

## DESPLAZAMIENTOS DE LA SUBJETIVIDAD\*

Ángel Álvarez Gómez

### Resumen

La suerte de la filosofía se juega junto con la suerte del sujeto. De su destino depende el destino de nuestra civilización. Ensayamos la concentración de la mirada sobre del pensamiento contemporáneo en la pretensión de reasentamiento de la filosofía primera planteado por Husserl y en los problemas nuevos que esa propuesta genera, que obligan a desplazamientos continuos. Son los problemas de la intersubjetividad, del tiempo y del cuerpo. Ellos rompen las aspiraciones de la filosofía clásica: la subjetividad del ego, la eternidad del ser y de la verdad, la transparencia de la mente en su ser para sí. A la *philosophia perennis* sucede el movimiento porque la necesidad ha sido expulsada por la contingencia. El asiento de la reflexión sobre la contingencia es el “mundo de la vida” para la reconstrucción de una ontología del sentido. La urgencia brota del poder de destrucción.

*Palabras clave:* Sujeto, Filosofía, metafísica, destrucción, intersubjetividad, cuerpo, tiempo, contingencia, sentido.

### Summary:

The fate of philosophy is one with the fate of the subject and the future of our civilization. This paper focuses on contemporary thought with the aim of reestablishing first philosophy as proposed by Husserl, and on the associated challenges (intersubjectivity, time and body), which call for continual mutation. The *philosophia perennis*, with its aspirations to a subjective ego, eternal truth and being, and the self-transparency of mind, gives way to continual change, necessity having been expelled by contingency. To found reflection upon contingency is to reconstruct an ontology of meaning on a *Lebenswelt*. Its urgency stems from the power of destruction.

*Key words:* subject, philosophy, metaphysics, destruction, intersubjectivity, body, time, contingency, meaning.

1. En la obra de Sáez Rueda encontramos la exigencia de adaptación a un lenguaje de constante movilidad si queremos enterarnos de su rico contenido. Los rótulos que se pueden destacar en el índice hablan de: caminos,

---

\* A propósito de L. Sáez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales* (Madrid, Trotta, 2001, 527 pp.).

retos y cauces, nexos y horizontes, sendas, claves, apertura y desafíos, proyectos fundacionales, alianzas y conflictos, autocrítica y reconstrucción, inflexiones, crisis, agonía, rostros. Al que se adentre por los laberínticos pasillos que tales nociones provocan le toca habérselas con afrontamientos y retrocesos, fantasmas, desplazamientos, cruces interdisciplinarios, entredoses, demandas, apelaciones, profundizaciones y torsiones, líneas de fuerza, desafíos, rebasamientos, destrascendentalización, final y aurora, puentes y fricciones, dualidades, abismos, encuentros y desencuentros, irrupción, radicalización y universalización, destrucción, desfondamiento, quebranto, textura, articulación, círculo, ruptura, acontecer, pretensiones, hiatos y senderos, heterogeneidades, contingencia, polémica, versiones, conflictos, revisiones, hibridación, perfiles y horizontes, máscaras y desenmascaramientos, desafíos, barbarie, transformación, confrontación, reducción, asalto, muerte y genealogía, autotrascendimiento, retícula y fisura, desconstrucción, sombra, homofilia y heterofilia, sobrepujamiento, líneas emergentes, aporética. Si pedimos al autor un pronunciamiento, declara que pretende “una reconstrucción del pensamiento filosófico actual” (p. 27), porque “la filosofía actual se dispone en forma variopinta y reticular, a través de cauces que se cruzan en distintos momentos y se ramifican con mucha frecuencia, de tal forma que fuerza a examinar confrontaciones, hiatos, encuentros y desencuentros, hibridaciones y, en suma, un escenario polimorfo” (ib.). Este es el lenguaje apropiado para hablar de la filosofía del presente. No creo haber abusado enumerando sus términos; cuando el lenguaje cambia es necesario hacerse cargo.

La única escapatoria estaría en que se pudiera probar que este lenguaje refleja una preferencia del autor y no lo que realmente pasa en el pensamiento. Tal pretensión es más que problemática, como suele ocurrir con todas las escapatorias. La sola ventaja de ese empeño sería la contemplación escolastizada, y por lo tanto muerta, de cada uno de los proyectos en juego y el abandono de la perspectiva viviente por recelo ante su complejidad.

Nunca tan verdad fue que “pólemos es el padre de todas las cosas”. Corremos en el río nutrido de afluentes, caprichoso en sus meandros, asaltado de cascadas, impetuoso y revuelto en las tormentas, profundo en los desfiladeros, amenazante y roto en las cavernas, arando su propio lecho, incierto en la desembocadura. La guerra y el río de Heráclito, a quien un Nietzsche tributaría los más altos honores. Hemos soltado amarras de toda tierra firme, levantamos las tiendas de campaña, desalojamos todas las moradas, sentimos la ausencia de todo fundamento último. Quizá lo más característico de la filosofía actual sea haber alcanzado la serenidad de pen-

sar en esa condición, después de una larga travesía de crisis que afectara a las monumentales obras del pasado, a los sistemas. De ser así, habrá que reconocer que emerge una idea nueva de la filosofía que arrastra, como no podía ser menos, el proyecto, la determinación, la interpretación y el sentido del ser, de la verdad y de la esencia del hombre mismo.

2. Dado que toda filosofía nueva se entiende a sí misma en la ruptura con la filosofía de la que nace, bastará con identificar el pilar de sustentación de ésta para saber hacia dónde se dirigen todas las embestidas. El pilar de sustentación es la subjetividad. “El subjetivismo de la época moderna, que está a la base, en cierto modo de la comprensión ilustrada del hombre como ser racional, corre parejo a la objetividad uniformizadora, instrumento de la ‘dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra’” (p. 147). Las últimas palabras está tomadas de Heidegger (*Sendas perdidas*, p. 97).

Centremos nuestra atención: el sujeto sustenta la racionalidad que constituye todo cuanto existe en objeto para una dominación efectiva y total. El rostro de la dominación es la técnica. Sus formas más espléndidas la energía nuclear y la informática. El sujeto a la base de la técnica como coronación: señalan los extremos del arco en que se dibuja y tensa la modernidad. Pero el pensamiento no descansa. No lo hace por su propia “originalidad” (Hegel) y porque con la ordenación dominadora que se alcanza no se logra cerrar las escisiones, y “la escisión es la fuente de donde brota la necesidad de la filosofía” –de nuevo Hegel. Una de las proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein nos sorprende afirmando, no sólo que el mundo no depende de nuestra voluntad, sino que tampoco querríamos que así fuera (6.374).

Los movimientos filosóficos actuales trabajan sobre las escisiones existentes en el vientre de la filosofía moderna, que tiene su culminación en los sistemas idealistas. Si no se tratara más que de esas alturas especulativas, el común de la gente podría dormir tranquila y pasar de largo ante lo que dicen los filósofos. Pero “hace más de cien años, el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no debían subestimar el poder de las ideas: los conceptos filosóficos, alimentados