sí misma el concepto de una «responsabilidad absoluta» que, si no es actuada, puede llevar a la caída en la barbarie⁵. Esto hace de la Fenomenología, como veremos, no sólo una de las filosofías del «900» sino la única vía posible para una nueva ética verdaderamente social.

Desde la «pureza», una salida rigurosa

En la vida cotidiana común y en el modo común de pensar (así como en la ciencia), tenemos siempre que vérnoslas con fenómenos. Estos son lo que podemos llamar heideggerianamente «lo que se muestra a primera vista», y de los cuales, aún teniéndoles «al alcance de la mano», no somos conscientes; para hacernos conscientes es necesario salir del modo común de pensar y acceder, a través de la Fenomenología y de su método, a la visión *originaria de las cosas*.

Esta originariedad que viene dada con la *epojé* fenomenológica requiere de nosotros la noción de *verdad* que será entendida como una investigación desvinculada de aquellos fragmentos psicologistas que la relegan como *mi*

³ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 40 y ss.

⁴ Guido Neri, «L'obiettivismo moderno», en *Edmund Husserl*, Milano, Il Saggiatore, 1956, pp. XII y ss.

⁵ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 358.

verdad; aquella verdad llega a ser así un *telos* originario del hombre en cuanto filósofo que tiende necesariamente a lo verdadero. La Fenomenología encuentra en el fenómeno el horizonte y la presencia de la verdad misma, y es la evidencia perceptiva la que hace de hilo conductor del análisis fenomenológico. Con el concepto de *evidencia* se introduce en el pensamiento husserliano una separación radical del interés teórico implícito en sus primeras reflexiones; se afirman nuevos conceptos que parecen actuar todavía antes de que el propio Husserl los haya definido explícitamente, entre los cuales uno que nos parece privilegiado es el de «pureza».

Hombre y naturaleza están ambos dados en la evidencia originaria de lo vivido y, por lo tanto, el estrato fenomenológico de la experiencia vivida no es una propiedad particular del psiquismo de un ser de la naturaleza que se llamaría «hombre». Lo contenido en el concepto de intencionalidad fenomenológica implica la posibilidad misma de un distanciamiento del principio de la experiencia vivida fenomenológicamente en su confrontación con el mundo. Como escribe René Schérer: «... afirmar la no factualidad de la existencia vivida en su esencia equivale a afirmar simplemente que el distanciamiento es dado no como hecho psíquico sino como forma universal presupuesta: en esto consiste su pureza»⁶. La pureza está, por lo tanto, implícita en lo vivido mismo y consiente el acceso a las esencias, incluida aquélla de la conciencia. Además, estará implicada como tema que lleva consigo la posibilidad misma de una reflexión todavía más radical acerca del comportamiento que el yo puede tener en sus relaciones con la totalidad del mundo; dicha reflexión, con el sucesivo tránsito a la reducción, al liberar el propio sentido del mundo, también nos indica el origen. Origen que está en el mismo yo entendido como sujeto del mundo, el cual aparece no sólo como espectador de sí mismo y del propio mundo sino también como fuente del sentido en cuanto *subjetividad trascendental*.

Hacia el conocimiento

A partir de la intención husserliana de hacer de la filosofía una ciencia estricta⁷ que sea, por tanto, un fundamento válido contra toda duda, ya podemos entrever la posibilidad de trabajar con la Fenomenología para poder crear el terreno firme sobre el que basar la continuidad de nuestros análisis; terreno que para ser verdaderamente universal debe estar liberado de todo prejuicio, de lo ya dado y, en consecuencia, tamizado a la luz de la *epojé*⁸. La *epojé* fenomenológica suspende el mundo en su validez, en sus creencias

⁶ René Schérer, *La fenomenologia e i suoi sviluppi*, Milano, Rizzoli, 1975, p. 177.

⁷ En relación al concepto de la función de la Fenomenología véase Edmund Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

⁸ Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica* (a cargo de E. Filippini), Torino, Einaudi, 1965, Vol. I.

obvias (en el sentido humeano de *belief*), pero también nos permite conservar la validez de todo saber sobre el mundo real, y con este acto libre, neutralizador de la experiencia cotidiana, puedo finalmente describirla en sus estructuras esenciales. El hombre que permanece prisionero de los propios prejuicios y de las obviedades no indagadas se «*pierde en el mundo*»; la *epojé* nos permite la «liberación de lo mundano» y una toma de conciencia de todo esto⁹.

El hecho de que la *epojé* sea un acto de voluntad absolutamente libre la convierte en motivo mismo de la asunción universal de la responsabilidad propia de la filosofía. En la raíz de la *epojé* hay, por lo tanto, una decidida voluntad de reconstrucción y clarificación racional de la experiencia que coincide, a mi entender, con el interés de la Humanidad misma. La Humanidad de la cual el filósofo se declara funcionario es siempre aquélla que debe ponerse entre paréntesis para poderla comprender en su propio sentido, en la propia génesis y en la propia teleología. Nosotros los europeos debemos llevar a cumplimiento en nosotros mismos esta operación; que se pueda verificar la teleología que descubriremos en sí misma (ya se revele como teleología universal de la razón o como la de un mero «tipo antropológico empírico») es, sin embargo, difícil, si no estuviese ya claro que el esfuerzo heroico de descubrir la verdad, «cualquiera que ésta sea», no es otra cosa que el esfuerzo de ser universales. Escribe Husserl:

«La pertenencia a Europa es algo extremadamente peculiar, algo sensible también para los otros grupos humanos, los cuales, en la constante voluntad de la perseveración (...), pueden sentirse inducidos a la tentación de europeizarse. Nosotros, por el contrario, si somos conscientes de nosotros mismos difícilmente intentaremos convertirnos en indios»¹⁰.

Así entendida la europeización, fenómeno que desde siempre nos ve en el «centro» de varios movimientos étnicos, coincide con la actitud originariamente filosófica y representa una elección ideal. Como ya hemos apuntado, Husserl sabía bien que este fenómeno de la europeización de los pueblos correspondía, y corresponde, a un hecho de mera potencia imperialista y económico-militar, que seguramente estuvo mezclada durante mucho tiempo con la cultural, científica y tecnológica; pero que ciertamente no ha evitado el estar expuesto a contrasentidos y a conflictos. Hay sobre todo en el último Husserl un interés y un esfuerzo muy intensos con un afán siempre en aumento hacia la investigación de la unidad de la razón y de culminar la escisión, típica del europeo moderno, no sólo entre razón y experiencia sino entre intelecto y sentimiento o entre saber y hacer.

⁹ Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

¹⁰ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 333.

Una obviedad no indagada; el *mundo-de-la-vida*

A pesar de los resultados alcanzados a través de la *epojé* acerca de los temas del *mundo-de-la-vida*, estos resultan ser para Husserl únicamente «momentos de transición» hacia un tipo de reflexiones ulteriores que presupondrán una *segunda epojé*. La necesidad de esta nueva *epojé* está motivada por el hecho de que también la tematización del *mundo-de-la-vida* se mueve todavía dentro de la ingenuidad de la actitud natural en la cual, como sabemos, el mundo nos aparece siempre como ya dado y así ingenuamente aceptado. Absorbidos en los objetos de nuestros intereses mundanos no prestamos atención al modo de su aparecer, esto es, a los actos de conciencia a través de los cuales se presentan; nosotros vivimos estos actos pero no los hacemos temáticos. Esta conversión de intereses que Husserl propone como una segunda *epojé* es totalmente «innatural» y voluntaria. Se trata de asumir una actitud que recoja reflexivamente los mismos actos antes que sus objetos en su operar intencional. Ahora bien, las cosas nos interesan en el modo en que se dan antes que como son; nos interesa no el modo sino el tejido de la vida de la conciencia, de sus operaciones, de sus síntesis, mediante las que el mundo mismo nos aparece como correlato de la conexión sistemática de los actos de conciencia. La Fenomenología llega a ser así el estudio sistemático y exhaustivo entre el ser de todo género y los actos de conciencia por medio de los que el ser aparece y en los que toma origen¹¹. De este modo la Fenomenología trascendental asume una función particular, esto es, la explicitación de la subjetividad que fluye constantemente en la vida mundano-natural, pero que en ella permanece normalmente escondida; la realización de esta función hace de la Fenomenología una ciencia nueva y autónoma; «(...) una ciencia de los fundamentos últimos en los que cualquier fundación objetiva alcanza su verdadera fuerza en cuanto es ella la que le confiere su sentido último»¹². Con la concepción del *mundo-de-la-vida*, de su darse subjetivo-relativo y de sus invariantes, Husserl ha tratado de mostrar la unicidad de un mundo que en sus estructuras fundamentales es común a todos los tiempos y a todos los pueblos, a pesar de la peculiaridad de sus formas culturales y de sus modos concretos de vida. Es esta unicidad del mundo lo que a nosotros nos interesa como una de las posibles bases para una ética social más universal; en efecto, las concretas comunidades histórico-culturales pueden estar separadas, en contraste todavía frontal (como aún sucede en Europa y en el mundo) pero la unificación del mundo y correlativamente de la verdad, es una posibilidad siempre abierta; *los contrastes no son en principio insuperables*. La unidad del mundo y de la verdad es una unidad que se realiza y que puede realizarse históricamente, en un proceso temporal dentro del cual se realiza y se expresa la universalidad de la razón. En donde se impone esta tendencia, por definición no pueden coexistir mundos inco-

¹¹ Guido Neri, *op. cit.*, p. XL.

¹² Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 174.

municados. Y es justamente sobre esta potencial universalidad infinita de la razón en donde se basa el proyecto husserliano de una única filosofía y su conflicto con el relativismo de tesisura historicista; la historia no es una constelación de hechos histórico-culturales ciegos entre sí, ni cerrados en sí mismos (como los datos psíquicos de Hume); propiamente esta reducción de la razón a hechos es la base de lo que Husserl denomina irracionalismo¹³. De este modo, resultaría inexplicable aquella dimensión —tan auspiciada por nosotros desde el inicio de nuestro trabajo— de la posibilidad de hacer fructificar en el presente la experiencia y el conocimiento ya adquiridos a través de una «*reasimilación creativa*», como la pura posibilidad de recuperar, en una continuidad de sentido, los valores y las aperturas hacia el futuro que se rebelan en las culturas del pasado y en sus filosofías. Es a este retomar universalizante al que está ligado el único sentido aceptable de un progreso histórico. La posibilidad de una teleología histórica se funda sobre el tejido común del *mundo-de-la-vida* y permanece como una posibilidad implícita para todos; en ésta se manifiesta el momento histórico de la razón universal congénita como tal en la Humanidad.

El otro «como «garante» del mundo»

El otro elemento que caracteriza el *mundo-de-la-vida* está constituido por la *intersubjetividad*. Husserl considera inevitable, como sabemos, que el planteamiento metodológicamente correcto para la investigación fenomenológica sea el solipsista de la *epoché*, el cual lleva a la reducción en la que todo aparece como correlato de la conciencia. Esto no significa, sin embargo, que el análisis genético no descubra que la propia conciencia trascendental aparece como originariamente conexas a *otros yoes*. Con toda seguridad, el sujeto humano es para Husserl un ser intersubjetivo, y esta intersubjetividad va comprendida en dos sentidos (y ambos son esenciales para el fin de nuestro análisis). Ante todo, los otros están en mí en la medida en que tanto yo como los otros, viviendo en un mundo y en una historia análogos, compartimos instrumentos intelectuales, opiniones, lenguaje, que están pasivamente depositados en nosotros. En segundo lugar, la intersubjetividad, sin embargo, resulta estar presente en mí como *telos*, del que inicialmente no soy consciente, pero que llega a ser tanto o más claro cuanto más yo mismo explico mi propia capacidad intencional, expresiva, cultural, psicológica, etc. El otro es experimentado por mí como ser humano de modo analógico a partir de esta analogía; y sobre la base de esta afinidad somática se funda la «*apresentación empática*» mediante la cual yo reconecto el comportamiento del otro con una experiencia psíquica intencional comparable a la mía. Los análisis que Husserl hace a propósito de la intencionalidad son fácilmente

¹³ Edmund Husserl, *ibid.*, p. 36.

extensibles, también, al tema de la intersubjetividad; más aún, en toda analogía se considera la capacidad perceptiva de distinguir identidad y diferencia y, por tanto, una primordial articulación lógico-racional; articulación que también estará en la base de sus análisis éticos. Si digo que la conciencia es conciencia de alguna cosa establezco una relación intencional entre la conciencia subjetiva y «cualquier cosa» o el objeto intencional de la conciencia; en nuestro caso, el Otro entendido como ser humano. Por conciencia entendemos todos los estados del percibir, y esto vale también para la conciencia que yo tengo del otro; conciencia que está en mí y que me permite percibirlo pero que también lo hace distinto de mí en cuanto objeto percibido. Si el Otro fuese igual a mí, si no hubiese diferencias, aunque éstas fuesen sólo dislocativas, no podría instaurar una relación intencional; pero esto no sería posible a no ser que el Otro fuese totalmente diferente, extraño, separado. *Yo y el Otro* (sujeto y objeto) somos así extraños pero también siempre en relación. En la imposibilidad constitutiva de ser un yo privado de intencionalidad y que el Otro sea tal también fuera de esta relación, me daría cuenta de que mi yo y el yo del Otro son indispensables respectivamente; aún si el yo es unidad que se extraña a sí misma no puedo jamás serlo de un modo absoluto; dado que si así fuese, no sólo el Otro no subsistiría sino que no subsistiría ni siquiera el yo; en una relación intencional no podemos unir pero tampoco separar; la relación intencional (que es también percepción) nos permite instaurar una relación de reconocimiento en la fidelidad de la diferencia. El Otro que yo veo delante de mí está «allí como yo estoy aquí» y en esta dislocación espacial tengo el primer encuentro de su presencia. Pero la conciencia es conciencia del yo que experimenta, y el yo es la vida que experimenta el mundo y el mundo es vida que se autoexperimenta en la centralidad espacio-temporal del yo o, mejor, de los yoes¹⁴.

«El ser es ser solamente sobre el terreno del viviente experimentar el mundo por parte del yo. El mundo no es en general, el mundo es sólo para un yo, sin un yo no se da el mundo»¹⁵. Así se expresa el propio Husserl en un manuscrito. Pero el mundo no me es nunca conocido; éste es el ámbito en el que se mantiene siempre nuestra comprensión del ser, esto es, a partir de la cual yo comprendo toda la singularidad; éste es como una dimensión originaria conocida y al mismo tiempo desconocida, pero es también el fondo común en el que el Otro se me da, se me revela. Esta originariedad parece poder prescindir también de la Filosofía, al igual que la relación intencional no sigue sino que precede a la fe filosófica, pero en el ser antepredicativo está también siempre operante, es continuo tematizarse, substraerse a la inmediata percepción de mí, limitado como soy en mi vivir intencional, que me hace «perder» en el mundo mismo, siempre vuelto hacia las cosas. Si me sitúo, por tanto, desde un punto de vista natural me daré cuenta de no tener en absoluto necesidad

¹⁴ La introducción de Enzo Paci a Gerd Brand, *Mondo, Io e Tempo*, Milano, Bompiani, 1960, p. 10.

¹⁵ Manuscrito C7 II, p. 19 de Edmund Husserl en Georg Brand, *op. cit.*, p. 63.

de la Filosofía y de la Fenomenología en particular para reconocer al otro, para vivir una vida normal. Pero el hombre que vive así se aleja de la vida originaria, vive la vida sin plantearse la cuestión de su *misma vida*, se pierde en el mundo y pierde también al otro en la incognoscible finitud de la actitud natural. La Fenomenología nos abre la vía a la posibilidad de dar un «sentido» (*Sinngebung*) y hacer así posible la intención de retornar al don originario del sentido de la vida. Husserl, así como su Filosofía, no ha realizado jamás intentos creacionistas; *la Filosofía misma es vida*.

Empatía y mundo objetivo; «mi» esencial libertad

Por lo demás, como hemos visto, el Otro está allí «delante de mí»; pero no sólo él me mira: viene a mi encuentro, me habla. Viene así a instaurarse una particular situación en la cual emerge la posibilidad de una *relación ontológica* entre *mundo-de-la-vida* y mundo para el hombre en el que se pueden aprehender en su genuinidad también las relaciones sociales. *La comprensión emotiva del otro* se abre camino, como veremos, con la posibilidad ético-social intrínseca en el análisis fenomenológico (una vez obtenida con la reducción eidética una clarificación conceptual de la *Lebenswelt*); comprensión de la cual Husserl obtendrá una constante inspiración. Es el método reductivo el que nos predispone a instituir una ética social inspirada en los valores más universales en conformidad con las directrices más favorables para la vida asociativa; la *epojé* nos hace «*librarnos de los prejuicios*»¹⁶, y la reducción nos permite constituir el sistema de la Fenomenología pura articulada en relaciones del *Ego* y del *Alterego*. Por consiguiente, el método fenomenológico, que tanto parece alejarnos de la «vida de todos los días», haciéndonos creer alejados de la posibilidad de instaurar una ética que sea verdaderamente social, es, por el contrario, el terreno privilegiado sobre el que esta nueva posibilidad de revisión moral nos es verdaderamente posible.

En el conjunto ético-social, el *Ego* y el *Alterego* pueden revestir las más variadas figuras: ciudadanos, políticos, estudiosos, religiosos, etc. En este escenario los hombres aparecen sobre todo como individuos que ejercitan su compenetración espiritual, coparticipación física, cambios, pero también terribles conflictos. En todo esto, el Otro (que se me muestra) no puede ser aprehendido sólo mediante una percepción pasiva, en una experiencia secundaria (*sekundaer Erfahrung*); y he aquí como entra en juego *la empatía*¹⁷. Son muchos los puntos en los que Husserl habla de la empatía, la cual se introduce en sus análisis desde finales de 1904 para aparecérsenos cada vez

¹⁶ Mario Sancipriano, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Génova, Tilgher, 1988, p. 58.

¹⁷ El término *empatía* deriva del alemán *Einfühlung*, que también puede ser traducido por entropatía. Personalmente preferiría traducir por «sentir dentro». Quien ha analizado el problema de la empatía en Husserl de modo hasta ahora insuperado fue Edith Stein, que hizo de ella el tema central de su disertación de Ddo. Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, Roma, Studium, 1985.

con más frecuencia como preliminar al argumento de la intersubjetividad¹⁸, pero la construcción de los grados trascendentales del proceso de conocimiento temático de la intersubjetividad permanece aún sugerente, muy difícil. En primer lugar, Husserl observa como la experiencia del otro ser humano tiene lugar siempre mediante la extensión analógica al otro cuerpo de las características de la experiencia del propio cuerpo, proceso éste que viene definido como *acoplamiento* o *aparejamiento*. A partir de esta analogía y sobre la base del reconocimiento de la afinidad somática se funda la *apresentación* empática¹⁹ mediante la cual yo reconecto el comportamiento del otro a una experiencia psíquica intencional parangonable a la mía. La intencionalidad acoplante y la empatía son ambas formas asociativas; nosotros reconocemos ya desde siempre al otro yo como ser humano recordándonos la afinidad con los modelos de nuestro propio cuerpo y de nuestro propio yo. Esta dinámica asociativa de procesos de acomodamiento (*accomunamento*) y de empatía testimonian justamente la originariedad relacional intersubjetiva presente en el *mundo-de-la-vida*. Pertenecer constitutivamente a la impenetrabilidad del sujeto el que sólo se pueda representar al otro por analogía —aquí se hace presente el influjo leibniziano en el pensamiento de Husserl. En la continuación de sus análisis desde 1908 hasta las *Meditaciones Cartesianas*, siempre más en paralelo con el desarrollo de sus intereses histórico-sociales, llega a afirmarse una apertura hacia la comunión intersubjetiva, en donde las mónadas están coaligadas entre sí por relación interpersonal. Como escribe Sancipriano: «(...) Husserl rechaza concebir el alma como una mónada aislada extraña a las relaciones de motivación recíproca con las otras mónadas en un mundo que es común como si no existiesen amistad, amor, uniones, pueblos y Estados»²⁰. Además, toda intersubjetividad situada en la esfera trascendental constituye una estructura intencional de relaciones formales que alcanzarán su plenitud de significados humanos únicamente con la adquisición de sentido en las relaciones interpersonales. Afrontando los problemas ligados a la dimensión trascendental y, por tanto, constitutivos, debemos hacer referencia a Edith Stein, quien subraya cómo para Husserl la pertenencia a un *Universum-commune* con un ambiente idéntico para cada *ego*, permite comprender mejor, justamente a través del comportamiento de los otros, la propia esfera individual; y sólo con un acto de reflexión ulterior efectuado con relación al otro es como hacemos plenamente objetivas nuestras experiencias personales.

¹⁸ En relación a esto véanse los tres volúmenes de la Husserliana dedicados al argumento: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Text aus dem Nachlass, hrsg. Von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

¹⁹ En relación al tema de la *presentación*, *apresentación* y *representación*, deberemos abrir un gran paréntesis; pero siendo un tema importantísimo nos basta por ahora referirnos a Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1995, p. 143 y ss., en donde el término *apresentación* está usado en relación al de *Gegenwartigung*, entendida como «presencia viviente» o como *presentación*.

²⁰ Mario Sancipriano, *op. cit.*, p. 62.

La concreción de las relaciones que nos ponen en comunicación interpersonal no nos hace perder en absoluto la original autopercepción ni tampoco la original absoluta distinción del yo del *alterego* en cuanto estas relaciones se mantienen bien consolidadas sobre la estructura de la intersubjetividad trascendental, entendida como unidad en la distinción de los concretos sujetos autónomos²¹. Los grados superiores de la experiencia intersubjetiva consisten en la constitución del *mundo objetivo*; dotado de una temporalidad única y dado como naturaleza real e idéntica para todos. A partir de la relación temporal intencional se hace posible la relación entre los yoes que reciben su concretitud exactamente a partir de este último que es donación de sentido y origen que quiere y debe ser la vida misma de la verdad como fin de una historicidad también ella temporal. Más allá de esto, puedo también aparecer en mi unidad temporal siempre como un «mí mismo viviente», un «único mí», que se presenta respecto a la infinitud de los otros yoes, constituyendo así el mundo histórico-social en su globalidad como fruto de la interacción con los otros, en donde la finalidad primaria resulta ser la comunicación y la comprensión recíproca. La intersubjetividad que hemos denotado como puro momento pasivo-asociativo, resulta ahora un fin específico, una posibilidad esencial intrínseca para mi libertad.

De la trascendencia a la concretitud. La unidad del yo como yo concreto

Antes de concluir todavía quisiera hacer algunas precisiones en referencia al tema afrontado por nosotros de una posible ética verdaderamente universal. Como sabemos, en *La Crisis* hay muchos puntos a los que referirse para una investigación sobre el problema moral.

El tono de la obra, experimentada y remansada en la adquisición consciente de que las «funciones propias del filósofo» deben trascender a la sociedad, hace que se pueda individualizar una vida moral privilegiada. Al elevarse desde el horizonte de la vida de la que el espacio cobra siempre nuevas fuerzas se alcanza una nueva forma espiritual de la razón en un nuevo desarrollo histórico de la Humanidad que culmina en el pleno conocimiento de la Filosofía. Podemos seguramente entrever aquí los motivos clásicos de la Filosofía hegeliana o schellingniana, pero no es apropiado; la Fenomenología los «reaviva» en su propia asunción. La unidad entre un *yo absoluto* y el *yo mundo* se hace posible a partir de un *yo concreto* que ejercita su actividad trascendental como viviente actuación del *yo puro*, actuando en primera persona en la vida colectiva. La *unidad del yo* entendida como *Ur-Ich* puede ser considerada ahora, a la luz de *La Crisis*, como unidad intersubjetiva que se expresa en la *unificación* de muchos sujetos individuales²². La

²¹ Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, op. cit.

²² E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, parágrafo 55.

Humanidad resulta ser paradójicamente «sujeto y objeto» del mundo que en sí mismo no ofrece la autenticación de su origen, mientras que entendido como mundo para nosotros asume su significado en la conciencia; será justamente un *yo-originario* el que funda el horizonte de todos los co-sujetos de la intersubjetividad trascendental²³. La doble tensión del yo al mundo y del mundo al yo, y no una deducción absoluta del mundo a partir del yo, permite a Husserl instaurar finalmente una dimensión moral que, remitiéndose a la historicidad y al valor del *ego*, le lleva constitutivamente a interrogarse sobre sí mismo y, al mismo tiempo, funda los —por lo demás complejos— valores que de ahí se extraen.



²³ Iso Kern, «Il mondo della vita come problema di fondazione delle scienze oggettive e come problema universale della verità e dell'essere», en Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl*, Bologna, Il Mulino, 1992, parágrafo XI.



LA APLICACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO A LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

Juan Francisco Gomis Rodríguez
Universidade de Santiago de Compostela

Las interpretaciones del pensamiento de Marx, planteadas en los últimos años por Dussel, Martínez Marzoa, Rosdolsky, etc., sitúan su aportación esencial a la filosofía en su obra *El Capital*. A la vez que descubren que las posibilidades de desarrollo de su obra están lejos de agotarse. Especialmente en el terreno de las cuestiones ontológicas y metafísicas, y su relación con los problemas éticos y políticos, descuidadas por la tradición marxista. En esta línea de reconsideración filosófica de las diferentes redacciones de *El Capital* creemos que una comparación con la fenomenología de Husserl puede ayudar a reinterpretar, y mostrar la actualidad, de los objetivos y del método que Marx despliega en esta obra.

Intentaremos demostrar, a un nivel concreto, comentando textos del propio Marx como en su crítica a la economía política se acerca a un método semejante al husserliano. Crítica en el doble sentido de búsqueda de los principios que fundamentan la economía y, crítica de su tendencia fetichista, al ocultar esos principios.

Como punto de partida señalemos los elementos básicos de los que Marx parte para construir una ontología del Capital, Marx, ante todo, tiene muy presentes las categorías de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Una lectura de la obra de Marx permite observar como usa los conceptos tomados de Hegel, pero con un objetivo diferente, aplicarlos al Capital, a desvelar la estructura ontológica del Capital.

Para Marx, el ente, la forma elemental de la riqueza, lo que hay, es la mercancía, el ser de ésta es el valor, sólo trabajo objetivado para otro. El desarrollo de estos conceptos, su despliegue, pasar del ente o mercancía a descubrir la esencia como totalidad del Capital a través del valor, equivaldría a una ontología económica y antropológica.

Sin embargo, Marx invierte las categorías hegelianas, al situar la fuente creadora de valor en la exterioridad, como el «no-ser» del Capital, esto es, el «trabajo vivo» que crea el fundamento del Capital, el valor. De este modo invierte el planteamiento de Hegel, niega su filosofía, en cuanto el «no-ser»

es la fuente creadora y no el «ser»¹ y desarrolla una fenomenología donde todas las categorías tienen como referente básico la categoría de «trabajo vivo». Categoría primera de su filosofía de la producción.

Sobre esta base inicia Marx una crítica a la economía política con un doble objetivo: por una parte, mostrar como el ser del Capital encuentra su génesis en el mundo de la vida, al situar la categoría de «trabajo vivo» como el punto de partida radical de toda su filosofía del Capital. E, igualmente, como el valor, fundamento del Capital, es creado por una subjetividad.

Para Marx el fundamento del Capital, el valor, es creado por el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor, y no como fuerza de trabajo, categoría que toma como punto de vista al Capital, el consumo de una mercancía que crea valor. Al igual que Husserl, Marx encuentra en el mundo de la vida el fundamento que da sentido a la ciencia, y aquello que ha sido olvidado para ser sustituido por un sujeto pasivo y cosificado, encubierto por un ropaje de ideas que cubre, disfraza e invierte la realidad misma². Veamos como aparece desarrollado esto siguiendo el movimiento de su discurso.

En su obra *Elementos Fundamentales (Grundrisse) para la crítica de la economía política* Marx realiza un análisis previo de lo que llama la «producción en general». Allí relaciona la producción y el consumo, primera aproximación a la relación sujeto-objeto que se corresponde con un primer alejamiento de un materialismo abstracto. Sólo anuncia supuestos esenciales de su discurso. La materia producida aparece determinada con anterioridad por el consumo. El producto es concebido sobre la base de la necesidad, del impulso, no hay producción al margen de un sujeto. Dice Marx:

«... el [resultado] de la producción es producto no en cuanto actividad objetivada, sino sólo como objeto para el sujeto actuante»³.

Después de este apunte sobre la codeterminación de producción y consumo, Marx entra en su estudio que lo llevará a situar el trabajo vivo como último horizonte de explicación del Capital. Parte de la categoría más abstracta, el dinero, lo más superficial del sistema de intercambio burgués para descubrir que su comportamiento está fundado en la mercancía. A su vez las mercancías están en relación con algo que las explica y fundamenta, el valor, el tiempo de trabajo socialmente necesario que una mercancía lleva incorporado, objetivado. El valor es el ser fundamental del Capital, el contenido, la sustancia común que toma cuerpo en la relación de cambio y respeto a lo cual la mercancía puede medirse, lo ganado en estas investigaciones aparece resumido así en *El Capital*:

«Si plasmamos las formas o manifestaciones que el valor que se valoriza reviste a lo largo del ciclo de su vida, llegaremos a las siguientes definiciones: capital es

¹ Cfr. E. Dussel, *El Último Marx (1863-1882)*, México, Siglo XXI, 1990.

² Cfr. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p. 50.

³ Cfr. K. Marx, *Elementos fundamentales (Grundrisse) para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1976, T. I, pp. 11-12.

dinero; capital es mercancía. En realidad, el valor se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale valorizándose a sí mismo»⁴.

A este resultado se llega sólo después de un trabajo de descubrimiento. La esencia como tal, como fenómeno en el mundo de las mercancías, nunca aparece. El desarrollo por Marx de una ontología del Capital, estudio de la esencia, el valor, es un paso intermedio para ir más allá de la ontología y recuperar la vida constituyente, anónima y oculta que constituye el valor. Por detrás del trabajo objetivado está el horizonte último de la reflexión de Marx:

«Lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad»⁵.

El «trabajo vivo», el trabajo como subjetividad, es el punto de partida metafísico radical. Cuando el trabajador vende su fuerza de trabajo, el trabajo queda incorporado al Capital como una de sus determinaciones. Pero hay un momento anterior, previo, el «trabajo vivo» como exterioridad, como ámbito trascendental y a priori del Capital⁶:

«Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, (...), la existencia no-objetivada, o sea subjetiva del trabajo. El Trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la fuente viva del valor. (...) el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad»⁷.

Diferenciar el trabajo objetivado del trabajo no-objetivado es para Marx lo esencial en su discurso ético, político. El discurso de un filósofo que iba al fundamento de las cosas. El texto muestra como la explicación última del capital se encuentra en la subjetividad, con absoluta prioridad frente a la objetividad. El trabajo vivo es como actividad sujeto, una subjetividad que crea, es la fuente viva del valor y que por eso carece de valor. Es esa subjetividad del trabajo, la que es eliminada y superada cuando aparece objetivada en el material del Capital. Esta diferencia sustancial entre el trabajo vivo y el trabajo que compone el Capital queda borrado en el producto, que sólo muestra el elemento de la objetividad. Era necesario volver a la génesis del producto y del valor, desde lo que aparece en la circulación, para descubrir esta subjetividad, en contradicción absoluta con el Capital, que caracteriza del siguiente modo:

«[el trabajo como subjetividad]. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como sujeto vivo, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador»⁸.

⁴ Cfr. K. Marx, *El Capital*, Madrid, Ed. Akal, 1976, libro I, Cap. iv, 3, pp. 208-209.

⁵ Cfr. K. Marx, *Elementos fundamentales (Grundrisse)*, op. cit., T I, p. 213.

⁶ Cfr. E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985, p. 76.

⁷ Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., T I, p. 236.

⁸ Cfr. K. Marx, *ibid.*, T I, p. 213.

Subjetividad como corporalidad, tanto en *El Capital*:

«Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el compendio de aptitudes físicas e intelectuales que se dan en la corporalidad, en la personalidad viva de un ser humano, y que éste pone en movimiento al producir valores de uso de cualquier clase»⁹.

Y en los *Grundrisse*, al diferenciar entre «fuerza de trabajo» y «capacidad de trabajo»:

«Frente al capital, el trabajo (...), es la mera posibilidad de la actividad que pone los valores, la cual existe sólo como capacidad, como facultad, en la constitución del obrero»¹⁰.

El trabajo que se enfrente a la realidad concreta transformándola podría integrarse dentro del planteamiento del Husserl como una prolongación de la praxis perceptiva¹¹. Así como para Husserl el objeto es constituido por una subjetividad trascendental sin que haya prioridad de la materia sobre el sujeto; para Marx el sujeto, mediante su actividad, constituye la «mera materia», en materia de trabajo. En *La ideología alemana* el supuesto de una naturaleza ahistórica, al margen del sujeto, es negado por Marx. Lo que en esa obra es algo no sistemático, aparece ahora como la base del proceso de valorización:

«El simple material natural, por cuanto no hay en él trabajo humano objetivado, por cuanto es por ende mera materia y existe independientemente del trabajo humano, no tiene valor alguno, ya que el valor es únicamente trabajo objetivado»¹².

El punto de partida ontológico de su análisis de la constitución del valor, del proceso de valorización del Capital, es la constitución de la naturaleza en «materia de trabajo» por el sujeto productivo. La consideración de la materia en Marx es siempre como un momento de la historia frente al materialismo abstracto que Marx, incluso expresamente, critica en *El Capital*:

«Los defectos del materialismo abstracto de las ciencias naturales, el cual excluye el proceso histórico, se ponen de manifiesto en las manifestaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se atreven a salir de los límites de su especialidad»¹³.

En el proceso de producción, la naturaleza es constituida como materia prima, previa elaboración. Marx lo expone en varias ocasiones recurriendo al ejemplo del algodón, sin el trabajo posterior se echaría a perder su valor de uso, se habría aniquilado, en vez de producido. Para Marx el trabajo es

⁹ Cfr. K. Marx, *El Capital*, op. cit., libro I, Cap. iv, p. 225.

¹⁰ Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., T. I, p. 238.

¹¹ Cfr. J. San Martín, «Fenomenología y marxismo», en *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994, p.120.

¹² Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., T. I, p. 312.

¹³ Cfr. K. Marx, *El Capital*, op. cit., libro I, Cap. xiii, p. 81.

el «fuego vivo, formador», que conserva el valor preexistente y añade valor. Igualmente se expresará en *El Capital*:

«El hierro se oxida, la madera se pudre. El hilo que no se teje o no se gasta en labores de punto es algodón echado a perder. El trabajo vivo tiene que tomar en sus manos estas cosas, resucitarlas de entre los muertos, (...) convertirlas en valores de uso reales y activos»¹⁴.

Marx permite redefinir el materialismo histórico a partir de la relación sujeto de trabajo-materia de trabajo, desde donde todo lo económico surge y desde donde la ciencia económica es pensada por Marx. En lugar de la visión de un materialismo histórico entendido como una Filosofía de la Historia, en *El Capital* Marx se sitúa a un nivel más esencial, el de las cuestiones económicas y antropológicas, relaciones del hombre con la naturaleza y su lugar en la historia. Una dimensión básica sostenible hoy, frente al Marx defensor de una teleología de la historia, o del materialismo dialéctico.

Además, los textos del debate que Marx emprendió con los «populistas rusos» derrumban gran parte de las construcciones suprahistóricas del materialismo histórico entendido en sentido clásico y obligan a situar su definición a un nivel más esencial, para lo cual es útil la comparación con la fenomenología. Considérese este texto extraído de tal debate:

«A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos (...).»¹⁵

El nivel esencial, el origen del *Capital*, a nivel económico-antropológico e, históricamente, estudio concreto de las condiciones de posibilidad de su aparición, en el que se sitúa *El Capital* no es cuestionado, sino las filosofías lineales de la historia.

En segundo lugar, nos gustaría ensayar un segundo modo de aproximación, que nos llevará a relacionar los conceptos de ciencia marxista y husserliano. En *El Capital* se distinguen dos formas de aparición de los fenómenos¹⁶ ante la conciencia, en esa distinción sitúa Marx su concepción de la ciencia.

Primero, el fenómeno como «pura apariencia», que no tiene fundamento; es el caso de los que empiezan por la circulación:

«... [la circulación], que se presenta como lo inmediatamente existente en la sociedad burguesa (...) es la intermediación entre extremos que le están presupuestos (...). Su ser inmediato es pura apariencia. Es el fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella»¹⁷.

Por otro lado, tenemos el fenómeno, «la apariencia» que es manifestación del valor, la esencia, y tiene fundamento. La economía política tomó de la

¹⁴ Cfr. K. Marx, *El Capital*, op. cit., libro I, Cap. v, p. 248.

¹⁵ Cfr. K. Marx, *El Capital*, T I, México, F.C.E., 2ª ed., p. 712 (apéndice).

¹⁶ Cfr. E. Dussel, *El Último Marx (1863-1882)*, op. cit., p. 360.

¹⁷ Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., T I, p. 194.

vida diaria categorías que aparecen ante la conciencia cotidiana como «valor» y «precio de trabajo» o «salario» sin pararse a criticarlas. Esto provoca, es lo que Marx critica en primer lugar, confusiones y contradicciones. Pues si «realmente existiese» algo así como el valor de trabajo y el Capital pagase efectivamente ese valor se borraría la distinción trabajo-plus-trabajo y no habría ningún Capital. El trabajo vivo, la fuente creadora de valor, carece de valor. Lo que tiene un valor de uso, la mercancía que crea para el Capital valor, es la fuerza de trabajo que tan pronto es vendida deja de pertenecer al obrero y aparece como fuerza productiva del Capital, no crea valor alguno para él. Crea el plusvalor. Dice Marx:

«Por tanto, para la forma fenoménica ‘valor y precio de trabajo’ o ‘salario’, a diferencia de la relación esencial que aparece, o sea, el valor y precio de la fuerza de trabajo, vale lo mismo que para todas las formas fenoménicas y su fondo oculto»¹⁸.

Es la categoría esencial, en este caso, fuerza de trabajo, la que explica a través de su consumo el proceso de producción de plusvalor. Si nos quedamos en la categoría de «valor de trabajo», el Capital será inexplicable y permanecerá oculta su perversidad.

La diferencia para Marx entre ciencia y no ciencia se sitúa aquí, la primera retrocede a la esencia que aparece en el fenómeno y hace de éste fenómeno fundado en el valor. La economía política de su tiempo para Marx era no ciencia en cuanto permanecía en la «pura apariencia» de la circulación. Para Marx la ciencia empieza, en oposición al fetichismo de explicar el Capital desde sí mismo, cuando metodológicamente se retrotrae a la esencia del Capital, el valor, y descubre que éste es creado por el trabajo vivo:

«Las primeras se reproducen de un modo directamente espontáneo, como formas corrientes de pensamiento, el otro tiene que ser descubierto por la ciencia»¹⁹.

Para la ciencia el fenómeno que aparece deviene fenómeno fundado en el valor, descubre la relación esencial con el trabajo vivo que está detrás del fenómeno. En palabras de Marx:

«El capitalista práctico, prisionero en la lucha competitiva, imposibilitado de todos modos para penetrar los fenómenos, es absolutamente incapaz de reconocer a través de la apariencia la esencia y la forma interna de este proceso»²⁰.

Una científicidad cuyo fundamento en último término está remitido a la subjetividad que como actividad crea valor y a la manera husserliana descubre el sentido del ser, para Marx el sentido del Capital, como una configuración²¹ a partir de la subjetividad que constituye el sentido del mundo, el ente que como mercancía aparece en el mundo de los fenómenos, la esfera

¹⁸ Cfr. K. Marx, *El Capital*, op. cit., libro I, Cap. xvii, p. 302.

¹⁹ Cfr. K. Marx, *ibid.*

²⁰ Cfr. K. Marx, *El Capital*, op. cit., libro III, Cap. ix, p. 201.

²¹ Cfr. E. Husserl, op. cit., p. 72.

de la circulación, como robo de vida humana, y que da lugar a una relación social entre objetos en lugar de entre productores.

En este sentido, Marx explica lo que aparece, el fenómeno, en el mundo de las mercancías, tomando como referente la subjetividad que constituye ese ente en la esfera de la producción. Y opone a la ciencia económica una nueva científicidad, que al igual que la propuesta por Husserl, sitúa como lo primero, a nivel antropológico y ético, una subjetividad trascendental y constituyente.

Marx descubre detrás de las idealizaciones y abstracciones de la ciencia económica, la realidad real, el mundo de la vida. En el hombre viviente es en quién se centran todas las cuestiones teóricas y prácticas²², en oposición a las ideas, conceptos y criterios de la Economía Política que ocultan y hacen invisible esa realidad. La materia trascendental, aquello que constituye el valor, tematizada por la fenomenología, se identifica con el hombre de carne y hueso²³, pues el ser del Capital, el valor, se descubre como constituido por una subjetividad. La crítica es en ambos casos reivindicando un método riguroso y de estricta racionalidad que recupera el sujeto que da sentido a la ciencia. Tanto en el caso de la fenomenología, y la reconstrucción del sujeto racional que da sentido y validez al mundo, como en el caso del marxismo, y su análisis del trabajo de producción y valorización, el método reintegra el proceso a su realidad efectiva, a su cualidad humana.

²² Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, p. 50.

²³ Cfr. Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Ediciones Nueva visión, 2ª edición, 1971, p. 18.



ÉTICA FENOMENOLÓGICA Y SENTIMIENTOS MORALES

Guillermo Hoyos Vásquez
Universidad Nacional de Colombia (Bogotá)

En la discusión contemporánea acerca del conocimiento de lo moral y de los motivos para la acción juegan un papel cada vez más importante los sentimientos morales. La publicación de las lecciones de Husserl sobre el tema muestra que para la fenomenología la moral *es de sentimientos así se exprese en juicios* (Cfr. Hua XXVIII, 390-1). Aquí queremos analizar el sentido de la tematización de los sentimientos morales tanto en la obra de Husserl como en el ya clásico trabajo de P. F. Strawson (1962) «Libertad y resentimiento», retomado por J. Habermas y por E. Tugendhat, para clarificar una pregunta que se conserva a lo largo de todo el desarrollo de la ética Husserliana: ¿la tematización de los sentimientos no es hacerle el juego al relativismo moral propio del escepticismo, al recaer en el psicologismo que se pretende superar?

Husserl critica al escepticismo en moral (Hua XXVIII; Roth 1960; San Martín 1992) en estricta analogía con la refutación del psicologismo en la lógica. Establecer este paralelismo no es meramente una estrategia argumentativa contra el escepticismo en ambas disciplinas, sino ante todo la consecuencia del principio fundamental de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible en «su darse» intencional en la vida de conciencia. Es por consiguiente a partir de este su darse los fenómenos, como debe iniciarse la investigación que nos conduzca a «la realidad» que se constituye tanto en los juicios de verdad como en los de valor. El campo de los fenómenos en el que la *skepsis* podría consolidarse como antifilosofía, posibilita a la filosofía el análisis de la génesis de formas y estructuras, que pueden ser intuitas categorialmente o valorativamente.

Es claro que este punto de partida en relación con la *doxa*, reconociendo su verdad para poder superar de raíz todo escepticismo, puede significar permanecer en el psicologismo. Esto explica la posición que se toma frente a Kant (Hua XXVIII, 402-418) y Hume (Hua XXVIII, 384-402), para aclarar cómo es posible una consideración de los sentimientos en el proceso de justificación de la ética, sin que ello implique caer en el relativismo. Precisamente Kant, para obviar todo empirismo, determina el significado y validez de la moral en la formalidad de los principios, rechazando toda participación de la sensibilidad en el proceso de conocimiento y de motivación de las acciones morales. Aunque no debe olvidarse aquella especie de sensibilidad moral

sublimada que se expresa en «el respeto a la ley» y en el «interés puro». En el otro extremo, Hume reconoce toda la fuerza moral precisamente a los sentimientos; pero los principios que de ellos pudieran concluirse no superan el nivel de generalidad y verdad que pudieran dar la inducción o el hábito.

Husserl argumenta tanto contra la moral de sentimientos (*Gefühlsmoral*) como contra la moral racionalista (*Verstandesmoral*), unilaterales cada una de ellas en su extremo, enfatizando que el empirismo tiene razón en iniciar su análisis por los sentimientos, es decir, por las vivencias en las que se nos da el fenómeno moral, pero que es necesario hacer un análisis intencional de dichas vivencias para llegar a las intuiciones valorativas y no malinterpretarlas como si se tratara de datos naturales de la experiencia interna. Como para la lógica (Hua XVII, § 100), también para la moral vale afirmar que los empiristas descubrieron la intencionalidad en sus análisis de la experiencia interna, pero fueron ciegos para reconocer en ella el lugar de las formas y de la génesis no naturalista, sino trascendental de los conceptos y juicios. En este sentido Kant si interpreta bien el decir de los mismos empiristas, al caracterizar sus análisis como una especie de genealogía del entendimiento humano. Para Husserl ni Kant ni los empiristas pueden desarrollar el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia, para descubrir en su teleología formas, sentidos y estructuras, por permanecer víctimas del prejuicio psicologista de ver en la experiencia interna sólo datos «naturales». Por ello no logran superar el escepticismo.

Si la fenomenología quiere liberar los sentimientos morales de todo psicologismo tiene que superar el escepticismo. Al escepticismo hay que «acertarle, por así decir, en el corazón» (Hua VII, 57), aclarando la verdad de la *skepsis* como crítica radical a todo trascendentalismo que la refute sin comprenderla y a todo naturalismo que ignore en su génesis la doctrina del hombre como medida de todas las cosas. El reconocimiento del mundo de la vida protege del objetivismo positivista a los análisis fenomenológicos. Sólo volviendo a los orígenes de la *doxa* en lo subjetivo-relativo-situativo y en los sentimientos, —y éste es el sentido trascendental de la *epoché* fenomenológica—, se puede radicalizar la responsabilidad del sujeto: «La última y superior responsabilidad surge en el conocimiento que se obtiene en actitud trascendental referida a los últimos aportes y actos del sentimiento y de la voluntad en la constitución» (Hua VIII, 25).

El análisis intencional de las vivencias, en las que se nos dan en su originariedad los fenómenos morales permite distinguir, clasificar y sistematizar todos aquellos actos que conformarían un «fenomenología de lo moral». En este aspecto más analítico que trascendental Husserl es superado por Max Scheler (Cfr. Gomá en: Camps 1989 III, 296-326; Maliandi en: Camps 1992, 73-103). Pero lo que nos interesa aquí es la fundamentación de la ética en la capacidad de responsabilidad del sujeto con respecto al cambio y a la renovación. Para ello hay que permanecer en la dimensión psicológica. Para caracterizar al «hombre como ser personal y libre» parte Husserl en sus artículos para *The Kaizo* de «la facultad propia de la esencia del hombre, la

autoconciencia en el sentido preciso de autoinspección personal (*inspectio sui*), y de la facultad, fundada en la *inspectio sui*, de tomar posición reflexivamente acerca de sí mismo y de su vida y de actuar personalmente: autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (autovolición y autoconstitución)» (Hua XXVII, 23). Pero esta misma actitud de la *inspectio sui* no se escapa del fantasma del solipsismo, como le critica Heidegger a Husserl, en su examen del punto de partida de la fenomenología: «La actitud y experiencia personalista se caracteriza como *inspectio sui*, como introspección interna de sí mismo como del yo de la intencionalidad, del yo como sujeto de cogitaciones. Aquí ya la misma expresión sola recuerda claramente a *Descartes*» (Heidegger 1979, 169). Surge, pues, de nuevo la sospecha de una tematización objetivante del sujeto moral, que no logra desprenderse del solipsismo cartesiano.

¿Significa esto que tanto desde el punto de vista de los sentimientos morales, como desde el del sujeto que se responsabiliza de ellos al justificarlos mediante razones y motivos, no hay salida de la dimensión solipsista? ¿No era la pretensión inicial de la fenomenología superar desde un punto de vista trascendental dicho reduccionismo de la autoconciencia? Veamos si el desarrollo dado por Strawson, Habermas y Tugendhat a los sentimientos morales desde dimensiones no solipsistas en íntima relación con la psicología, el lenguaje y la sociología, ayuda para comprender mejor, como lo pretende Husserl, la ética en medio del mundo de la vida.

Al asumir Habermas (1983, 55) los análisis de los sentimientos morales presentados por Strawson afirma que allí se trata de una «fenomenología lingüística de la conciencia ética». Para Strawson (1974, 24) «es una lástima que hablar de sentimientos morales haya caído en desgracia»; y señala que partir de ellos, así parezca que se trata de lugares comunes, tiene la ventaja «de mantener frente a nuestras mentes algo que fácilmente se olvida cuando estamos comprometidos en filosofía, especialmente en nuestro frío y contemporáneo estilo, a saber, lo que significa estar realmente envuelto en relaciones interpersonales ordinarias, ya sea desde las más íntimas, hasta las más casuales» (p. 6).

Volver a los sentimientos morales en el mundo de la vida permite a Strawson zanjar la antinomia entre el pesimista que sólo cree que se puede hablar de libertad, de imputabilidad y de moral, si la tesis del determinismo es falsa, y el optimista que opina que sí es posible este discurso así dicha tesis fuera verdadera. Ante la imposibilidad de resolver la clásica antinomia kantiana entre determinismo y libertad, se ubica Strawson en otro escenario donde se pueda seguir hablando con sentido de libertad en situaciones concretas del mundo de la vida. No se pretende fundamentar la moral en sentimientos, sino comprender, en clara actitud fenomenológica, en qué tipo de experiencias se me da el fenómeno moral.

Como es bien sabido, Strawson elige tres sentimientos de especial significación con respecto a la conciencia moral: el «resentimiento», la «indignación» y la «culpa». Independientemente de todos los matices psicológicos, estos

sentimientos permiten distinguir dos tipos de actitud en las relaciones interpersonales: cuando nos comportamos como participantes o cuando consideramos a los otros como objetos, por ejemplo de política social o de tratamiento. «Si su actitud hacia alguien es completamente objetiva, entonces aunque usted pudiera pelear con él, usted no podría querellar con él, y aunque pudiera hablar con él, inclusive negociar, usted no podría razonar con él. Usted puede a lo sumo pretender que querella o que razona con él» (p. 9).

Al analizar estos sentimientos en actitud participativa, nos encontramos con una especie de *apriori* de las relaciones humanas lesionado por ciertos comportamientos dentro de un ámbito de reciprocidad y de obligaciones. Podríamos hablar aquí de una especie de «intuición valorativa» de lo dado en las vivencias intencionales que constituyen los sentimientos morales. Al razonar con otros desde un punto de vista moral, tomando como base dicha valoración, superamos todo objetivismo psicológico.

Jürgen Habermas (1983, 60) destaca la «vocación» comunicativa de los sentimientos morales, como punto de partida para la ética discursiva; señala además que estos sentimientos a la vez que son personales, —vivencias intencionales, diría el fenomenólogo—, son transpersonales, en el sentido de que pueden ser generalizables, lo cual se logrará mediante la comunicación. «Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos» (Habermas, 1983, 60). Los sentimientos morales son base psicológica para una especie de proceso de «inducción» en el que sea posible pasar de experiencias, en las que se nos dan hechos morales, a leyes en las que podamos expresar principios de acción. Habermas se acerca atrevidamente a Kant y descubre en el imperativo categórico una estructura semejante, un puente o transformador moral, en el cual se parte de máximas subjetivas, para llegar gracias a la voluntad libre a leyes universales. La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral es bien conocida: «En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal» (McCarthy en Habermas, 1983, 77).

No vamos a desarrollar la ética discursiva. Sólo se pretendía destacar cómo el principio puente que Habermas instala comunicativamente es un reconocimiento de que sin base en los sentimientos morales no es posible argumentar en moral. Aquí las raíces de la teoría de la acción comunicativa en el mundo de la vida son novedosamente fecundas: el mundo objetivo es relativizado, gracias a que en las experiencias morales se me da fenomenológicamente un mundo social y un mundo subjetivo. El principio puente, esa especie de juicio reflexionante que en la fenomenología se llama intuición valorativa, gana su fuerza en la comunicación referida a los sentimientos morales.

Dentro de su concepto de filosofía como el arte de clarificar conceptualmente lo que se nos da en la experiencia cotidiana, también Ernesto Tugendhat afirma que en los sentimientos morales, indignación, resentimiento y culpa, se constituye el deber moral. Gracias a ellos soy consciente de exigencias mutuas en las que se basan las reglas prácticas, que pretendemos en comunidad poder justificar dando razones y motivos acerca de lo que expresan dichos sentimientos. Por ello se entiende por moral la disposición de aclarar un rasgo central de la conciencia humana en relación con la manera como nos entendemos, y consecuentemente estamos dispuestos a formular juicios que implican aprobación o desaprobación de ciertas acciones y actitudes con base en los sentimientos morales. Para Tugendhat los sentimientos no son la materia de la moral, tampoco hay que transformarlos en juicios, sino que son «alarmas» y «sensores» que me exigen justificar acciones asumidas voluntariamente en una comunidad.

En esta dirección, el mismo J. Rawls (1972, § 66) entiende como bueno en el sentido moral, el modo de comportarse que preferimos valga entre los miembros de una sociedad, sin tener en cuenta ninguna función específica ni preferencia alguna. Entonces los sentimientos morales serían como un indicador de moralidad: «Puesto que han sido elegidos los principios de justicia y asumimos su estricto cumplimiento, cada uno sabe que en la sociedad va a querer que los otros tengan los sentimientos morales que sustenten su adhesión a estos estandars» (p. 437).

Así quedaría claro el significado de los sentimientos morales para las dos estrategias de argumentación. Mientras para Habermas los sentimientos son punto de partida para reconstruir normas generales con base en el posible consenso de los participantes; Tugendhat no cree que sea posible ni necesario dicho sentido fuerte de consenso, muy cercano a pretensiones de fundamentación cuasitrascendentales; piensa que los sentimientos morales me hacen consciente de que las normas violadas tienen el sentido de normas porque son igualmente justificables para todos.

Pero ¿qué se entiende por justificable y con base en qué se justifica? Tugendhat parece aceptar que lo único que se justifica son los intereses de cada quien de convivir en determinada sociedad. Pienso que desde la interpretación husserliana de los sentimientos morales es posible profundizar más en la problemática; si los sentimientos nos hacen caer en cuenta de normas que deber ser igualmente justificables para todos, y la indignación, el resentimiento y la culpa son sanción interna, esto nos desvela cierta estructura normativa con respecto a formas de sociedad más humanas. La universalidad de los derechos humanos estaría prefigurada en esta pretensión de lo igualmente justificable para todos.

De esta forma el tratamiento psicológico de los sentimientos morales en Strawson, del cual parten desarrollos de argumentación fundamentadora (Habermas) y de justificación (Tugendhat) de la moral, puede ser vinculado con el análisis fenomenológico de la conciencia moral, para liberar a ésta del solipsismo y dar mayor concreción al sentido de responsabilidad, con lo

que a la vez se protegen dichos desarrollos de la sospecha de ser meros análisis empíricos desde las ciencias sociales. Así tanto Strawson como Habermas y Tugendhat estarían articulando lo que Husserl siempre quiso: un sentido y una validación de los sentimientos morales como actos de conciencia, no interpretados desde una psicología objetivista, sino desde una comprensión *práctica de la intencionalidad*. Esto exige repensar las relaciones entre fenomenología y psicología.

En la *Crisis* Husserl busca solucionar el problema de la filosofía moderna que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental que no ha podido resolver el enigma de la conciencia, el de la psicología, que se convierte ahora en «campo de las decisiones» (*Feld der Entscheidungen*). Al así llamado «camino de la psicología» en la *Crisis*, corresponden las Conferencias de Praga (noviembre de 1935), publicadas recientemente, sobre «La psicología en la crisis de la ciencia europea».

Este texto ayuda a ver la solución que ofrece Husserl al problema de la psicología desde un doble punto de vista en relación con la moral: si es posible una consideración de los sentimientos morales que no trate al hombre como mero objeto y si una vez libre del objetivismo el sujeto responsable también puede liberarse del solipsismo. Esto significaría que la psicología es el principio puente en la fenomenología, al permitir generalizar el sentido de moral presente en los sentimientos y comprender el principio de responsabilidad a partir de un sujeto participante en el mundo de la vida.

Lo que Husserl busca en estas Conferencias es un acercamiento entre la filosofía y la psicología que permita mostrar «cómo se implican mutuamente como en un destino común el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental» (Hua XXIX, 109). El sentido de dicha reforma se expresa al final en un pasaje, atribuido a una sugerencia de Fink: si «la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre» (p. 138), la solución sólo será posible si se asume el problema del hombre desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo. Por ello la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para dar cuenta de lo espiritual propiamente dicho, renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. El fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología en su empeño por comprender al hombre, se debió precisamente «a que permanecieron separadas» (p. 138). Se busca ahora una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología. Esto equivale a un reconocimiento radical de la doctrina de la *skepsis* con respecto al hombre como medida de todas las cosas. Sólo así se da respuesta al problema de lo tras-

cendental planteado desde Hume: cómo se puede reconstruir a partir de lo dado en la experiencia interna el sentido del mundo y de una práctica en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente.

En inconfundible cercanía a la Conclusión de la *Crítica de la razón práctica* de Kant («el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí») concluyen Husserl y Fink: «Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre el la medida de todas las cosas» (p. 139).

Bibliografía

- Brentano, Franz, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, Francke, 1952.
- Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía —EIAF—, Vol. 2, Madrid, Trotta, 1992.
- Celis, Raphaël, «Prolégomènes à une phénoménologie de l'*ethos* naturel. Par delà le naturalisme», en *Recherches Husserliennes*, Vol. 1, 1994, pp. 15-32.
- Díaz, Jorge Aurelio, «El resentimiento como argumento moral», en *Ideas y valores*, n° 94, abril, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, pp. 11-20.
- Habermas, Jürgen, «Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm» y «Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln», en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1983, pp. 53-125 y 127-206. (Versión española: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt a M., Vittorio Klostermann, 1979.
- Held, Klaus, «Intencionalidad y plenificación», en Rosemary R. P. de Lerner (de.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 181-200.
- Hoyos Vásquez, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, (Phänomenologica, 67), Den Haag, M. Nijhoff, 1975.
- *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.

- Hoyos Vásquez, Guillermo, «El mundo como tema de la fenomenología», en *Humanidades*, Revista de la Universidad Industrial de Santander —UIS—, Vol. 22, n° 1, Bucaramanga, (1993), 13-22.
- «La ética fenomenológica: una filosofía del presente», en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorial del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*, Bogotá, Editorial ABC, 1995, pp. 783-796.
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke. Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers).
- «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 135 ss.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1961.
- Lohmar, Dieter, «Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos», en R. A. Mall/D. Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Editions Rodopi B. V., 1993, pp. 53-65.
- Melle, Ulrich, «La fenomenología de la voluntad de Husserl», en *Ideas y valores*, n° 95, agosto, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, (1994), 65-84.
- Orth, Ernst Wolfgang, «Ethos de la renovación y de la interculturalidad como interintencionalidad. El eurocentrismo de Husserl y sus artículos de la revista japonesa *Kaizo*», en Rosemary R. P. de Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 29-49.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Roth, Alois, «Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte», *Phänomenologica*, 7, Den Haag, M. Nijhoff, 1960.
- San Martín, Javier, «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Leciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920», en *Isegoría*, n° 5, marzo, Madrid, (1992), 43-77.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, M. Niemeyer, Halle, 1913/1916.
- Strawson, P. F., «Freedom and Resentment», en P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Methuen, 1974, pp. 1-25.
- Tugendhat, Ernesto, *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- «El papel de la identidad en la constitución de la moralidad», en *Ideas y valores*, n° 83-84, diciembre, Bogotá, Universidad Nacional, (1990), 3-14.
- *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1993.
- *Dialog in Leticia* (Mimeo), 1996.
- Waldenfels, Bernhard, «Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt», en R. A. Mall/D. Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Editions Rodopi B. V., 1993, pp. 53-65.

ORTEGA Y PATOČKA: UNA IDEA DE EUROPA

José Lasaga
Madrid

1

En diciembre de 1937 escribía Ortega la siguiente profecía acerca del posible restablecimiento de Europa:

«Por lo pronto, vendrá una *articulación de Europa* en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con nombre impropio, se suele llamar 'totalitaria'. Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más resulta patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El 'totalitarismo' salvará al 'liberalismo', destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que vuelva a brotar, en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe. Éste es el auténtico poder de creación histórica, pero que no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento» (IV, 310)¹.

Naturalmente, la enfermedad de cuyo restablecimiento se habla aquí no es sino la que se había diagnosticado desde finales de los años veinte en el publicitado y no bien leído —ni entonces ni ahora— ensayo sobre la irrupción histórica de las masas en la cultura en general y en la vida pública en particular. Se predicen dos acontecimientos relativos al futuro de Europa. Uno se ha cumplido con pasmosa precisión. El otro no sólo no se ha cumplido sino que no parece probable que se cumpla. En efecto, mediante dos guerras sucesivas e íntimamente relacionadas —la Segunda Guerra Mundial contra el totalitarismo nazi y la guerra fría contra el totalitarismo soviético— Occidente ha sido capaz de sobrevivir gracias a la formulación de un nuevo liberalismo. Hay que aclarar que este liberalismo no es tanto una nueva teoría liberal —aunque también ha habido enérgicas reformulaciones de los principios liberales del XIX gracias a pensadores de la talla de I. Berlin, H. Arendt, Rawls o el propio Ortega— como un estado de opinión pública, una convicción compartida por las opiniones públicas efectivas de las naciones occidentales acerca de la superioridad moral de un sistema político que antepone las libertades per-

¹ Las referencias de las citas de Ortega se dan por la edición *Obras Completas*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983. El número romano indica el volumen y el árabe la página. Las dos obras de Patočka que citamos, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991; y *Ensayos heréticos*, Barcelona, Península, 1988, se citarán como *Europa* y *Ensayos*.

sonales y los derechos humanos a otros valores sociales o a ciertos objetivos económicos. Durante las tres últimas décadas el mundo occidental ha vivido en torno a un proyecto que bien podría calificarse de «liberal», aunque, evidentemente, éste no ha sido afirmado sin limitaciones, retrocesos, injusticias y cierto exceso de optimismo en algunos de sus más conspicuos representantes. Poco a poco, fue imponiéndose como una especie de verdad compartida que, a pesar de sus zonas de sombra, revelaba una incuestionable superioridad moral sobre su alternativa totalitaria y ello a pesar de que entre muchos intelectuales influyentes en la opinión pública, esa alternativa gozaba de un misterioso prestigio, explicable tan sólo porque en el plano de las ideas se presentaba como el heredero del proyecto de modernidad definido por los valores de la emancipación, las luces y el progreso.

Para Ortega es claro que el enfrentamiento entre el liberalismo y el totalitarismo no pasa de ser una condición necesaria pero no suficiente, superficial, no constitutiva de salvación, incapaz de generar de suyo la recuperación de la salud del cuerpo histórico enfermo que es la Europa del siglo XX. La otra condición, la decisiva, depende de que se produzca en el interior de los hombres el nacimiento de una nueva fe que mana «en el recato del ensimismamiento». Por tanto junto a las condiciones externas, pertenecientes a la zona más superficial de la vida humana, formada por lo social, tienen que darse otras que remuevan la zona de intimidad de esa misma vida. Ensimismarse es la disposición mental o espiritual de meditar, de recogerse sobre sí mismo «para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree y que es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta» (V,299). Nadie se retira al interior de sí mismo si no es porque se ha quedado sin certezas inmediatas que le permiten seguir decidiendo y actuando. La puerta del ensimismamiento se llama duda, conciencia de hallarse sin respuestas efectivas para los problemas que nos plantea el vivir.

Ahora bien, puede ocurrir —y parece que ha ocurrido— que una cantidad considerable de hombres se encuentren en la actitud de evitar a cualquier precio esta incómoda y desolada situación en la que uno reconoce que se ha quedado sin fe, sin suelo. Lo que caracteriza el perfil del hombre europeo como «hombre-masa» es justamente esta negativa o más bien incapacidad de volverse hacia su propia intimidad para «observar» —o sentir— lo que ocurre allí. El hombre-masa se acomoda a un vivir apoyado exclusivamente en los automatismos de su ser social, formado por sus hábitos e ideas recibidas de unos medios de comunicación que, no demasiado atentos a la responsabilidad que de hecho usufructúan, dan por buenos los valores e ideas que imaginan prefigurados en la mentalidad dominante, cerrándose así un circuito que impide la emergencia de cualquier idea o valor sentido desde uno mismo. Así las cosas, el ensimismamiento resulta imposible porque el hombre-masa, lejos de experimentar este vacío intelectual-espiritual se encuentra inflado de lugares comunes y satisfecho con lo que estos le dan a pensar. Y así,

«Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un 'dentro', de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga...» (IV, 121).

Este retrato del europeo medio del período de entreguerras, lejos de haber perdido actualidad, sigue reflejando nuestro vivo semblante. De ahí que describa una realidad dramática y encierre una amenaza histórica. Si no se reforma el hombre-masa, su estilo de vida conducirá a la catástrofe, vaticinó Ortega. Y así fue: la Segunda Guerra Mundial y los fenómenos de exterminios masivos de seres humanos a lo largo del planeta, no dejan margen alguno al optimismo. ¿Qué garantiza que no se vuelvan a reproducir?

Puesto que no parece haberse reformado esa forma de existencia que denominamos hombre-masa, las preguntas que Ortega formuló sobre la salvación de Europa como entidad histórica siguen teniendo plena vigencia y es necesario recordarlas. La más pregnante es: «¿Puede el hombre-masa despertar a la vida personal?».

Ortega fue testigo de la vida europea hasta el año de su muerte, en 1955. Tuvo, pues, tiempo para comprobar que había acertado al dictaminar que la historia proporcionaría a Europa una segunda oportunidad, al crear los acontecimientos, por pura mecánica, una isla de convicción entorno a ese nuevo liberalismo democrático que le ha permitido resistir el doble embate de los totalitarismos y vencerlos, aunque no esté claro que la victoria sobre el soviético en 1989 no sea, al mismo tiempo, el inicio de su propia derrota. Pero también advirtió que el europeo no se entregaba a la tarea de ensimismarse, a pesar de que las condiciones externas le daban un respiro. De ahí el pesimismo que rezuman sus últimas intervenciones, aunque siempre atemperado con la gota de ironía que le impedía caer en el patetismo.

2

Que la salvación de Europa se haga depender de una reforma metafísica y moral del ciudadano, sin conexión alguna, al menos inmediata, con circunstancias políticas, sociales o económicas puede invitar al asombro. Pero sólo se extrañará quien ignore que el modo de ser de esa entidad histórica que llamamos «Europa» está indisolublemente vinculado en su origen y desarrollo al nacimiento de la filosofía en Grecia. En este punto, los análisis de Ortega tiene su continuidad y profundización en los del filósofo checo Jan Patočka. Nacido en 1907 —veinte años después de Ortega—, comparten un mismo ámbito espiritual: el de la fenomenología, tanto en la persona de su fundador, Husserl, como en el de la intensa y polémica relación de ambos con Heidegger. También coinciden en acercarse a la rica filosofía alemana desde una posición nacional periférica, sin tradición filosófica propia o muy recientemente iniciada, como sería para Ortega el caso de Unamuno y para

Patočka el de su maestro Masaryk. Y para señalar la coincidencia que aquí interesa, ambos se preocupan de reflexionar sobre la naturaleza de Europa, viendo en la filosofía uno de los componentes que constituyen su peculiar forma de cultura, no semejante, según ellos, a los de ninguna otra de las grandes civilizaciones que han existido en la historia universal. De ahí que, además de guardar notables semejanzas, sus puntos de vista sobre la crisis de Europa se opongan frontalmente a la de algunos «profetas» de la decadencia europea, como Spengler o Toynbee. Contra estos, rechazan que todas las culturas sean formaciones «orgánicas» que nacen —a partir de un mito o una religión— se desarrollan y mueren. Europa, al menos, posee una configuración histórica *sui generis* en razón de que no nace del crecimiento de un principio mítico, sino de la clausura de éste. Europa surge de una crisis de fe en el mito; o de la vida humana concebida como perturbación del sentido dado en el mito.

Ortega señala en *Origen y epílogo de la filosofía* que la filosofía griega nació cuando la vida en las colonias griegas de Oriente, gracias al trabajo y al comercio, se había enriquecido lo suficiente como para escapar al dictado de la necesidad. Así, la organización de la vida se pudo abrir a una complejidad que se tradujo en un inesperado aumento de posibilidades. El viejo orden del mito quedó cuarteado y su horizonte de sentido inservible. Por un lado, el griego se encuentra enajenado «del mundo habitual o tradicional», en una situación vital sin precedentes: antes tenía respuestas para preguntas que no se formulaba nunca; ahora que se formula preguntas, no obtiene respuestas claras. La caída del mito no le conduce a la filosofía sino a la *doxa*, muchedumbre confusa de opiniones probables. De su reacción a esta *doxa* sin prestigio surge la contra-*doxa*, la para-*doxa*, la *aletheia*, según Ortega, el auténtico nombre que hubiera debido tomar esa actividad que adoptó el, un poco cursi y oscuro, de «filo-sofía» y cuya primera hazaña consistió en degradar a los viejos dioses a causas explicativas de los procesos naturales, según nos cuenta Aristóteles de Tales de Mileto. De este preguntar por el *sentido* de lo dado, de lo que se revela, porque ya de suyo, no exhibe ninguno, surge la filosofía, aparecida cuando Grecia entró en una «época de libertad»².

No es distinto en lo esencial el punto de vista de Patočka. Para el filósofo checo la historia, la filosofía y la política nacen simultáneamente en la polis griega cuando en ella emerge «el movimiento de la verdad». Este quehacer tiene como presupuesto la ruptura con una vida humana centrada en el «movimiento de la aceptación», existencia desplegada como mera supervivencia biológica, ciclo interminable del cuidado de un cuerpo sujeto de necesidades y expuesto a fuerzas que ni controla ni comprende. El único sentido que ilustra esta vida ahistórica es el del mito, que tutela por medio de imágenes lo que se presenta como una fatalidad muda e inalterable. El propio

² Véase IX, 413 y VIII, 294.

crecimiento de esta forma de vida creará las condiciones por las que se rompe el sentido establecido por los dioses y el mito: respuestas que clausuraban el misterio del vivir, en cuyo lugar surge un preguntar que se enfrenta al mundo como enigma. Querer saber cómo son las cosas por debajo de sus apariencias y querer gobernar el destino de la comunidad de acuerdo a la ley de «lo que es» y no al capricho de un tirano son dos aspectos de un mismo movimiento en el que la libertad y el logos se constituyen mutua y recíprocamente constituyendo a su vez la historia. En resumen, para Patočka

«La historia empieza allí donde la vida se vuelve libre y entera, allí donde ésta construye conscientemente un espacio para una vida igualmente libre cuyo sentido no sea agotado por la simple aceptación, un espacio en cuyo interior se decide, con la perturbación del 'pequeño' sentido propio de la vida vivida según el modo de la aceptación, a hacer nuevas tentativas para dotarse a sí misma de sentido a la luz del modo en que se le aparece el ser del mundo en que se halla situada» (*Ensayos*, p. 61).

La polis es el primer escenario que exige la presencia de los tres personajes que van a configurar la historia europea: el héroe, el poeta y el filósofo. El primero es el hombre de acción, capaz de tomar iniciativas, que va haciendo con sus decisiones la historia. Lo que le mueve es la recién descubierta tensión entre la propia finitud y el ansia de inmortalidad. El segundo es el que por medio del canto crea las condiciones para la efectiva inmortalidad, guardada por la comunidad que rinde culto al héroe. El filósofo es quien reflexiona sobre el mundo como una totalidad de sentido, trascendente y enigmática, dimensión desde la que cabe entender el sentido de los acontecimientos.

Europa nace del primer acontecimiento histórico que merece tal nombre: el de la constitución y posterior autodestrucción de la polis griega³. En efecto, la decadencia de la polis surge de la incapacidad para hacer compatible dos de los movimientos que la constituyen: el de la búsqueda de la justicia entendida como norma y principio verdadero que regule las relaciones entre hombres libres que conviven: política como ideal; y el de la política como facticidad, esto es, como artesanía y práctica de toma de decisiones que resuelvan los asuntos de la esfera económica y laboral. Cuando la segunda ignora a la primera es cuestión de tiempo que emerja la tentación de la tiranía, voluntad de dominio que no se somete a principios.

Sócrates irrumpe en la ciudad molestando a sus notables y gobernantes con preguntas, invitándoles a examinar con él qué es el bien y la justicia. En este constante preguntar sobre el telón de fondo de la polis en crisis ve Patočka el origen *del cuidado del alma*:

«El hombre está, o al menos lo estaría en ciertas circunstancias, en condiciones de convertir el mundo humano en un mundo de la verdad y de la justicia. Cómo alcanzar tal cosa es precisamente el objeto del cuidado del alma» (*Europa*, p. 40).

³ La decadencia de la polis revela que la historia es en su entraña mismo conflicto: «Así, pues, *polemos* es al mismo tiempo lo que engendra la ciudad y el entrever original que hace posible la filosofía» (*Ensayos*, p. 64).

Platón al transmitirnos el mito de Sócrates, mito fundador del cuidado del alma, siembra el grano del que saldrá Europa. Lo que la metafísica griega, desde Heráclito a Platón y Aristóteles, descubre, como movimiento específicamente humano, es que la vida no está asegurada y guiada de antemano por fuerzas sobrehumanas, sino abandonada a su libertad y contingencia. Esta pesada sabiduría ha impuesto al heredero de Grecia no menos pesadas exigencias. En realidad, dice Patočka, la exigencia de tener que vivir en el horizonte de problemas que plantea «el cuidado del alma» ha dado nacimiento «no sólo a la filosofía griega, sino también a Europa, a nuestra historia. La historia de *Europa* es, en gran parte, hasta el siglo XV, aproximadamente, la historia de los intentos de realizar el cuidado del alma» (*Ibid.*).

3

Entre la decadencia de la polis, acelerada por su transformación en imperio mundial por Alejandro y el siglo XV, el mundo europeo crece sobre dos intentos de reconstruir la herencia platónica. El primero lo protagoniza la filosofía estoica en la Roma imperial de los siglos II y III y el segundo, surgido en diálogo con el anterior, es el del cristianismo que salva el legado de la antigüedad a través de una segunda catástrofe: la de la caída del imperio romano. Cambian los marcos sociales y las formas superficiales de organizar la vida, pero permanece intacto el fondo que inspira el proyecto europeo: vivir de acuerdo con un principio que reconoce que detrás de la incuestionable experiencia de la muerte y la finitud humana, se abre, no como una certeza, sino como enigma y posibilidad lo trascendente y la inmortalidad. El cristianismo es entendido aquí no como Iglesia, sino como posición filosófica que mantiene vivas las oposiciones entre fe y razón, libertad y servidumbre (ante el problema de la gracia), autoridad temporal y autoridad espiritual, etc.

Pero con la crisis renacentista, será abandonada esta larga tradición del cuidado del alma y sustituida por otro proyecto surgido de su entraña, pero que terminará oponiéndosele. Patočka lo describe como «espíritu del dominio técnico» y consiste en una nueva forma de entender el saber, no ya como comprensión del fenómeno y del sentido de lo que perturba al alma sino como

«... manifestación de universalidad formalizante que se desentiende del contenido y atiende al resultado y al dominio, con olvido de la comprensión. Por tanto, una universalidad distinta —y hasta opuesta— a la antigua que busca la verdad como esencia y comprensión del ser» (*Ensayos*, p. 108).

Notemos que todo lo que normalmente se identifica con el orgulloso espíritu europeo: la ciencia físico-matemática, el descubrimiento de los nuevos mundos y su colonización, las revoluciones político-sociales y el despliegue financiero-industrial acontece en Europa cuando ésta se olvida de cuidar

su verdadera «esencia». Será el Barroco el último período en que Europa viva unida por una sensibilidad artística, filosófica y moral común, antes de que la historia pase a ser dominada por la nueva forma política del estado nacional y un nuevo *ethos*. La metafísica racionalista y el teatro barroco, especialmente el de Calderón, son las últimas manifestaciones de este cuidado del alma que, según Patočka, es lo que constituye y trasmite a través de las generaciones el espíritu europeo. Europa seguirá existiendo como entidad geo-política poseída por el *ethos* fáustico del dominio de la naturaleza, hasta que haga crisis en las grandes guerras civiles del siglo XX.

4

Y del siglo XX sabemos los europeos que es el siglo en que desaparece Europa como potencia mundial e histórica y reaparece como organismo supranacional de muy borroso perfil en todo aquello que no pertenezca a la esfera de lo económico. Europa no existe como entidad política y es, en cierto sentido, menos Europa que en el siglo XIV. Dejemos a los historiadores y sociólogos la tarea de describir el plano externo de los sucesos. Aquí importa retomar el hilo de la crisis interna que hicieron posibles esos mismos acontecimientos. La enfermedad de Europa no es una enfermedad de causas exógenas sino *degenerativa*, esto es, de pérdida del género o esencia que la constituye. Si Ortega y Patočka tienen razón, lo que conforma «la permanente entraña de Europa» es «la libertad y el pluralismo», términos que, como nos aclara Ortega, no se yuxtaponen sino que están vinculados en una única realidad: «El estado de libertad resulta de una pluralidad de fuerzas que mutuamente se resisten» (IV, 123 y 124, nota 3). Esa resistencia mutua revela que pertenece a la esencia de lo europeo el ser conflicto y comprensión del conflicto, mas no resolución⁴. Esto es lo que ha visto con mayor profundidad que ningún otro pensador Patočka, al sacar las consecuencias que se siguen de sus tesis sobre el origen de Europa. Si Europa es el resultado de la polis griega, no puede renunciar, sin dejar de ser ella misma, a vivir como comunidad de hombres libres que toman decisiones y se enfrentan entre sí —y esto es la política en sentido genuino—; a la vez que aspiran a comprender el significado de lo que acontece y se manifiesta como mundo y en el mundo —y esto es la filosofía. Juntas introducen la vida humana en un «movimiento» más complejo que el de la vida animal: el movimiento de la verdad, como se expuso *supra*. Pero este «movimiento» no se puede sostener más que asumiendo sus compromisos: la felicidad y la inmortalidad, la justicia y la verdad no se pueden dejar en manos de los dioses. Se vuelve

⁴ En pleno romanticismo, F. Schlegel habla de Europa como «la sede del verdadero conflicto. Aquí [es] donde debe ser sellada la suerte de la humanidad»; y la describe como el país de la libertad y la diversidad, frente a Asia, «país de la unidad». Citado por Denis de Rougemont en *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 222 y 224.

responsabilidad del hombre, aun cuando, como vieron ya los trágicos griegos, sea una responsabilidad que sobrepasa sus fuerzas. En consecuencia, Europa no puede escapar a su propia constitución: *polemos*, el conflicto que abre el devenir y la exigencia de sentido y la exigencia de «cuidar el alma», cuidado que transforma la vida dada como alteración en vida ensimismada, vida que se sabe *personal* y se responsabiliza de su destino.

Lo acontecido en el siglo XX no es sino el resultado de haber abandonado Europa su *ethos* del cuidado del alma por el *ethos* del dominio del mundo. Este último ha conducido, a través de complejas mediaciones —la ética protestante, el ideal de conocimiento de la ciencia moderna, el método de acumulación de mercancías del capitalismo, el trabajo al servicio de la técnica—, a las formas de organización política de los totalitarismos, que seducen a las masas con las promesas de resolver de una vez por todas los eternos conflictos de la felicidad y la inmortalidad, de lo que nunca se resuelve en la historia. La «rebelión de las masas» o la «alianza entre la élite y el populacho» (H. Arendt) sólo es posible históricamente cuando se ha destruido hasta el recuerdo del cuidado del alma. En su lugar queda lo que denomina Patočka la «disposición orgiástica» y lo que describe Ortega como alma caprichosa⁵. Sobre el perfil de este diagnóstico, no es difícil entender que Ortega hablara de la necesidad de ensimismamiento como única posibilidad de salvación que cabía a Europa. Parodiando el «sólo un dios puede salvarnos» de Heidegger, sólo un *éthos* del cuidado del alma puede salvarnos. Pero ni Ortega ni Patočka piensan el yo personal o alma como cosa psíquica, sujeto de representaciones, deseos o sentimientos que puede ser observada, sino como un movimiento (Ortega habla de acontecimiento). En principio el alma no es nada: un barullo de disposiciones desiguales y conflictivas, un haz de tendencias, «es, como dice Platón, un movimiento que se hace a sí mismo tal como es» (*Europa*, p. 275). El movimiento que constituye al alma es, en realidad, la ejecución de su cuidado: «El cuidado del alma es la formación interior del alma misma...» (*op. cit.*, p. 85). En Platón, el movimiento del alma es aquel giro descrito en la *República* que ha de dar el alma en dirección a la luz, a la contemplación de las ideas. Para Patočka, el movimiento del alma se da entre dos posibilidades que se le plantean constante al hombre en su vida: el movimiento de asunción de responsabilidad o el movimiento de huida de ésta, de abandono, por tanto, en lo cotidiano; o la oscilación entre una vida personal que se dirige a sí misma y una vida alterada en el ente social, en el «se» impersonal de «la gente». (Del mismo modo, el yo personal se constituye en Ortega como un movimiento entre el ensimismamiento y la alteración). Cuidar el alma es mantener la vida de la comunidad dentro de la tensión de la historia, vida en libertad, que se orienta

⁵ Para aclarar el significado de esta expresión véase «Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia», en *Ensayos*, pp. 117 y ss. Para la idea de capricho en Ortega, sus análisis de la mentalidad del «señorito satisfecho» y del «niño mimado» en la primera parte de *La rebelión de las masas*, O.C., IV, pp. 207 y ss.

por la verdad y la justicia. De ahí la conclusión a que llega Patočka: «La civilización en sí no existe. La cuestión consistiría más bien en saber si el hombre histórico quiere todavía reconocer la historia» (*Ensayos*, p. 141). «Civilización» es el producto del *ethos* de dominio del mundo. Ha resuelto el problema del bienestar, pero al precio de desencadenar guerras y matanzas como no había soñado el hombre en su peor pesadilla. Volver a la historia significa comprender que «la historia no es mirada sino responsabilidad» (*op. cit.*, p. 70). Con Ortega y Patočka la filosofía da un significativo giro: de una hermenéutica de la mirada, del *logos*, se convierte en una hermenéutica de la libertad y la responsabilidad.





FERNANDO MONTERO: FENOMENOLOGÍA E HISTORIA

Carlos Mínguez Pérez
Universitat de València

1. El día cuatro de este mes (4, septiembre, 1996) se cumplió un año de la muerte de Fernando Montero. Todos hemos sentido su pérdida, pero especialmente la Universidad de Valencia. Por eso me ha parecido que en este Congreso de Fenomenología no podía faltar un estudio sobre algún aspecto de su obra. Y mucho más celebrándose en Santiago. Aquí tuvo su primera cátedra universitaria, y siempre conservó hacia esta tierra y su Universidad un recuerdo cariñoso.

Carmen Bosch, su viuda, conocida por la mayor parte de vosotros (le acompañó al anterior Congreso de Fenomenología y en otras ocasiones), me ha permitido consultar algunos de sus escritos inéditos. Entre ellos figura su Memoria¹ a las Oposiciones de Cátedra de Historia de la Filosofía. En ella, los temas centrales están constituidos por la enigmaticidad de los problemas filosóficos y la historicidad de la filosofía. Sobre ambos volvió en diversas publicaciones posteriores, pero me ha parecido conveniente reflejar el desarrollo de esta primera redacción, como primer testimonio donde vierte sus ideas al respecto.

Soslayo la descripción del panorama filosófico español del momento. Pero una defensa de la Historia de la Filosofía debía, a la sazón, en los primeros años de la década de 1960, enfrentarse a graves «intereses» ideológicos. Algunos externos, otros derivados de su propia y decidida investigación. Los primeros remitían a una tradición escolástica, reforzada *sui generis* después de la guerra civil, o a un beligerante marxismo, en ambos casos preocupados por defender «su» verdad y presentando el catálogo de aciertos y errores en el pasado. Desde dentro, su tesis doctoral «La teoría de la significación en Husserl y Heidegger» (1952)² le introduce de lleno en la Fenomenología, cuyas ideas centrales aparecen en esta Memoria, aunque con escasas refe-

¹ Copia mecanografiada de la Memoria a Cátedra de Historia de la Filosofía, 355 folios. Redactada aproximadamente entre los años 1960-1964. No tiene esta copia fecha ni bibliografía.

² Texto mecanografiado de 267 páginas a un espacio. Únicamente aparecen en castellano las traducciones de Gaos (*Investigaciones lógicas*, 1929; *Ideas*, 1949; *Meditaciones*, 1942) y un libro de C. Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, 1936. Se manifiesta el esfuerzo de Montero por una clara exposición.

rencias explícitas. Pocos años después, al inicio de la década de 1970, el gran empuje del neopositivismo, al menos en la Universidad de Valencia, reforzará el justificar con mayor rigor las tesis defendidas.

2. ¿Cómo es posible conciliar la perenidad a que aspira la Filosofía con el hecho de su historia? De esta pregunta parte el profesor Montero en la citada Memoria, en choque frontal con las tendencias antes apuntadas. El interrogante se cierne sobre la simultánea presencia de un anhelo de estabilidad, plasmado en los logros alcanzados por los filósofos o los sistemas filosóficos, a la vez que se manifiestan en un proceso temporal dominado también por el anhelo de superar las metas antes alcanzadas. Se soslaya en esta indagación cualquier referencia a factores externos (biográficos, políticos, psíquicos...) para atender a los pensamientos que constituyen el objeto de la Filosofía; y también se elude un supuesto panorama neutro en el que se expusiesen diacrónicamente lo dicho sobre unas cuestiones que se consideran filosóficas. Se trata de alcanzar la historicidad de los contenidos de conciencia que constituyen la Filosofía y, de ahí, derivará el modo de plantearnos una Historia de la Filosofía. La terminología fenomenológica brota desde el primer momento, al indicar que estamos ante un estudio genético-noemático, por lo que se mantiene en el ámbito ideal pergeñado por Husserl. En este sentido, el problema a resolver «conciene estrictamente a una característica —la historicidad— de ciertos conocimientos humanos —los filosóficos— considerados en su perspectiva noemática» (p. 13 de la Memoria). Estos conocimientos constituyen concepciones del mundo coherentemente articuladas a partir de ciertas dimensiones ónticas que se presentan como principios, por su ultimidad y por su suficiencia para coordinar todos los aspectos de la realidad (p. 14). Y se presentan en sistemas filosóficos diferenciados, coetánea o sucesivamente.

Por lo tanto, en la Filosofía aparece un primer plano noemático: los objetos que suscitan la reflexión filosófica, que se manifiestan como problemas no resueltos por explicaciones religiosas o científicas. Un segundo plano que se muestra a partir de los sistemas filosóficos, en los que los principios y los entes articulados dan cuenta o se proyectan sobre aquellos problemas o cuestiones «pre-filosóficas». Ambos planos derivan inmediatamente del tema que se intentaba resolver, la historicidad de la filosofía. Sobre ellos se levanta un tercer plano, el constituido por un «ideal de inteligibilidad», un ideal de conocimiento perfecto, aunque se desconfíe en alcanzarlo; vendría a ser como la teoría o sistema pleno. El estudio de los mismos pondrá las bases del modo de ser histórico de la Filosofía.

No puedo detenerme en exponer estos tres planos. Al primero, las situaciones originarias, le ha prestado mayor atención Montero, tanto en este trabajo primerizo que comento, como en ulteriores artículos. Remite con este término a las situaciones objetivas, en las que no sólo se presenta un panorama de objetividad, sino también al «yo», que se expresa y que conoce, como una iniciativa hacia los correlatos objetivos, pero que, en todo caso, suscitan el interrogante filosófico. El punto de referencia está constituido por los

«problemas originarios» de N. Hartmann³, con el que mantiene un explícito dialogo alrededor de esta temática, sobre todo en los primeros trabajos de Montero. Después se convertirá en una lejana referencia. La posición aquí mantenida, junto con Hartmann, defiende cómo por debajo de las construcciones doctrinales, yacen problemas eternos, cuyo enigma ha movido constantemente a la investigación filosófica. La teoría brota como respuesta a esos problemas que la suscitan y de cuya estructura, enigmática por una parte y suscitadora de inteligibilidad por otra, depende la validez de la construcción teórica.

Los sistemas filosóficos, en cuanto erigidos como expresión de relaciones vinculadas con los problemas originarios, remiten también al proyecto que ha guiado la construcción del sistema. Esto es, cada sistema se ha levantado tras la consecución de un ideal, de modo que los mismos problemas originarios pueden generar sistemas distintos. Y en este aspecto coinciden el plano segundo y tercero antes indicados. Con una diferencia, el tercero subraya los ideales comunes que caracterizan a toda sistematización y, por lo tanto, también a la Filosofía; mientras el segundo resalta la diversidad de ideales más específicos, vinculados a cada una de las realizaciones filosóficas. Explorar ambos aspectos, sin duda encierra un constante interés en la investigación filosófica, aunque aquí debemos dejarlo como esquema apuntado. Únicamente aclarar que no encuentra ningún criterio válido para clasificar los sistemas, a no ser tres grandes estructuras objetivas: el empirismo, el idealismo y el empirio-idealismo.

La descripción de este panorama nos conduce al problema inicial planteado: la historicidad de la Filosofía; pues ningún sistema filosófico puede jactarse de haber cumplido los ideales del conocimiento científico propuestos por la misma estructura de las cosas que integran las situaciones originarias. Ninguno ha conseguido reducir toda la realidad (objetivo de la Filosofía) a una trama de estructuras idealmente coherentes (rasgos inteligibles) y, al mismo tiempo, intuitivamente inmediatas (verdad indudable). En todo caso, aparece como una meta inalcanzada e inalcanzable desde la condición humana, pero que depara precisamente un rasgo de esta actividad: la continua revisión ulterior. La permanencia de la Filosofía se vincula al mantenimiento constante de las situaciones originarias; la tensión que anima al filosofar, dirigido a un conocimiento pleno de los seres, pero desprovisto de los medios adecuados (la presencia del enigma insoluble y la carencia de elementos teóricos suficientes explican el constante retorno sobre los mismos problemas).

Este carácter simplificado de la Historia de la Filosofía recibe inmediatas matizaciones. Cierta progreso se produce en la historia, aunque sólo derive del comentario y precisión de las teorías pretéritas. Ciertas modificaciones

³ N. Hartmann (1933), «Systematische Selbstdarstellung», en *Kleinere Schriften*, Band I, Walter der Gruyter, Berlin, 1955.

N. Hartmann (1936), «Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte», en *Kleinere Schriften*, Band II, Walter der Gruyter, Berlin, 1957.

aparecen en las situaciones originarias, debidas a nuevas experiencias o a cambios de perspectiva producidos por los otros saberes. Cierta afinidad entre situación originaria y teoría, pues ésta se constituye a partir de las estructuras referenciales difusas presentes en las situaciones originarias (no componen una pura ininteligibilidad), y por lo tanto modifican la misma situación de partida.

El último aspecto vincula situaciones originarias y sistemas filosóficos, de tal manera que al enfrentarnos a las primeras siempre se las contempla atravesadas por los elementos estructurales derivados de los sistemas preteritos. Lo enigmático de los problemas, es decir, «la indeterminación de ciertas referencias que constituyen así un núcleo de inteligibilidad ‘abierto’ a dimensiones trascendentes» (239) proporciona un rasgo de permanencia a pesar de su relativo progreso doctrinal. Pero esta misma constancia impulsa a renovar estructuras y perspectivas. Subraya Montero, en este aspecto, sus diferencias con N. Hartmann. Para éste el corte que separa problema y teoría radicaliza la diferencia. Los sistemas son «castillos de naipes» (Hartmann), su valor se funda en las intuiciones que existen bajo las construcciones teóricas. Montero, por el contrario, señala una cierta afinidad o semejanza entre teoría y problema originario. Constituye esta afinidad la «abierta», indeterminada o «irreferente» inteligibilidad que existe en los problemas originarios, aún a la estructura inteligible de las teorías. En éstas, pues, se pueden encontrar aportaciones que reducen los enigmas a los que el hombre se enfrenta y enriquecen su inteligibilidad.

Esa mutua dependencia, entre problema y teoría, enmarca el enlace entre los sistemas, sin que pueda registrarse ningún tipo de orden. La historicidad queda así asegurada. Otra cosa sería calibrar los elementos verdaderos, valiosos o erróneos transmitidos, cuestión que alargaría con exceso este comunicado. Pero, en todo caso, la Filosofía entraña un juicio de valor, y el historiador deberá considerar la adecuación entre la teoría y las estructuras de las situaciones originarias (266).

Coloca en Brehier⁴ el modelo que guía el quehacer del historiador de la filosofía, en la triple división de historia interna, historia externa e historia crítica. Sin embargo, añade que acepta esta división siempre y cuando agreguemos el aspecto fundamental de constituirse a partir de las situaciones originarias, raíz de la historicidad de la Filosofía. De hecho, Montero reduce la división clásica de Brehier a una síntesis de historia interna e historia crítica.

La síntesis que he presentado de la Memoria de Oposiciones de Fernando Montero entraña una decidida actitud fenomenológica, en un momento en el que todavía era vista con recelo por gran parte de las autoridades académicas. Básicamente las ideas aquí expuestas se mantendrán en el desarrollo de su trayectoria filosófica, aunque con matices y análisis muy importantes.

3. En 1970, publica Fernando Montero un artículo en *Saitabi*, revista de

⁴ E. Brehier, *La philosophie et son passé*, París, P.U.F., 1950.

la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia⁵, con el título «La historicidad de la Filosofía». Retoma, en general, las mismas cuestiones, pero haciendo especial hincapié en el enigma de los problemas filosóficos. Disminuye la amplitud y las referencias ejemplificadoras y acrecienta la densidad expositiva. El objetivo consiste en justificar que la Historia de la Filosofía enlaza con la tarea de la Filosofía y no constituye un apéndice ilustrativo, como frecuentemente acontece con la historia de las restantes ciencias. El objeto que compete a la Filosofía, como a cualquier otra forma de saber, manifiesta su inteligibilidad en cuanto «hace referencia a otra entidad y se exhibe ordenado a ella» (8). En la relación se pone la base de una cierta inteligibilidad entre distintos objetos, y cuando no existe tal relación la inteligibilidad se trunca. Evidentes son los matices y grados que acompañan a estas afirmaciones. Pero en contra, de ellas también se deduce que la ruptura de las relaciones, o de algunas de las relaciones, oscurecerán, más o menos, el conocimiento de los objetos. En el caso de la Filosofía, la exigencia en las referencias de unos términos absolutos (en la base) y la pretensión también «totalizadora» en el extremo de la trama relacional, inteligible, de los sistemas, nos enfrenta a unos límites constituidos por lo no-inteligible. En último término hay una irreductibilidad en los enigmas, sin embargo, también hay otro aspecto inteligible que permite aproximaciones en la dilucidación de los objetos. El esfuerzo a través de la historia consiste en alcanzar un cierto progreso en la determinación de esas relaciones y, en consecuencia, implica un progreso en el conocimiento humano. Aunque Montero rechaza el corte radical establecido por N. Hartmann entre problemas y teorías, consistiendo éstas últimas en efímeros «castillos de naipes» para el segundo, y entendiendo Montero que los problemas siempre los presentan las mismas teorías que atienden a sus aspectos inteligibles; sin embargo, finaliza el artículo aludiendo a una cierta *posibilidad* (subrayado) de progreso filosófico, pero afirmando que «los problemas filosóficos no son un suelo firme sobre el que se puedan alzar construcciones sucesivas de acuerdo con una arquitectura rigurosa» (17). Como la Filosofía es de suyo histórica, dice, se le deberá atribuir la misma ausencia de suelo firme.

En 1978, publica «La Filosofía Presocrática», inicio de una truncada colección de Historia de la Filosofía⁶, en la que colaboran diversos miembros del Departamento. La introducción lleva también por título «La historicidad de la Filosofía» y retoma el tema tal como hemos visto en los trabajos anteriores. Pero también en este caso se presentan matices expresivos de los estudios en los que se encuentra inmerso. Entre ellos, uno merece especial atención: introduce un apartado que no había aparecido en sus escritos anteriores, «Filosofía y 'mundo'». Tras el análisis de la persistencia de los problemas, referidos con un vocabulario filosófico que ha mantenido equiva-

⁵ F. Montero, «La historicidad de la Filosofía», *Saitabi*, XX, Valencia, 1970, pp. 3-18.

⁶ F. Ferrer, F. Montero, C. Moya, V. Sureda, *La filosofía presocrática*, Departamento de Filosofía Universidad de Valencia, 1978.

lencias a lo largo de la historia y entre los distintos idiomas, defiende la subsistencia de un panorama objetivo que reaparece en los diversos planteamientos. «La reaparición de un vocabulario filosófico similar en los distintos momentos de la Historia de la Filosofía tiene sentido en tanto que es la expresión de un mundo y de unas actividades humanas que, dentro de sus variaciones, pueden ser considerados *los mismos* en sus estructuras esenciales y que, por tanto, han generado los mismos problemas» (25). La *mismidad* del mundo decide la permanencia de los problemas y del vocabulario con el que se teorizan.

Ahora bien, el análisis del *mundo* conduce a distintos niveles en el mismo. En este momento Montero señala tres: los mundos históricos, las actividades humanas y el mundo vivido. Los primeros, constituidos por las diversidades culturales, ofrecen escasa base para justificar la permanencia de los problemas, según Montero. No rechaza que puedan encontrarse elementos teóricos en estos ámbitos que remiten a las ciencias y las artes, y que califica como «mundo de la caverna», pero en diversas ocasiones insiste en la escasa importancia que tiene para la Filosofía la Historia externa. El segundo nivel, las actividades humanas, remiten a los distintos modos cómo la acción humana se manifiesta, originando ciertas funciones que pueden considerarse esenciales y, por tanto, deberán aparecer en los distintos sistemas que a lo largo de la historia se presten para dar cuenta de los problemas filosóficos. Funciones tales como la actividad sensorial o las verbales se presentan siempre en la constitución de los mundos históricos. Su vigencia en la conducta teórica y práctica del hombre justifica la persistencia, aunque su indeterminación no ha permitido «definirlas» con exactitud. Por último, el *mundo vivido* alude a las estructuras radicales («fundamentalmente empíricas» señala [30]) que subyacen a las construcciones teóricas y prácticas generadas por la actividad humana, esto es, que subyacen a los mundos históricos. Estos dos últimos niveles, las actividades humanas y el mundo vivido fundamentan todas las construcciones filosóficas y perduran, con manifestaciones distintas a través de la historia. La historicidad de la filosofía queda con ellos justificada. Pero el rasgo que aquí quería señalar es la «constancia» con la que el *mundo vivido* subyace en los *mundos históricos*. Utiliza aquí Montero la expresión «dilucidación de las dimensiones trascendentales» (42) y, en relación con la Historia de las Ciencias, como «el subsuelo de las construcciones científicas». El *mundo vivido* constituye el plano originario del que arranca tanto la especulación científica como la filosófica. Los contrastes que pueden presentar movimientos filosóficos, incluso los separados en el tiempo, se levantan sobre un suelo común: «la *mismidad* de los problemas que dilucidan» (46). Y sobre el significado de *mismidad* puede verse, en estos mismos años, su clara determinación en *Objetos y palabras* (1976), especialmente el capítulo titulado «La mismidad de los objetos hablados»⁷.

⁷ F. Montero, *Objetos y palabras*, Valencia, Fernando Torres ed., 1976.

¿Ha encontrado Fernando Montero, en este momento, el suelo rocoso sobre el que apoyar una posible construcción filosófica y la crítica histórica que la acompaña? Esta ha sido, durante mucho tiempo, una de sus preocupaciones fundamentales, reforzada por la fenomenología husserliana. Se distancia de ella, porque sustituye las esencias racionales *a priori* por problemas permanentes en su insolubilidad, pero subyace la necesidad intelectual de encontrar alguna manera de ser permanente que justifique el proceso de la filosofía como una unidad. Que se pueda hablar de filosofía, al menos en el arco de tiempo que nos separa de los orígenes griegos, aunque en el fondo se encuentren problemas y no conceptos nítidos.

En *Retorno a la Fenomenología* (1987)⁸ vuelve sobre el mismo tema en todo el capítulo introductorio, pero especialmente en un apartado que titula: «La fenomenología y la historicidad de la filosofía». Las ideas centrales recopilan aspectos señalados antes y pueden resumirse en las siguientes notas:

a) La finalidad del análisis indaga si es posible proponer una investigación en historia de la filosofía que opere *more phenomenologico*, con resultados distintos a los de otros procedimientos.

b) El objetivo de esta indagación se centraría en la crítica de los sistemas filosóficos, según la presencia, más o menos clara, de aquellos fenómenos originarios que deben fundamentar la filosofía.

c) Este método supone, al menos, dos prejuicios: uno asumido, la historia de la filosofía se construye desde el presente, con las consiguientes dependencias derivadas de nuestra situación en el siglo XX; el otro rechazado, el «exultante» *apriorismo* mantenido por Husserl en la mayor parte de su obra y que conlleva unos principios firmes y eficaces.

d) En contra de este último prejuicio, Montero prefiere la interpretación de Nicolai Hartmann que apoya la historicidad, como ya hemos visto, en la problematicidad de los fenómenos originarios. Aparecen los *mismos* problemas sobre los que se levantan efímeras teorías. Entendiendo por *mismidad* la presencia regular de ciertos rasgos, diferenciada de *identidad*.

e) Los problemas que arrastran los fenómenos originarios presentan un aspecto enigmático y otro inteligible. El primero ofrece una patente irracionalidad que está ahí, y que en manera alguna precisa una explicación mística o intuición privilegiada que lo desvele. A partir del segundo rasgo y de las relaciones que entraña, se estructuran los juicios explicativos de la realidad. Entre ambos aspectos no existe una frontera nítida, así se explica que se avance en el dominio de lo enigmático y a veces se retroceda, sin que se haya descubierto ley alguna en este proceso.

De la actitud de Fernando Montero con respecto a la historicidad de la filosofía, pero también con respecto a la fenomenología en general, constituye un texto muy ilustrativo este fragmento de la Introducción que he sistematizado. Con respecto a la historicidad se desvincula de Husserl y se acerca

⁸ F. Montero, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

a un autor, como Hartmann, con frecuencia considerado un heterodoxo dentro de la Fenomenología. Pero el rasgo más significativo lo proporciona la entidad atribuida a los fenómenos originarios. Lejos queda la pretensión de alcanzar unos estados de conciencia básicos, con sus referentes objetivos, de tal manera que se alcance en ellos un cimiento firme, una evidencia racional absoluta. Por contra, la fenomenología misma «no puede consagrarse a la dilucidación de los fenómenos que fundamentan cualquier actividad humana con la esperanza (mucho menos la certeza) de que va a descubrir así una región última de objetividades o de procesos de la conciencia que posean una absoluta racionalidad» (60). Debe, por el contrario, el fenomenólogo dirigir la investigación con el talante de que encontrará tanto formas inteligibles como enigmas, en consecuencia sin la posibilidad de levantar una ciencia estricta, sino siempre aproximativa.

3. El panorama se modifica (no cambia radicalmente) cuando alrededor de 1990 (tras una previa preparación en clases y seminarios) inicia Fernando Montero sus publicaciones sobre el tema del «mundo». Todos recordamos cómo era ésta su preocupación filosófica en los últimos años. La historicidad de la filosofía que se arrastraba desde su exposición académica en la Memoria de Oposiciones, se trastoca ahora en una preocupación por la historicidad en general, por la historia e incluso por el historicismo. Al compás de las reflexiones de Husserl sobre estos temas en sus últimas obras sobre todo en *La Crisis de las ciencias europeas*⁹, toma cuerpo la advertida distinción, a partir de Husserl, entre Mundo vivido concreto, mundo primordial y mundo originario. Supera mis pretensiones actuales esta clasificación y los niveles que implica, a pesar de que proporcionan un material muy interesante no sólo para la filosofía de la historia, sino también para la elaboración de un método en la investigación histórica.

Mi preocupación ahora, y en breve tiempo, consiste en preguntarme por aquellas primeras situaciones originarias, transformadas después en problemas y en fenómenos originarios. ¿Qué tipo de entidad conservan en obras tales como *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* y en los últimos artículos que publica al inicio de la década de los noventa?

Me gustaría encontrar una línea sencilla y breve de desarrollo que condujera al objetivo antes indicado. Para ello delimitaré conceptos, con los peligros y provisionalidad que encierran, para sobreseer cuestiones sin duda ricas y a veces ambiguas. Si partimos del concepto de «actitud natural» elaborado en *La crisis*, aparece como correlato del mismo un «mundo de la vida concreto» en el que las experiencias se perfilan ya atravesadas y revestidas por las «idealizaciones» de las ciencias o de los saberes en general¹⁰. Como estas idealizaciones han variado en el tiempo, se asume la dimensión

⁹ E. Husserl (1976), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

¹⁰ F. Montero, «El historicismo fenomenológico», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Societat de Filosofia del País Valencià, (1991), 41-50.

histórica tanto en el despliegue del pasado, como en la asimilación del mismo en el presente. El ámbito de objetivación se enriquece, pero al mismo tiempo se introduce una perspectiva que podría conducir al «relativismo» o al «historicismo» tantas veces denostado por Husserl y rechazado por Montero. La investigación fenomenológica debe retroceder hacia las actividades de la conciencia, del «yo» trascendental o de infinitos «yos» que coincidan intersubjetivamente, regidas por formas esenciales de pensamiento *a priori*, esto es, valen universal y necesariamente para toda situación objetiva. Ahora bien, si esta reducción se efectúa desde un mundo histórico concreto, sólo podría mantener la «pretensión» de la validez universal. Esta es, muy sintetizada, la conclusión a la que se llega en «El historicismo fenomenológico» (1991)¹¹. En 1992 concluye «La lógica del mundo»¹² indicando, con respecto a *La crisis*, que la «Lógica trascendental asume así el problema de la historicidad impuesto por el análisis de 'mundo'... Y con ello se plantea la pregunta sobre si esta historicidad afecta también a los principios analíticos...». Y continúa, un poco después: «Aunque no creo que la respuesta se halle explícita en la obra de Husserl» (204-205). La respuesta de Montero aparece al año siguiente en «Storicismo e apriorismo»¹³: «Sostengo que esta validez que pretende ser *a priori* es *relativa* al momento histórico en el que se vive el *mundo concreto* que constituye el horizonte de su formulación» y añade «es posible que esto suene a relativismo». Acusación que no elude, pero que rechaza. Para concluir la ponencia afirmando que «si se me permite la expresión, diré que todo *a priori* es provisional, pero que, a pesar de asignarle esta provisionalidad, una conducta teórica o práctica no puede funcionar si no tiene la pretensión de que sus principios valgan universal y necesariamente» (149-150).

¹¹ Concluye el artículo con el siguiente esbozo:

«1) Si el 'mundo de la vida concreto', en especial el de nuestro propio tiempo, es el 'punto de partida' para el retroceso de la fenomenología hacia sus fundamentos esenciales (que se hallan en los niveles del 'mundo de la vida originario' y en el 'primordial'), éstos sólo valen *en tanto que* tienen en el primero su 'hilo conductor'. La cautela fenomenológica y la renuncia a todo supuesto que rebase una estricta constatación fenoménica, no puede ignorar esa dependencia: lo que la reducción fenomenológica descubra como leyes esenciales de la objetividad y de la conciencia que la constituye, *sólo* puede valer *en la medida* en que tiene su 'punto de partida' en un 'mundo de la vida concreto', el que nuestro tiempo ha configurado con todas las idealizaciones de la cultura actual.

2) Las leyes esenciales que rigen toda objetividad y toda función de la conciencia recaban una validez *a priori* como una *pretensión* que condiciona toda actividad comunicativa. Sería un contrasentido un discurso sobre entidades objetivas que *no pretendiera* valer universalmente. Sólo la realización de ese discurso puede confirmar, refutar o restringir esa pretensión. Pero el rigor fenomenológico tiene que tomar conciencia clara de que ésta (incluso la que reclame el mismo discurso fenomenológico) se halla vinculada al momento histórico en que se produce, en tanto que 'su punto de partida' y el 'hilo conductor' para su desarrollo es precisamente 'el mundo de la vida concreto' vigente en ese momento» (pp. 49-50).

¹² F. Montero, «La Lógica del mundo», *Anales del Seminario de Metafísica*, n° extra, homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, (1992), 185-205.

¹³ F. Montero, «Storicismo e apriorismo», *Archivio di storia della Cultura*, Morano Editore, Anno VI, 1993, pp. 139-150.

En *Mundo y vida en la Fenomenología de Husserl* (1994)¹⁴ explana con gran amplitud estas cuestiones, al hilo de la interpretación del pensamiento de Husserl a partir de la idea de mundo como guía. Con más énfasis, si cabe, se subraya la historicidad del mundo y de la conciencia. Pero esta historicidad, junto con las restantes consideraciones sobre el mundo de la vida concreto, en el que «se reúnen el mundo objetivo construido por las ciencias y la actitud natural que es propia del ‘hombre de la calle’, de nuestra vida cotidiana» (111), esto es, tanto las experiencias mundanas como las estructuras ideales elaboradas sobre ellas por la cultura; y a las que podemos añadir las reflexiones sobre el *telos* griego y su engarce espiritual en lo más profundo de nuestro ser; todo ello, «no es en modo alguno el desenlace de la fenomenología, sino el material desde el que debe lograr el descubrimiento de las funciones de la subjetividad trascendental» (123). Sobre todos estos procesos racionales debe actuar una «reducción histórica», para descubrir «las funciones trascendentales de la subjetividad que operan en la misma ‘razón universal’ que mueve la historia» (*Idem*). En este ámbito se presentan los problemas perennes de que hemos venido hablando, pues la reducción histórica deberá descubrir los elementos «míticos» en la base de los complejos culturales, entre ellos los sistemas filosóficos, «así como los enigmas que se encierran en las situaciones fundamentales que subyacen a esas construcciones culturales y que han motivado los sistemas científicos y morales o políticos que superasen su problematicidad» (123-124).

De nuevo la tarea de la historia de la filosofía o de la historia del pensamiento en un sentido más amplio (pues la ciencia de la mano de Husserl, desempeña un papel relevante en las idealizaciones del mundo de la vida concreto) ostenta aquellas funciones que anteriormente se le habían atribuido: señalar los mitos, los aspectos inteligibles y los enigmas. A partir de estos tres peldaños dispares, determina la coherencia de los sistemas que sobre ellos se levantan. Una historia de la filosofía de talante fenomenológico, según estos supuestos, debería desempeñar una función crítica. Así interpreta Montero «que la vigencia de esos ideales y de su teleología histórica es un proyecto que está en curso y a cuya realización sólo puede incorporarse la fenomenología realizando la ‘comprensión crítica’ que se acaba de esbozar» (124).

Sin embargo, esta reiteración no parece suficiente para cubrir la tarea recomendada. Máxime cuando la reducción histórica se ha añadido como punto de partida natural: somos seres históricos. Y la historia de la filosofía no ha constituido para Fernando Montero una ciencia auxiliar, sino que forma parte de la misma tarea del fenomenólogo, véase su testamento filosófico *Caminos sobre la mar* (1995)¹⁵. ¿Conduce el desarrollo dinámico del mundo de la vida concreto a un *a priori* trascendental que dé cuenta de esa historicidad en un despliegue infinito? O, más bien, como en muchos mo-

¹⁴ F. Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, 1994.

¹⁵ F. Montero, *Caminos sobre la mar*, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 1995.

mentos ha señalado ¿no constituye el mundo de la vida concreto, el nuestro del siglo XX, el punto de partida e hilo conductor que indicará unas funciones lógicas trascendentales que consideramos universales y necesarias, al mismo tiempo que tenemos conciencia de su relatividad? En esta obra *Vida y mundo en la fenomenología de Husserl* Montero comenta la existencia de «una grave tensión en su planteamiento» y aducirá textos que parecen derivar en una dirección u otra, desde los ideales de racionalidad depositados en nuestra cultura ya en el pensamiento griego, hasta la historia propia de nuestro mundo concreto. «Los ideales reclaman una validez que debe superar los avatares históricos. Proponen una infinitud que concierne tanto a la conducta teórica como a la práctica, superando las contingencias de la historia. Pero tienen que realizarse en mundos de la vida concretos que, como se destacó en las *Meditaciones cartesianas*, son diversos a lo largo de la historia y crean construcciones que son ‘relativas’ a un momento histórico» (126).

No me detendré en señalar la evidente importancia que esta tensión genera para aclarar la relación entre culturas, tanto para la búsqueda de soluciones políticas como para la interpretación histórica, pero sí creo imprescindible indicar el carácter que debe atribuirse al *telos* que atraviesa la historia y en especial al *telos* del pensamiento griego depositado en nuestra actitud natural. Al lado de las esencias o de los principios lógicos que la reducción fenomenológica alcance, se halla el *presentimiento* de que los ideales del pensamiento helénico depositados en la cultura occidental configuran el espíritu europeo como una tarea infinita dirigida por ideas normativas.

El problema se cierne ahora sobre el carácter de *presentimiento*. Nada más alejado de la racionalidad exigida. ¿No será el presentimiento también forjador de mitos? En todo caso, ese elemento de irracionalidad aparece siempre que los principios o las formas esenciales que tienen vigencia en un sistema desde un mundo concreto determinado, *pretenden* tener validez también para otros sistemas del pasado o del presente, pero sólo presentan el carácter de constituir un «presentimiento vital» (*lebendige Vorahnung*). Y en este sentido se expresa también en *Caminos sobre la mar* (1995, pp. 77 y ss.) en el capítulo titulado «El ‘vital presentimiento’ de lo *a priori*».

Este mismo carácter enigmático se cierne sobre la subjetividad. El último apartado de *Caminos sobre la mar* (1995) se titula precisamente «La problematicidad del sujeto trascendental», y su último trabajo, sacado en este caso de su ordenador por sus hijos, aparece bajo el título «El mito de la subjetividad»¹⁶. Ni la cosificación de la *res cogitans* cartesiana, ni la *intencionalidad* husserliana resuelven el problema que anida en el «yo profundo». La dominante interpretación cartesiana se ve superada por la función referencial del «yo», pero también para Husserl¹⁷, «la unidad de la conciencia ‘se constituye intencionalmente’ como un ‘haz de vivencias’ que pertenecen a un ‘sujeto personal’» según sintetiza Montero (*Caminos*, p. 99). El sujeto

¹⁶ De próxima aparición en *Analecta Husserliana*.

¹⁷ E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 5ª, parágrafo 12.

personal queda excluido de esas vivencias, no cabe que tengamos del mismo una intuición o que constituya un dato que se pueda apreciar entre los actos que el sujeto realiza. Montero piensa que la mejor manera de caracterizarle sería pensarlo como una «idea trascendental» kantiana, con la carga de enigmaticidad que encierran, pero también, no debe olvidarse, con el valor que ostentan para entender los procesos de la razón no mecánicos. Pero al margen de estas cuestiones, interesa subrayar que la *identidad* del sujeto, entiéndase idea en su función reguladora o presentimiento vital manifiestan el mismo carácter de *presunción* que caracterizaba a lo *a priori*. Es decir, Montero concluye el trabajo antes citado de «El mito de la subjetividad» preguntándose «si los dos sistemas que han ponderado con más énfasis la subjetividad racional que constituye la objetividad de las cosas o que rige la conducta humana, los sistemas de Kant y Husserl, encierran el reconocimiento de que la racionalidad de la subjetividad humana incluye enigmas y limitaciones, que se proyectan en las estructuras mundanas que el hombre vive teórica y prácticamente» (p. 23 del original). No en vano el legado de la racionalidad griega queda atravesado por guerras e intransigencias brutales.

¿Qué podemos concluir para la historia de la filosofía? Poco más que volver al punto de partida, la tarea crítica encomendada al historiador de la filosofía de talante fenomenológico intentará señalar los límites de los enigmas y recuperar del pasado unos datos que se acumulen a los obtenidos a través de la experiencia presente. Otro cantar sería si a las ideas reguladoras llegásemos por reducción de fenómenos y de juicios, o si admitiésemos además la existencia de una elección (consciente o no), plasmada en la actividad teórica y práctica del hombre y que configuraría el *telos* de una cultura.

ENSAYO DE CRÍTICA MATERIALISTA A LA ÉTICA SARTREANA EN CUANTO QUE SE BASA EN UNA FENOMENOLOGÍA DE CUÑO IDEALISTA

Eliseo Rabadán Fernández
San Vicente de la Barquera-Cantabria

Introducción

En los *Cahiers pour une morale*, obra sartreana publicada tras su muerte, se plantean algunas cuestiones interesantes para el estudio fenomenológico de las relaciones entre ética y política. Hay que advertir, sin embargo, que debemos tener presentes opiniones sobre este libro póstumo, tales como la del profesor Aronson (1987), ya que nos pueden resultar esclarecedoras. Se refiere a esta obra como «su primera ética abortada»¹.

Lo que sugiere Sartre es que los hombres sólo serán realmente libres cuando lo sean todos. Pero también puede ser que decidan continuar en la «servidumbre».

En otra de sus obras publicadas tras su muerte en 1980, *Critique de la Raison Dialectique, Tome II (Inachevé): (L'intelligibilité de l'Histoire)*, se observa el intento de explicar ese fracaso de las revoluciones, provocado por

¹ Thomas R. Flynn, en su libro *Sartre and marxist existentialism*; The Univ. of Chicago Press, 1984, habla de cuatro etapas en el desarrollo sartreano del proyecto para elaborar una ética, que el autor francés había prometido al final de *El ser y la Nada*. Podemos resumirlas así, muy brevemente: 1) una primera etapa en que se trata de una ética de la «autenticidad», que podemos leer en *El existencialismo es un humanismo* y en *Reflexiones sobre la cuestión judía*. 2) Una ética de la «desalienación». Ya en *El Ser y la Nada* Sartre plantea la necesidad de «liberar» el «nosotros» de su estado —objeto, transformándolo en un *nosotros-sujeto*. Esta etapa caracteriza la ética por un sentido de la solidaridad y la identidad colectiva. Además por un énfasis en las condiciones socioeconómicas para el ejercicio de la libre elección, y se entiende la libertad como *concreta y social*. Pareciera como si Sartre simplemente abandonara la ética en beneficio de la pragmática revolucionaria. 3) La ética de la libertad (En especial Cfr. *Cahiers pour une Morale*: «L'Histoire et la Morale», pp. 439-442 y 487). ¿Cómo justifica conceptualmente Sartre su ética social? En especial la afirmación de que nadie es libre hasta que lo sean todos y la obligación correspondiente: elección por toda la humanidad. 4) Un ideal ético y social. El problema de criticar a Sartre por ser excesivamente «idealista», sin aceptar sus aportaciones desde la perspectiva fenomenológica —ver en especial *La Transcendencia del Ego*— en la que muestra Sartre cómo la libertad es tanto un hecho como un valor, la «forma» de todos los valores que posibilitan lo que él denomina una vida «auténtica». En este punto las semejanzas con las propuestas de Max Scheler son importantes.

las complejas relaciones sociales y políticas de quienes luchan, dentro del contexto de lo que Sartre define como *anti-trabajo*, concepto clave de su análisis fenomenológico, que podemos definir de este modo: «actividad antagonística doble, (o plural), productora de objetos a considerar como resultados de una colaboración negativa, que cada uno de los adversarios no reconoce como suyos».

Cuando dos o más grupos sociales se enfrentan dialécticamente, en un proceso global de «totalización en curso», pueden darse, en opinión de Sartre, tres posibilidades:

a) *mediación*: sucede cuando se mantiene la posibilidad de que los conflictos —entre grupos y sub-grupos sociales— sean superados y las crisis evitadas por órganos efectivos de mediación.

b) *cisma*: cuando la mediación fracasa, puede suceder que se llegue a cisma. Cada uno de los grupos siente la separación como una «amputación», aunque al mismo tiempo cada uno de ellos procede a reunificarse mediante la exclusión del otro. El cisma surge, así, ante la imposibilidad de liquidar a los grupos o sub-grupos oponentes.

c) *liquidación*: la victoria de un sub-grupo sobre el otro, que se presentará siempre como «estando bajo el interés del grupo más amplio». La victoria se presenta siempre como una garantía de progreso.

Nuestra tesis en este trabajo consiste en mostrar que, desde una perspectiva *materialista*, Sartre tiene aportes muy interesantes y esclarecedores, pero su error —*gnoseológicamente* planteado— consiste en permanecer en el nivel de lo que llamaremos —siguiendo los planteamientos de Gustavo Bueno²— *referenciales fisicalistas y fenómenos*, del eje semántico. Es decir, no basta, para tratar de elaborar una filosofía verdadera, que se trate de planteamientos pertinentes, sino que han de ser, además, gnoseológicamente verdaderos, para lo cual han de relacionar adecuadamente los componentes del «eje sintáctico», a saber, términos, relaciones y operaciones, con los componentes del «eje semántico», a saber, referenciales fisicalistas, fenómenos y *esencias* —no sustancialistas, metafísicas, sino dadas *materialmente, in medias res*— y estos componentes de la crítica filosófica han de estar dados, necesariamente, en relación dialéctica, con los componentes del «eje pragmático», es decir, con los autologismos, los dialogismos y las normas.

No cabe duda que resulta esclarecedora la distinción —que Bueno toma, matizándola adecuadamente, de Kenneth Pike— entre los conceptos de «*emic*» y de «*etic*». Queremos decir, muy resumidamente, que esta distinción supone que las llamadas «ciencias sociales», implican la dificultad de establecer una metodología semejante, pongamos por caso, a la utilizada por la

² Cfr. Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, 5 Vols., 1992; y *Primer Ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»*, 1991. Además, para un desarrollo de las tesis que plantean el Ego fenomenológico de Sartre, como una instancia gnoseológica que permanece en el nivel de la «metafísica sustancialista» de corte cartesiano, Cfr., también de Bueno, *Ensayos materialistas*, 1972, en especial pp. 253-263.

Física, ya que el sujeto gnoseológico, en el caso que nos ocupará en las próximas páginas, no puede permanecer al margen, digamos, de los componentes «psicológicos», que le impiden mantener una plena capacidad objetiva en los análisis.

Lo que nos interesa destacar, por tanto, es que a pesar de que las Ciencias Políticas no pueden pretender una absoluta objetividad en sus juicios, pueden, sin embargo, aportar, si se busca adecuadamente el componente *esencial*, pongamos por caso, de lo que Bueno ha denominado «sociedades políticas», que consistiría, podemos decirlo brevemente, en mantener la «*eutaxia*» de dicha sociedad política. El problema surgirá, precisamente, al entrecruzarse diversos intereses divergentes en cuanto a la «*eutaxia*» política. En el caso que pondremos como modelo de análisis, los intereses de los sandinistas y los de los conservadores, representados por el Cardenal Obando y Bravo y sus avales en los Estados Unidos de Norteamérica.

Ética y política en Nicaragua (un análisis fenomenológico materialista)

Diferencias fundamentales entre la fenomenología de cuño «metafísico»-idealista de Sartre y la propuesta de esencia materialista del componente semántico (gnoseológico), de Gustavo Bueno

Para Sartre, la lucha viene determinada por lo que él denomina «escasez», y una vez superada se lograría la «utopía» propuesta por su propia «ética» formal.

Lo que sucede, en opinión del materialismo filosófico, que suscribimos, es que no se trata de superar una situación por medio de utopías basadas en una supuesta escasez inexistente. Lo que hay que superar es el control del poder por parte de una de las «capas» de la sociedad política. En el caso de Nicaragua, los Somoza eran propietarios de prácticamente todas las riquezas del país.

Lo que sucede, cuando las fuerzas sandinistas comienzan a tomar ese poder, es que la Iglesia católica, por medio de su máximo jerarca en el país de Sandino, el cardenal Obando, ve con buenos ojos un cambio socio-político, siempre y cuando sus propios intereses como institución de poder —en el sentido planteado por Gonzalo Puente Ojea (1991)— se vean beneficiados con el inevitable cambio. Sin embargo, como plantea Irene Selser:

«(...) Ocurrido el cambio revolucionario, la imagen neutralista y de 'hombre de diálogo' de monseñor Obando Bravo se iría contrastando con una serie de hechos que desde el ámbito religioso, primero, y luego desde el terreno político, comenzaron a hacer notoria la nueva coincidencia de objetivos entre quienes, habiendo condeñado en su momento la violencia armada insurreccional —como supuesto producto de la *expansión del totalitarismo* y de *ideologías extrañas promovidas por el terro-*

risimo internacional— se alineaban ahora del lado de la política agresiva de los Estados Unidos —justificada según el argumento que proyectó el conflicto externo como una *guerra civil*— y de su principal medio de presión: las bandas de ex guardias somocistas que a partir de 1979 se reagruparon en Honduras, y que el doble mandato del presidente Ronald Reagan (1981-1989) convertiría en un ejército de tipo irregular con cerca de 20 mil hombres/armas (...).

Podemos utilizar el concepto de «anti-trabajo» propuesto por Sartre en la continuación de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Se trata de un concepto filosófico muy acertado, sin duda. Constatamos en el nivel de los *fenómenos*, que resulta gnoseológicamente relevante, inclusive esclarecedor. Pero echamos de menos, en el intento de hacer una crítica de los hechos, un análisis que tenga en cuenta lo que Bueno llama la *esencia material* de estos fenómenos. Para ello, es preciso proponer una teoría política diferente a la sartreana, que nos mantendrá, inevitablemente, en un nivel de análisis de tipo sustancialista, ya que se habla de conceptos o ideas como el compromiso, o el «grupo juramentado», etc., que no se ajustan adecuadamente a los referentes fisicalistas observados.

En el caso que nos ocupa, el cambio *históricamente* dado, materialmente constatado, del cardenal Obando, respecto de la lucha por la libertad de las masas oprimidas por la dictadura sandinista y sus socios norteamericanos³.

Como un ejemplo más de la pertinencia de los análisis fenomenológicos —aunque con las limitaciones señaladas— realizados por Sartre en los *Cahiers pour une Morale*, señalemos estos puntos clave en su estudio de la Historia: la Historia es ambivalente porque en ella hay progreso pero a un tiempo se da también retroceso. La libertad es pues, un ideal, de carácter ético, es decir, se trata de un *modelo de acción*. Pero, desde una perspectiva materialista, en que la esencia *no sustancialista* de la acción política, enfoca la libertad como poder —en el sentido en que lo propone Espinosa en la *Ética* (Proposición XXXIV, de la Primera Parte): «*El derecho es un poder*: y, para moderar la lucha, la sociedad civil deberá ser ella misma, un poder», tal como explica en la nota de la edición de Alianza Ed. el traductor Vidal Peña.

Espinosa como filósofo político materialista

En *Tratado Político* II, 15, Espinosa planteaba que «(...) La libertad de un individuo, en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano, determinado por el poder de cada uno, es prácticamente inexistente; es más imaginario que real, ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer (...)

³ Para mayor detalle sobre estas relaciones de explotación en la Nicaragua somocista, Cfr. Gregorio Selser, *Apuntes sobre Nicaragua*, 1981. En este libro se detallan exhaustivamente los referentes materiales de esa explotación y la colaboración en la misma de las empresas estadounidenses.

(...) los hombres, si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu (...).

Preposiet (1967) plantea que Espinosa, al contrario que Hobbes, no considera el pacto social como un acto irrevocable, por el que los individuos alienarían definitivamente su libertad natural en beneficio del Estado. Y, comparando a Espinosa con el Marx de la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, comenta Preposiet que: «(...) En Espinosa, incluso, la crítica religiosa prepara la crítica política. El panteísmo es un 'ateísmo teológico', siguiendo la expresión de Feuerbach. Arruinando la idea de trascendencia religiosa, Espinosa ha hecho volar en pedazos el absolutismo político. La autoridad política de 'derecho natural', la única que puede ser verdaderamente 'absoluta' la autoridad democrática. Naturalmente —continúa Preposiet— el *Tratado teológico Político* sigue siendo una negación de la teología que se sitúa, a pesar de los esfuerzos de su autor, en el plano teológico (...).

Hacemos esta referencia a Espinosa y el punto de vista de Preposiet, no por afán de mera erudición, sino porque consideramos pertinente constatar que el enfrentamiento *esencial*, en el terreno de la práctica política, entre los proyectos sandinista y el de los conservadores, abanderados por el cardenal Obando, implican ese enfrentamiento entre una política entendida desde el postulado de una trascendencia «necesaria» para el buen funcionamiento de la política (los postulados del bien común, desde las coordenadas cristianas, que precisan del recurso a la ley natural, que conocemos mediante la «recta razón», etc.). Y por otra parte, una política entendida como dada en unas coordenadas inmanentes, en las que se supone que la recta razón no es otra que la liberación de la explotación a que están sometidos los campesinos y obreros bajo la dictadura somocista. Las diferencias son, por tanto, en el proceso de derrocamiento revolucionario, radicales.

Crítica a algunos aportes de Max Scheler

Siguiendo los análisis llevados a cabo por Antonio Linares (1949), podemos ahora criticar tanto a Scheler como a las propuestas fenomenológicas de cuño «metafísico» al estilo de las llevadas a cabo por Sartre. En Scheler se diferencia:

- 1) un conocimiento intelectual del ser.
- 2) una intuición emocional del valor.

Para Scheler, al igual que para Sartre, los valores forman un mundo ideal independiente de los seres reales. Esta fenomenología del valor, como señala Linares Herrera, es de inspiración kantiana, y no platónica ni aristotélica. Ahora bien, si tenemos en cuenta que Kant, tratando de postular Ideas —o mejor, «Ideales» de la Razón—, que desbordan la capacidad de conocimiento *crítico*, sigue siendo, en cierto modo, un teólogo, y si llevamos hasta sus últimas consecuencias los planteamientos de Espinosa, habremos de tomar,

necesariamente, partido, en el caso de la política sandinista o la cristiano-demócrata (representada por Obando y los intereses capitalistas por él defendidos), ya que de lo contrario, estaríamos practicando una especie de filosofía «exenta», lo que supone, desde las coordenadas de nuestro análisis, una postura filosófica, ya que la filosofía verdadera ha de ser dialéctica, es decir, inmersa y no exenta, en los saberes —(y «haceres»)— políticos del presente.

Conclusiones críticas

Desde las coordenadas materialistas en las que nos movemos, resulta, pues, cuando menos gnoseológicamente intolerable la postura sartreana, que coincidiría con la de Brentano, Scheler, etc., en cuanto que supone que el «ir a las cosas mismas» implicaría no construir ninguna teoría. Ir a los datos últimos que están en la base de nuestro conocimiento. Un reducir nuestro conocimiento a un *ver*; no admitir ninguna verdad que no esté justificada en una evidencia. Ese reconducir todos los conceptos filosóficos a su «fuente primitiva en al intuición».

Nosotros pensamos que es necesario ir a las cosas mismas, a través de esa evidencia, pero, como hace, pongamos por caso, Noam Chomsky; además de «describir» los fenómenos, es necesario hacer una teoría, que busque, cuando menos, establecer «dialogismos», tendentes a explicar la esencia material de esos fenómenos. Cuando Chomsky (1993), habla de «la quinta libertad», y se refiere a ella como la de saquear, robar, a los países como Nicaragua, etc., está proponiendo una teoría sobre la manera en que los Estados Unidos han estado robando a los habitantes de los países en que supuestamente está ayudando a «defender la democracia».

Lo que quisiéramos advertir, es la nefasta influencia de un modo desvirtuado de interpretar a Brentano, que se ha ido imponiendo en América Latina y España, especialmente a través de algunas maneras de entender el «psicologismo», en especial a partir de la interpretación orteguiana (o de discípulos suyos como Gaos) de Dilthey. A mi juicio un probable germen de errores sería la poca atención prestada a las advertencias de Husserl en cuanto al carácter equivoco del término «conciencia», sobre el que advierte tres concepciones:

- 1) como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.
- 2) la conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
- 3) como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o «vivencias intencionales».

Husserl mismo advierte, en las *Investigaciones lógicas* (Inv. V, No. 14), que:

«(...) Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el 'mentar' el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional (...). (...) Trátase más bien de una distinción anterior a toda metafísica y que se halla en la puerta de la teoría del conocimiento, o sea, que no supone haber dado respuesta a ninguna de las cuestiones que solamente la teoría del conocimiento está llamada a resolver».

Esta advertencia es crucial, ya que muchos de los planteamientos, que desde una supuesta rigurosidad gnoseológica de corte fenomenológico, no han hecho sino contribuir a la *mistificación* de temas fundamentales tanto en el terreno de la ética como de la política.

No olvidemos, para terminar, que la crítica de Husserl en las *Investigaciones lógicas*, a que nos acabamos de referir, va dirigida a un neokantiano, Natorp, que sin duda, lleno de buenas intenciones, trataba de «salvar» las exageraciones gnoseológicas del idealismo postkantiano, pero al parecer —como muy bien advierte Husserl— sin acierto. Pero lo grave de estas advertencias es que no parecen haber sido tenidas en cuenta por la filosofía que trata de continuar el fértil camino abierto por Husserl. Y, desde luego, ni siquiera he hecho referencia a lo que se ha dado en bautizar como «pos-modernismo», pero sí me gustaría terminar con una brevísima referencia a Vattimo (1991), para el que la dialéctica ha sido, tanto en Sartre como en Benjamin, Adorno, etc. una especie de «impostura», porque, en su opinión, «(...) tanto la idea de alienación cuanto la de 'reapropiación', claves de cualquier pensamiento dialéctico, siguen siendo nociones metafísicas no criticadas (...)». Esta referencia sólo la he querido hacer para mostrar muy brevemente cómo no puede tolerarse este tipo de críticas al todo a partir de errores en determinadas partes, que es el modo como ha procedido aquí Vattimo. La dialéctica de unos u otros filósofos contiene falacias, pero ello no implica necesariamente que *todo* planteamiento que parta de la dialéctica como modo de entender la filosofía sea falaz en su *totalidad*.

Bibliografía

- Aronson, R., *Sartre's Second Critique*; Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987.
- Bueno, Gustavo, *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972.
- *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992, 5 Vols.
- *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»*, Logroño, Cultural Rioja, Gobierno de la Rioja y Ayuntamiento de Logroño, 1991.
- Chomsky, Noam, *Año 501. La conquista continúa*, Madrid, Libertarias/Prodhufl, 1993.
- Espinosa, B., *Ética*, Madrid, Alianza Ed., 1987.
- *Tratado Teológico-Político*, Madrid, Tecnos, 1966.
- Flynn R., Thomas, *Sartre and existentialist marxism*, The University of Chicago Press, 1984.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- Linares Herrera, Antonio, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1949.
- Preposiet, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, 1967.
- Sartre, J-P., *Cahiers pour une Morale*, París, Gallimard, 1983.

- Sartre, J-P., *Critique de la Raison Dialectique. Tome II.* (inachevé), París, Gallimard, 1985.
- Satue Álvarez, Aquilina, *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*, Barcelona, CSIC, Instituto Luis Vives, 1961.
- Selser, Gregorio, *Apuntes sobre Nicaragua*, México, Ed. Nueva Imagen, 1981.
- Selser, Irene, *Cardenal Obando*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1989.
- Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.



ALGO MÁS QUE HISTORIA Y ALGO MÁS QUE RORTY

Serafín Vegas González
Universidad de Alcalá

Cuando se estudian los planteamientos de la fenomenología de Husserl en relación con las ciencias humanas seguimos siendo deudores de lo que Merleau-Ponty apuntaba en su célebre texto *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, de 1952, acerca de que Husserl pensó siempre que el problema por excelencia al que la fenomenología debía plantar cara había de ser afrontado unitariamente, buscando poner de manifiesto la crisis global de la cultura occidental, vivida por Husserl como crisis de la filosofía, de las ciencias físico-naturales y de las ciencias humanas. Perder de vista esta recomendación de Merleau-Ponty puede llevar, en lo concerniente al campo de las relaciones que han de rastrearse entre la fenomenología husserliana y las ciencias humanas, a planteamientos que, aun siendo harto interesantes en sí mismos, acaban ofreciendo una pobre imagen de la fenomenología husserliana, incapaz de hacer resaltar los no pocos substanciosos dividendos que esta obra de Husserl puede ofrecer en lo concerniente al tema de las ciencias humanas. Buena prueba de lo que venimos diciendo puede ser la inevitable sensación de insatisfacción que dejan tras de sí algunas de las colaboraciones contenidas en el volumen, editado por Mohanty, bajo el título de *Phenomenology and the Human Sciences* (1985).

Aquel tratamiento unitario ha de darse, igualmente, en el interior del marco propio de las ciencias humanas, algo que el propio Merleau-Ponty no llevó a cabo, limitándose a esbozar lo que la fenomenología podía aportar en lo concerniente al significado de la psicología, de la lingüística, de la antropología y de la historia, vistas estas ciencias (o cualesquiera otras que configuran el espacio de las ciencias humanas) *por separado*. En nuestra opinión, considerar aisladamente estas ciencias, una a una, empobrece radicalmente el alcance del tratamiento fenomenológico de esta cuestión, un tratamiento que ha de configurarse a partir del *sentido originario de lo humano en sí mismo*. Así lo hace, por lo demás, la fenomenología husserliana, la cual, a medida que el propio Husserl fue madurando su pensamiento, puso el acento en las posibilidades inherentes al marco general de las ciencias humanas, conjuntamente consideradas, para hacer manifiesta la configuración fenomenológico-trascendental de la subjetividad, por encima y más allá de las contribuciones específicas que la psicología, la historia, la sociología,

la antropología, etc. puedan aportar, cada una de ellas, a la determinación de lo fenomenológico-transcendental. Dicho esto, hay que advertir igualmente que Husserl puso también buen cuidado en señalar que aquel tratamiento unitario de las ciencias humanas no había de llevar, sin embargo, a desfigurar los contenidos y los métodos particulares y propios de aquellas ciencias, vistas ahora en la singularidad concreta de cada una de ellas y de sus respectivos intérpretes. Pero, a su vez, ello había de ser compatible con el hecho de que aquellos contenidos y métodos científicamente diferenciados aparecen dados en una red de relaciones y mutuas implicaciones que se hacen patentes justamente a partir de la *historicidad* inherente a la construcción de las ciencias humanas, del mismo modo que la historicidad en cuestión hace efectivo el descubrimiento del sentido originario de las ciencias físico-naturales y de la fenomenología misma. Abordar, en definitiva, el tratamiento fenomenológico de la historia va más allá de lo que pueda ser la consideración fenomenológica de una *ciencia humana especializada* (la historia, vista aquí como *Geschichte*). Significa, más bien, fijar la atención en lo que es, según Husserl, el punto de arranque que hace posible, al propio tiempo, aflorar el *Endpunkt* superador de la configuración objetivista-naturalista de la ciencia (*Krisis*, 71), el *Endpunkt* de la protoconciencia histórico-transcendental que descubre la «racionalidad última, real» (*Krisis*, 345) tanto de las ciencias humanas como de las ciencias físico-matemáticas y de la filosofía. El tratamiento fenomenológico-husserliano de la historia puede, de este modo, mostrarse como fuente de fecundas consideraciones, algo que, desde distintas perspectivas, fue puesto de manifiesto en la década de los setenta —al hilo de lo que ya habían destacado Landgrebe (en su *Phänomenologie und Geschichte*) y H. Hohl (en *Lebenswelt und Geschichte*, de 1962)—, principalmente por P. Janssen (*Geschichte und Lebenswelt*, 1970); A. Pazanin (*Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, 1972) y D. Carr (*Phenomenology and the Problem of History*, 1974).

Atendiendo a lo dicho, nuestra comunicación pretende poner de manifiesto: (a) la importancia que, para la fenomenología de Husserl, tuvieron siempre las crecientes referencias que aquella fenomenología fue haciendo en torno al tratamiento unitario de las ciencias humanas/ciencias de la naturaleza/filosofía;

(b) el significado que encierra la consideración de la historia como fuente de donación del sentido originario de lo científico (sea en lo concerniente a las ciencias humanas o bien a las ciencias físico-naturales) y de lo filosófico, con lo que se llega a una asimilación entre la función de la historia y de la fenomenología misma, vistas ambas ahora como *Selbstbessinnung-Selbstverständniss* de lo humano, aunque desde una perspectiva ajena a aquellos residuos de corte esencialista que nunca dejaron de tener una desafortunada presencia en el tratamiento husserliano de la doctrina fenomenológica.

Con este tipo de consideraciones pretendemos contribuir a erradicar aquella estereotipada imagen, según la cual la fenomenología, a través de la constitución trascendental de la subjetividad, es una anodina «huida de la

historia» (Rorty) y ajena por completo a la conjunción que Hegel estableciera entre filosofía e historia. Husserl no es, ciertamente, un hegeliano, como tampoco es deudor de aquella grandilocuente *Göttlichkeit* de la existencia que había de hacerse presente por medio del *historisches Sinnes* que Hegel buscó imponer, como tan agudamente denunciara Nietzsche (*La gaya ciencia*, V, 357), poniendo en solfa el modelo hegeliano que quería «interpretar la historia a mayor gloria de la razón divina, como testimonio perpetuo de la finalidad moral del orden universal» (*ibid.*). En contra de lo que Rorty piensa y aun no olvidando que la fenomenología no ha desembarcado nunca en las playas de la divinización hegeliana de la historia, el tratamiento fenomenológico-husserliano de lo histórico tiene, cuando menos, la consistencia suficiente como para poder convertirse en un valioso interlocutor de aquellos planteamientos que han venido insistiendo en las radicales conexiones existentes entre la filosofía y la historia. Ahora bien, en lo que va a insistir, a partir de aquí, la fenomenología es destacar que la ligazón entre filosofía e historia no llega en modo alguno a legitimar las pretensiones del neohistoricismo de nuestros días (abanderado por Rorty y otros representantes de un pensamiento más o menos débil) para plantear que la contingencia de la filosofía exige la disolución de ésta última en el desnudo, azaroso y casual curso de la historia ya que, al fin y a la postre, no hay *nothing but history*.

La ola rortiano-neohistoricista de nuestro tiempo es lo suficientemente preocupante y está ya lo suficientemente extendida como para que nos permitamos echarla, sin más, en el saco del olvido. Al reclamar, con Husserl, que hay que ir más allá de una historia vista, tal como exigen Rorty y sus acólitos, como «sucesión casual, meramente superficial» (dicho sea con palabras del propio Husserl: *Krisis*, 72), no por ello hemos de caer en el vicioso planteamiento hegeliano que *da por supuesta* la existencia de un Orden-Progreso, un en-sí fijado de antemano de modo absoluto y suprahumano. Nos situamos, antes bien, en una posición que, al recabar que hay «algo más que historia», reivindica los derechos de la filosofía como búsqueda *incesante, creativa, moral*, del sentido de lo humano, frente a los alicortos planteamientos de aquel neohistoricismo que amenaza con instalarse dominadoramente en el seno de la cultura filosófica de nuestro tiempo. Dentro del marco de esta cultura y a la vista de lo que en él está hoy sucediendo, la fenomenología puede, por ello, seguir siendo una destacada voz que ayude a poner de manifiesto la necesidad existente de reencontrar la *filosofía rigurosa* como elemento indispensable de la conversación cultural occidental de nuestros días.

Sentido, ciencia e historia en la obra de Husserl

Procedente del campo de las ciencias matemáticas, Husserl llega a la filosofía embarcado en unos planteamientos harto tradicionales en lo concerniente a las relaciones entre filosofía y ciencia. Así, el parágrafo 71 de los *Prolegómenos a la lógica pura* establece que las ciencias especiales y

particulares (entre las que se cuentan las ciencias humanas) remiten a un marco de fines prácticos, a los cuales aquellas ciencias pretenden llegar desde la intuición y el método científico. A la filosofía, por el contrario, le estaría reservado embarcarse en el puro interés teórico, explorando el sentido y la esencia del objeto y del método de las diferentes construcciones científicas. La figura del filósofo, en este caso, ha de ser ajena a las delimitaciones específicas de aquellas *construcciones*, que, en cuanto producto concreto, son *acontecimientos* singulares de un tipo de conocimiento práctico que exige ser completado en y por la universalidad del ámbito del saber abordado por la filosofía desde una perspectiva autónoma e independiente. La ciencia de la historia, el reconstruir el pasado, exige, por ello, verse prolongada en la clarificación ontológica de los conceptos abordados en el campo del conocimiento histórico, mientras que, por el contrario, la tarea de la filosofía no se ve necesitada de apelación alguna a la historia.

Si todo esto nos remite en primera instancia a un Husserl acorde con los más añejas tradiciones, acaso no se haya prestado, sin embargo, siempre atención suficiente a lo que *Prolegómenos* § 72 buscaba revelar a partir de aquí y que de algún modo hay que enlazar con las aportaciones del «último» Husserl, para el cual la ciencia moderna es un ropaje de ideas y símbolos (*Ideenkleid, Kleid der Symbole*) que oculta y disfraza nuestra experiencia originaria de la realidad (*Krisis*, 48 y ss.). Pues bien, *Prolegómenos*, § 72 apuntaba ya que el conocimiento científico modula, modifica y encubre la donación originaria de las cosas desde el momento en que aquel conocimiento se basa no sólo en la percepción (que aprehende intuitivamente las cosas, sin velo intermedio: retengamos la apelación husserliana a esta metáfora de corte schopenhaueriano) sino también en un método que busca configurar *objetivamente* los datos de la intuición y del conocimiento empíricos. Ahora bien, el mundo objetivo de la ciencia, que se hace manifiesto en teorías y leyes científicas, no es descubierto ni está dado *de una vez por todas*. Las teorías científicas, en efecto, cambian y se re-ajustan continuamente y ello no sucede por azar, sino por exigencia del carácter *progresivo* de la ciencia misma, el cual lleva a una visión cada vez más correcta y verdadera de la realidad (natural o humana, según se trate de las ciencias físico-naturales o de las ciencias humanas) a partir de las nuevas aportaciones e instancias empíricas de las que se apropia el investigador científico. Lo que hay que tener en cuenta entonces, dirá expresamente aquel Husserl de 1896, es que el cambio de leyes y de teorías científicas no supone que la ley o teoría sustituida haya de ser tenida, sin más, como necesariamente falsa. Antes bien, «la teoría antigua era la ‘única justa’ en la esfera de la experiencia antigua; en la esfera de la experiencia ensanchada lo es la nueva teoría que hay que fundamentar; ella es la única justificable mediante consideraciones empíricas correctas».

Puestas así las cosas y por mucho que el proto-Husserl de los *Prolegómenos* haya insistido en que todo apunta a un elemento o norma *ideal*, puede entreverse a partir de lo dicho que esta referencia ideal *se va explicitando en la historia*, de tal manera que los cambios en los planteamientos teóricos

de las ciencias objetivas de hechos (físicos o humanos) son fruto de una creciente adecuación de las respectivas construcciones científicas a aquella norma ideal. En este caso y de haber proseguido por este camino, el Husserl de los *Prolegómenos* y de las *Investigaciones lógicas* se hubiera visto indefectiblemente abocado a abordar las relaciones entre conocimiento e historia (*Geschichte*) a partir de las originarias implicaciones entre lo ente y la historia (*Historie*).

Husserl, sin embargo, prefirió, al parecer, no adentrarse por un terreno que, en la época en que fueron compuestos los *Prolegómenos*, daba la impresión de ser campo abonado para las excursiones historicistas y sus posibles secuelas relativistas. El relativismo (relativismo lógico, visto como subsuelo de todo relativismo filosófico) era justamente el enemigo público número uno que los *Prolegómenos* y las *Investigaciones* buscaban, ante todo, destruir, en cualquiera de sus modulaciones más llamativas: subjetivismo, psicologismo o antropologismo. De este modo, el Husserl situado en la frontera del siglo XX iba a mirar con manifiesta reticencia a las ciencias fundamentales del hombre y ello en cuanto sospechosas de portar en sí los gérmenes de un escepticismo que habría de acabar anulando el sentido mismo de la ciencia. De ahí que, si se quería «conquistar» un auténtico asentamiento filosófico, «una ciencia rigurosa por excelencia», la historia y el conocimiento histórico (como, por lo demás y en general, el ámbito abordado en el marco de las ciencias humanas) tenían que quedar fuera de aquellas preocupaciones filosóficas del «primer» Husserl.

El programa de *Logos I* (1910-11) acerca una filosofía concebida como ciencia rigurosa en oposición al relativismo historicista, iba a verse llevado a cabo cuando *Ideen I* hace explícito el marco de la fenomenología pura, es decir, la que el dominio de la conciencia pura transcendental exige su caracterización *ab-soluta*, es decir, *des-ligada* de las objetividades que se hacen presentes en el contenido de las ciencias de la naturaleza y de las objetividades individuales que proporcionan las ciencias humanas (a las que Husserl se refiere a través de la clásica configuración de las ciencias del espíritu), tanto en su plasmación empírica como en la eidética, la cual —a mayor abundamiento— es independiente por principio de los resultados aportados en la ciencias humano-empíricas.

Por todo ello, la fenomenología había de establecer por sí misma su propia esfera de actuación en el ámbito de la conciencia radical, absoluta, independientemente de las aportaciones empíricas e eidéticas de las ciencias humanas, especialmente en lo que concierne a la dimensión socio-histórica de éstas, la relativa a «los seres personales en asociaciones personales, los hombres como sujetos de la historia, como sujetos de la cultura, etc.». Con ello y a partir de *Ideen I*, Husserl sueña con una filosofía rigurosa, en la que la *reducción histórica* (D. Carr) y la reducción fenomenológico-transcendental se convierten en elemento indispensable de la constitución de la conciencia donadora de sentido de las estructuras de lo que nos es revelado en el conocimiento científico.

No nos vamos a detener en el análisis de la difícil situación en que la apelación a la reducción colocó tanto al propio método y a la doctrina fenomenológico-husserlianos como a una significativa parcela de los primeros seguidores de Husserl, los cuales llegaron al convencimiento de que alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia pura dejaba a la fenomenología como inútil convidado de piedra en aquella *Streit um die Existenz der Welt* que tan agudamente describiera Ingarden. Con el mundo entero desconectado, la doctrina fenomenológica corría, en efecto, el riesgo de encastillarse en un fundamentalismo altisonante, pero alarmantemente vacío de contenidos significativos. De ahí que Husserl, consciente de este peligro, llamara la atención desde un primer momento acerca de que la *epojé* era solamente un *cambio de signos de valor*, por lo que lo desconectado en la reducción no quedaba «borrado de la tabla fenomenológica» y, así, «el dominio de la fenomenología se extiende, en cierta notable forma, a todas las demás ciencias que, sin embargo, desconectó». La reducción no niega el mundo ni la vinculación histórico-cultural del sujeto con el mundo (Merleau-Ponty), sino que se limita a poner entre paréntesis la actitud natural ante el mundo y la historia para, en la actitud fenomenológica, poder recobrar (*wiederzugewinnen*) aquel mundo y aquella historia en su «autorreflexión universal».

La fenomenología, en esta tesitura, se diferencia de la historia como ciencia de los «fenómenos históricos» en la medida en que la fenomenología se refiere a estos fenómenos, pero en una actitud radicalmente diferente de la que guarda la ciencia histórica en relación con tales fenómenos. Lo que *aquí se dice* de la historia puede aplicarse a las otras ciencias humanas desde el momento en que el Husserl de *Ideen I* se muestra convencido de que el sentido de la fenomenología, de esta «ciencia esencialmente nueva», ha de desvelarse a través de su comparación con lo que nos es ofrecido en el espacio de las ciencias físico-naturales y de las ciencias del espíritu (las actuales «ciencias humanas»), algo que tendría que describir detalladamente aquel segundo libro de *Ideen* que Husserl nunca llegaría a escribir, aunque hubiera tenido previsto darlo a luz, justamente para «aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones» de la fenomenología con las ciencias de la naturaleza y con las ciencias humanas.

A pesar de sospechar la dificultad de una tarea tal, Husserl no estaba, al parecer, todavía en disposición de poder comprender que la tarea en cuestión exigía una más profunda caracterización de la naturaleza y alcance de lo fenomenológico, tal como esto último había encontrado acomodo en *Ideen I*, donde Husserl se mostraba, no sin cierta ingenua precipitación, convencido de que su descubrimiento de la fenomenología podía explicitar el sentido de lo que los *Prolegómenos* y las *Investigaciones* habían establecido, a la manera tradicional, acerca de las relaciones entre filosofía y ciencia. Así, *Ideen I*, 149 declaraba expresamente que en la fenomenología están encerrados «todos los conocimientos y ciencias» en la medida en que aquélla era «la última crítica valorativa» y la respuesta definitiva acerca del significado de los contenidos y de los métodos científicos. Con lo cual, por otra

parte, se daba también aquí cumplimiento a aquella conjunción entre *saber e historia*, a la que apuntaban los *Prolegómenos* porque (anticipando al mismo tiempo los planteamientos de *Erste Philosophie* y de *Krisis*) ya *Ideen I* hacía saber que la filosofía moderna había de verse como la respuesta que una época histórica determinada reclamaba y que sólo con la aparición de la fenomenología podía decirse que se daba cumplimiento efectivo al acontecer, progresivo, histórico, de lo filosófico. La fenomenología personificaba —así lo pensó siempre Husserl— el secreto anhelo de toda la filosofía moderna y el télos de la historia cultural europea.

Profundizando en esta dirección, el «último» Husserl iba a dar cuerpo a aquel *supuesto operativo* (Fink) que desde un principio estuvo de algún modo presente en las pre-visiones husserlianas de que la autenticidad de la fenomenología —como la de toda forma de cultura y de toda construcción científica— remitía a su referencia a la historia, en la cual se hacía explícita la propia modulación característica de lo fenomenológico. Se trata de la modulación en la que se expresa la fenomenología como la ciencia por excelencia de lo originario y en la que cobra forma plena el principio de todos los principios, el de que la donación intuitivo-originaria es el fundamento de derecho del conocimiento, el fundamento en función del cual toda construcción científica remite a unas experiencias radicalmente fundantes, que deben ser puestas de manifiesto.

A partir de las lecciones del semestre de invierno de 1923-24, disponibles en la *Erste Philosophie*, Husserl iba a proceder a engarzar detenidamente aquellos polos de la historia y de lo originario a través de un proceso que culminaría en el afloramiento fenomenológico de la *Lebenswelt* como espacio de las experiencias radicalmente originarias (las experiencias-vividas en la *Erfahrungswelt* del «primer» Husserl), tal como se lleva a cabo en *Erfahrung und Urteil* y, sobre todo, en *Krisis*. Aquí se iba a hacer explícito que el ámbito de la fenomenología, que había pre-figurado *Ideen I*, pasa por el «tratamiento autónomo e independiente del mundo vivido», por lo que el problema acerca del sentido y de la esencia de la *Lebenswelt* se convierte en el problema por excelencia de la filosofía (*Krisis*, 135 y ss.) y de la manifestación definitiva de lo filosófico en aquella *epojé* trascendental a la que había dado cuerpo *Ideen I* (*Krisis*, § 35 y ss.).

Lo relevante de este planteamiento es que, para el Husserl de *Krisis*, aquel tratamiento «independiente y absolutamente autónomo» de la *Lebenswelt*, tratamiento que da vida a la tarea fenomenológica, no puede llevarse a cabo más que a través de un tomar en consideración la *proyección histórica* en que se con-figura el «mundo vivido» como confluencia de los *horizontes de experiencia* de lo pre-dado, horizontes cuyos múltiples posibles sentidos en la orientación retroactiva y proyectiva (la reducción no es más que un tomar en consideración esta pluralidad posible de sentidos, frente a la unilateralidad del naturalismo objetivista de la ciencia) pone de manifiesto *Analysis zur passiven Synthesis*. Las abundantes referencias que *Krisis* dedica a establecer el sentido de lo histórico (*historisch*) y el de la historia (*Geschichte*)

de la cultura y de la filosofía dan fe de hasta qué punto lo histórico está incrustado en el espacio de la *Lebenswelt* pre-dada. Así, la profundización en las exigencias de la reducción fenomenológica pasa inevitablemente por la configuración de lo histórico en la *Lebenswelt* y, al propio tiempo, la atención prestada a lo histórico es una ineludible exigencia de la consideración del sentido de la *Lebenswelt*.

Atendiendo a ello, los des-considerados (es decir, faltos de una consideración adecuada) recelos del Husserl de los *Prolegómenos* y de las *Investigaciones* en relación con lo subjetivo y lo relativo quedan definitivamente desfasados en la consideración fenomenológica de las vivencias de la subjetividad y de la historicidad originarias en las que cobra cuerpo el mundo-vivido concreto. Así, aquello que el fenomenólogo verdaderamente busca ha de ser puesto de manifiesto «a partir de la voluntad y como voluntad de sus antepasados espirituales», los griegos, que constituyen la *Urstiftung* que «anuda la cadena» de la historia cultural europea, *nuestra historia*, la cual ha dejado sedimentada en nuestra experiencia originaria una serie de posos, los cuales informan nuestra inevitable constitución histórica y configuran, por ello y a su vez, históricamente la originariedad de la experiencia. Si la reducción fenomenológico-transcendental tiene entonces algún sentido, es justamente el de hacernos conscientes de que el sujeto es un *historisches Wesen*, inevitablemente ligado a la tradición a la que aquel sujeto ha de aprender (precisamente a través de la reducción) a ver insertada en el campo de la experiencia sometida a la «epoché»: «pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son *prejuicios*, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente algo así como juicios inconclusos en su verdad» (*Krisis*, 72-73). En ello estriba el *pre-juicio*, básico y omnipresente, del fundamento de la configuración de la experiencia originaria.

Por todo ello, el *Ansatzpunkt* de la fenomenología, que ha de retrotraernos al fundamento absoluto de la subjetividad trascendental (*Rückgangspunkt*), es, ciertamente, la significación universal del mundo, pero vista en la referencia histórica y personal (*in ihrer Art historischen, personal bezogenen Weltbetrachtung*) de la *Lebenswelt*, de tal modo que justamente a partir de nuestra determinación específica de sujetos surgidos en una historia concreta (la europea: *die europäische Geschichte, in der wir stehen*), «damos a luz, en cuanto historiadores (*Historiker*), no sólo la historia universal del mundo (*Welthistorie*), sino también la ciencia del mundo de todo sentido» (*Krisis*, 313). De ahí que Husserl no pudiera seguir *soñando el sueño* de una fenomenología como ciencia rigurosa que, para evitar el peligro relativista, acabara supeditando la historicidad y lo histórico a la apodicticidad de una filosofía esencialista y a-histórica: *Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch Wissenschaft —der Traum ist ausgeträumt—* (*Krisis*, 508).

Pero lo que se dice de la historia y de la ciencia de la historia puede decirse con los mismos derechos de nuestra primaria constitución psíquica que lleva a una ciencia psicológica universal, punto de arranque, a su vez, que remite, al igual que ocurría con la consideración histórico-universal del mundo, al mismo *Rückgangspunkt*, el de la subjetividad transcendental. De hecho y como es bien sabido, el planteamiento de *Krisis* camina en esta dirección, haciendo resaltar aquella convicción husserliana de que, del mismo modo que la historia y la ciencia de la historia es el *Ansatzpunkt* en pos del *Rückgangspunkt* de la fenomenología transcendental, con los mismos títulos de legitimidad, advierte Husserl, es posible encontrar *anderer Ansatzpunkt: eidetische allgemeine Personalwissenschaft — Psychologie. Universale Psychologie. Rückschlag in die Transzendentalphilosophie*— (*Krisis*, 313). Con ello queda explicitado el sentido de aquellas apelaciones del Husserl anterior a *Krisis* cuando, al modo de *Formale und Transzendente Logik*, 89, ponía en un mismo plano la referencia «a las ciencias del tipo de la psicología, de la fenomenología o de la historia».

Algo semejante puede decirse en relación con los contenidos del resto de las ciencias humanas. Consideradas en sí mismas, en cuanto ciencias *especializadas*, configuran regiones particulares racionalmente cerradas (el campo cerrado de cada una de estas ciencias) en el interior de la totalidad racional del universo. En este sentido, la *configuración científica* de las ciencias humanas busca asimilarse al *Körperwelt*, cerrado en sí, de las ciencias físico-naturales, tributarias de una causalidad natural, no menos cerrada en sí misma. Este tipo de planteamientos olvida, sin embargo, que únicamente el espíritu es autónomo (aunque se trata de una autonomía *en* la historicidad originaria de lo humano), mientras que la naturaleza es sólo aparentemente autónoma, por lo que es un error, por parte de las ciencias humanas, «competir con las ciencias de la naturaleza por la igualdad de derechos entre ambas», so pena de caer en un objetivismo naturalista que enmascara el auténtico sentido del acontecer científico. Hay que acudir, por ello, a un tratamiento fenomenológico de aquellas ciencias humanas que, a partir del entronque originario del sujeto en la *Lebenswelt*, haga posible el regreso (*Rückgang*), la revelación de la subjetividad transcendental, auténtica explicitación de aquella autonomía-historicidad originaria del espíritu que nunca han de perder de vista las ciencias humanas. Si bien éstas, configuradas en cuanto saberes científicos especializados, no hacen aflorar aquella autonomía, no es menos cierto que son estas ciencias las que proporcionan, en conjunto, un inestimable punto de partida para el descubrimiento fenomenológico de la originaria autonomía-historicidad de la subjetividad transcendental. Las ciencias humanas quedan, en definitiva, *incluidas* en la fenomenología transcendental como paso superado-conservado (*aufgehobenes Moment*, dice Husserl) que muestra el sin-sentido de la consideración meramente naturalista de tales ciencias. Y ello por la razón de que los contenidos de estas ciencias se remiten, en última instancia, a la historicidad de lo humano y a la historia concreta en que se encuentra cada sujeto, es

decir, a una *Unwelt* intersubjetiva y cultural, a una *Lebensunwelt*. En esta referencia primaria a la historicidad y a lo histórico aflora el sentido originario («último, real») del hombre y de la vida humana, de tal modo que, a partir de aquí, el sentido de la historia (y, con ella, el del resto de las ciencias humanas) queda inevitablemente unido a la revelación de aquel sentido originario de lo humano.

La superación de la mera historia a través de los diferentes grados de historicidad

Si la actitud histórica, caracterizada fenomenológicamente, nos lleva al dominio de la *Lebenswelt*/*Lebensunwelt* originarias, aquella actitud va más allá, en este caso, de lo que exigen las ciencias humanas especializadas y, específicamente, aquella *historische Geisteswissenschaft*, que busca, en un primer paso, tematizar las formas de aparición de los diferentes mundos circundantes y de las comunidades de cultura que les den forma. A partir de aquí, la ciencia de la historia podrá luego afrontar y tematizar las formas y modos según los cuales las diferentes humanidades se han ido sucediendo y relacionando entre sí, llegando, de hecho, «históricamente a una humanidad». Todo lo cual constituye una *historia de la humanidad*, descriptivamente tratada en el marco característico de una «*ciencia del espíritu histórica*».

Desde esta perspectiva histórica, la sucesión y la configuración temporal de las diferentes agrupaciones, comunidades y culturas humanas (que forman aquella «historia de la humanidad») son vistas meramente en su conexión *contingente*, a través de las descripciones de cómo aquellas comunidades y culturas se han agrupado, de hecho, para convertirse históricamente (*historisch*) en una humanidad. Contentarse con ello (al modo del rortiano neohistoricismo de nuestros días) sería, sin embargo, dar por bueno un simplista tratamiento superficial (*oberflächlich*) de la ciencia de la historia, renunciando a poner de manifiesto el significado básico —la inteligibilidad racional— tanto de los avatares seguidos por las diferentes culturas y agrupaciones humanas particulares como por los diversos modos en que tales agrupaciones y culturas se han producido en respuesta a unas decisiones y planteamientos previos que han ido dando forma a una evolución teleológica (o a una teleología evolutiva: *Entwicklungsteleologie*) de la historia misma de la humanidad, teleología que únicamente puede aflorar en un adecuado *tratamiento histórico* de aquella evolución, confiriendo, con ello, un sentido característico a la ciencia de la historia, vista ahora desde unas coordenadas muy ajenas a las de los supuestos hegelianos de una teleología que fuera revelación de un Orden-en-sí, a cuya existencia de ser-en-sí no podemos apelar desde los postulados fundamentales de lo que es y representa la donación fenomenológica.

Vista de este modo, en una ciencia de esta índole aflora el espacio propio

y característico de la historicidad (*Geschichlichkeit*) orgánica, en la que encuentra expresión objetiva y tematizada la historicidad (*Historizität*) generativa originaria (*Krisis*, 502), el hecho de que el ser humano es una vida histórica (*ein historisches Leben*) en la que cada hombre individual y cada mancomunidad de hombres han llegado a ser lo que realmente son (o fueron) de un modo histórico (*historisch*): *Krisis*, 503. En este caso, la *Umwelt* personal es inseparable de una *Umwelt* cultural, el marco de las tradiciones y herencias del pasado que cada individuo, en su comercio histórico con los otros, incorpora y hace inevitablemente suyo, de tal forma que el *Dasein* humano y, correlativamente, la comunidad personal de la que aquel participa y forma parte se gestan como dependientes de las actividades intencionales de los individuos y comunidades que nos han precedido. Ello ocurre en un proceso que dura en la medida en que se extiende y transcurre ilimitadamente el *tiempo histórico*, contemplado en la ciencia de la historia (*Geschichte*), en la cual los plurales mundos circundantes acaban siendo vistos como *unidad orgánica* o conjunto unitario de organismos vivos que dan forma al organismo universal de la humanidad.

La *ciencia de la historia*, en definitiva, apunta a la objetivación de un acontecer ininterrumpido en el que se iría gestando la realidad histórica de aquella humanidad orgánica, un organismo humano-universal. De ahí que Husserl advierta expresamente (*Krisis*, 502) que la historicidad como *Geschichlichkeit* se da procesualmente, constituyendo ininterrumpidamente un universal (la humanidad) a través de la existencia temporal de las comunidades humanas que se han dado *de hecho* en el acontecer fáctico-histórico. Ahora bien, siendo esta existencia histórico-comunitaria deudora de un proceso configurado meramente como *teleológico-orgánico*, dependiente del acontecimiento de su *constitución fáctica*, limitarnos a este marco de la *Geschichte* científica es mantenernos en una imagen *positivista* del hombre como mero *hecho del mundo*, renunciando a decidirse a aprehender el sentido auténtico de la existencia humana, el sentido íntimo que ha de aflorar al socaire los hechos históricos tratados desde una valoración radical y profundamente humana de la historia.

Husserl ha sido no poco tajante en este punto, anticipando lo que iba luego a constituir la más grave deficiencia del neohistoricismo rortiano de nuestro tiempo: la mera ciencia histórica es «un mero delirio histórico (*historisch*)-fáctico, una adquisición *casual* de una humanidad *casual* (*Krisis*, 13), que ha de provocar una radical insatisfacción y una no menos esencial limitación del conocimiento histórico, que se vería, entonces, desligado de los valores más íntimos del hombre, de todo hombre en cuanto *ser racional*». La mera historia de hechos —contingentes y casuales en sí mismos— «decapita» y excluye la pregunta por el sentido pleno de lo humano porque «meras ciencias de hechos (*Tatsachenwissenschaften*) hacen meros hombres de hechos (*Tatsachenmenschen*)» (*Krisis*, 4), es decir, hombres vistos únicamente a través de su instalación histórico-temporal fáctica, in-significante (sin sentido), fruto de la azarosa casualidad. Más allá de la contingente «costra

de los externos hechos históricos», hay que buscar el *innere Sinn* de lo histórico y de la ciencia de la historia (*Krisis*, 16; 72). Frente a la superficialidades neohistoricistas, se trata de una tarea irrenunciable que nos impulsa a trascender la «mera historia», a apropiarnos de «algo más que la historia».

Para superar la contingencia de lo histórico necesitamos, por ello, un paso adelante en la constitución de la historicidad (*Geschichlichkeit*), un nuevo paso que sea capaz de des-velar cómo los hechos contingentes y casuales del tiempo científico-histórico pueden configurar la humanidad *racional*, no ya la meramente orgánica. Se trata, entonces, de afrontar *filosóficamente* el proceso que lleva a la humanidad y a la historicidad (*Geschichlichkeit*) orgánicas a constituirse como *humanidad de sentido universal*, la humanidad que se hace consciente de su radical exigencia de lo racional. «Afrontar filosóficamente» el proceso en cuestión significa, por ello, abordar la cuestión del «enigma de todos los enigmas» (*Krisis*, 14), el de cómo lo ente-casual-fáctico puede relacionarse con lo universal-racional, el enigma que el neohistoricismo de nuestros días elimina por el expeditivo procedimiento de cerrar los ojos a cualquier exigencia de ir más allá de lo casual y lo contingente.

Negándose a aceptar (como quiere Rorty, caricaturizando a Wittgenstein) que los problemas se solucionan simplemente con negar que existan problemas, Husserl establece un nuevo grado de historicidad, en el cual ha de cobrar cuerpo la exigencia fundamental de la *Lebenswelt*-concreta (subjetivo-relativa) que se remite a una *Lebenswelt*-originaria, estructura en sí misma no relativa y participada por todos las diferentes culturas y comunidades. Abordado desde la historia filosófica, el enigma básico de la *Lebenswelt* encuentra expresión definida en la búsqueda, a partir de la historia, de la racionalidad como significado auténtico de lo humano, un significado que no ha de ser ninguna gratuita abstracción sino, por el contrario, la donación *teleológica por excelencia* del desarrollo «consecuente» de la historicidad y de la historia (*Geschichte*) en su expresión y actitud *naturales* (*Krisis*, 312). En el tratamiento filosófico se revela, así, la *teleología racional* (englobadora-superadora de la teleología meramente orgánica) de la constitución histórica del sujeto humano y de las comunidades humanas. La fenomenología husserliana, en definitiva, ha querido dejar bien claro que la pregunta por el significado de lo humano no puede encontrar una respuesta convincente más que a partir de la historia en la que cada hombre nace y se hace, algo que viene necesariamente impuesto por las exigencias de la *konkrete Lebenswelt* en que cada uno de nosotros vivimos. En esta situación, aquella pregunta por el significado de lo humano se impone como tarea a abordar justamente desde el interior de la historia misma y de un determinado tipo de humanidad surgida (históricamente) al socaire de una cultura que hace de la *fe en la razón absoluta* el motor de la vida de aquella humanidad (la europea) y de los hombres que erigen un modelo de vida sobre las pautas de aquella tradición que, a partir de un momento dado (a partir del naci-

miento, en Grecia, de la filosofía) *opta confiadamente* por hacer de la razón y de lo racional el patrón normativo de las formas culturales, *históricamente* dadas de hecho (*Erste Philosophie*, 16).

En y por la filosofía surge «el hombre nuevo», el hombre que, con su *fe* en la razón y en la verdad, construye la fe en el hombre y en su libertad y, con ello, *confía* en poder encontrar el sentido de la historia, el cual no puede ser sino el sentido racional de la existencia humana en su desarrollo individual y general (intersubjetivo). *Krisis*, 11 es altamente llamativo en este aspecto, asimilando y haciendo que se impliquen mutuamente:

— la fe en el sentido de la historia (*der Glaube an den Sinn der Geschichte*)

— la fe en una razón «absoluta» (*der Glaube an eine «absolute» Vernunft*)

— la fe en el sentido de la humanidad, en su libertad (*der Glaube an den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit*).

Hay que tener entonces en cuenta que, aunque la pregunta por el significado de la historia sólo pudo hacerse desde un marco histórico determinado (el de la *Unwelt* europeo-filosófica), la respuesta allí encontrada afecta a *cualquier hombre* en la medida en que, participando todos los hombres de una misma estructura mundano-vitalmente racional originaria, todas las culturas y comunidades han de encontrar su significado más profundo en la búsqueda de una racionalidad que sea, en sí misma, transcultural y esté por encima de cualquier limitación etnocéntrica, es decir, de aquella racionalidad «absoluta» («absoluta» no porque esté hegelianamente fuera y más allá de la historia, sino por ser *tarea ilimitada* del sujeto que participa de una determinada situación histórica) cuyas exigencias ha explicitado la cultura filosófico-europea y que hace posible dar un sentido unitario (*Einheitssinn*) a la historicidad humana y a la ciencia de la historia (*Geschichte*).

Aquel sentido unitario de la historia es, según *Krisis*, 12 y ss., el sentido del hombre (*Sinn des Menschens*) que ha ido revelando la filosofía a lo largo de su historia. Desde Tales de Mileto, la filosofía ha ido dando origen a una humanidad (la europea) que, al buscar su progresiva constitución *racional*, se realizaba como humanidad conforme a la *razón filosófica* y a los valores y normas a ella inherentes (verdad, autonomía, libertad) (*Krisis*, 13). La racionalidad filosófica de la humanidad europea es, a su vez, la explicitación reflexiva y la autocomprensión consciente de la esencia y de las potencialidades más originarias de lo humano. Aun en las culturas más primitivas, el hombre ha buscado siempre dar sentido a su mundo y a su vida, de tal modo que, a lo largo de la historia de las culturas y de los grupos humanos, ha aflorado siempre, aunque fuera «de modo ciego», un *télos* básico, el de la búsqueda de la verdad como finalidad (*Ziel*) que, hasta la aparición de la humanidad europea, fue tenida como *tarea* (*Aufgabe*) en la que, de modo *singular* y relativo, aquel *télos* iba adquiriendo cuerpo, aunque fuera de modo preciso e inconsciente, dentro del marco de la *razón latente* (*latente Vernunft*) de la humanidad pre-filosófica. La teleología de lo histórico no es, pues, algo que se vaya hegelianamente a realizar en y por sí mismo, sino que, por el contrario, se revela fenomenológicamente como *tarea* y *deber* a llevar a cabo

por el propio sujeto-histórico. Es la *obligación moral* por excelencia a la que, en todo tiempo, el hombre reflexivo ha de hacer frente.

La filosofía en cuanto hecho histórico y fenómeno que surge en un momento dado de la historia no supone ruptura con las culturas anteriores. La humanidad europeo-filosófica es, por el contrario, la manifestación de la humanidad en sí misma buscando una *autocomprensión consciente*, su más profunda autoconciencia, la conciencia de sí misma revelándose como autenticidad del sentido de la vida y de la humanidad en cuanto tal (*Erste Philosophie*, 205-206). De este modo, la filosofía y la humanidad europeas, en lugar de ruptura con el pasado, son *tránsito* de la racionalidad latente pre-filosófica a la *razón manifiesta* (*offenbare Vernunft*), en la que se genera «la conciencia universal definitivamente racional de la humanidad», consumando «la progresión histórica (*historische*) de la explicitación de la *razón universal*, connatural —‘innata’— a la humanidad en cuanto tal» (*Krisis*, 13-14).

La *autorreflexión* y autolegitimación filosóficas de la humanidad desde la racionalidad última y desde los principios absolutos de verdad son el paso adelante por excelencia, el *segundo paso de la humanidad*, que viene necesariamente a coincidir con el segundo paso de una historicidad (*Historizität*) en la que el acontecer histórico adquiere su significación plena en y por la búsqueda filosófica del sentido radical de lo humano, tal como esa búsqueda se lleva a cabo en un movimiento histórico (*historische*), del cual da cuenta la historia (*Geschichte*) de la filosofía occidental. La filosofía y su historia son el cumplimiento de la *teleología racional* de la historia.

Si la filosofía encuentra, a su vez, su cumplimiento pleno en la fenomenología, ésta ha de verse, entonces, como la manifestación de la realización definitiva de aquella teleología de la historia. Ello nos lleva a un tercer paso de la historicidad (*Geschichlichkeit*), expresión de la culminación del movimiento histórico (*historische*) de la cultura filosófico-europea en el que ha de hacerse explícita la finalidad radical (la «racionalidad última, real»: *Krisis*, 345), *latente* a lo largo de toda la historia de la filosofía. La fenomenología es, por ello, la constitución *consciente* y definitiva de la razón filosófica, por lo que en este tercer paso de la historicidad encuentra su cumplimiento incondicionado el sentido absoluto y radical de la historia. Para Husserl, en definitiva, el sentido de la filosofía y el de la historia se despliegan, conjuntamente, en el sentido de la fenomenología, es decir, en el des-velamiento de la subjetividad transcendental. El problema de la historicidad no es más que el problema de la constitución y de la autocomprensión originarias de la subjetividad a partir de la reducción transcendental, la cual se hace, por ello, inseparable del comprender (*Verstehen*) la historia.

En relación con ello, Landgrebe ha intentado explicar que la reducción transcendental no ha de ser entendida como donación de un marco ideal absoluto en sentido estricto, sino que, a través de la implicación existente entre subjetividad e historicidad, aquella reducción es justamente la encargada de situar la subjetividad (transcendental) en su *historicidad concreta*.

Ello se hace posible en la fenomenología de la *Lebenswelt*, según la cual la constitución de la subjetividad transcendental remite invariablemente a la experiencia radicalmente originaria, antepredicativa, que se configura como *konkrete Lebenswelt* en la conciencia histórica originaria. La conciencia científico-histórica ha de retrotraerse a esta proto-conciencia histórica, la cual, en su acontecer específico, es despliegue del absoluto e ilimitado sentido radical del ser-mundano vivido y de su concreta historicidad. *Comprender* la historia no es, por ello, remitirse a una idea/esencia intemporal y ahistórica (ya sea vista como Espíritu o como Progreso); es apelar a la historicidad *concreta* de la *vida* en su donación en la conciencia, tomando esta historicidad en su radical inmediatez como abierta al i-limitado horizonte de la constitución progresiva (histórica) de la subjetividad en sí misma.

Conciencia y vida no se contraponen entre sí (origen del problema sin solución para el neohistoricismo): se re-encuentran ambas en su remisión a un mismo fundamento y sentido, el de la subjetividad transcendental constituyéndose, incesantemente, como historicidad concreta-ilimitada. Habrá que dejar para otra ocasión el intentar poner de manifiesto cuáles puedan ser las concretas insuficiencias teóricas de estos planteamientos husserlianos acerca de lo histórico, de los cuales, sin embargo, lo menos que puede decirse es que siguen siendo una seria alternativa en pro de la vigencia de lo filosófico frente a tantas llamativas, pero superficiales, apuestas neohistoricistas que no ven otra solución que remitirse a aquel cajón de sastre que es la «cultura post-filosófica» que los neohistoricistas rortianos se ven hoy día condenados a propugnar.





CURSOS E CONGRESOS
DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA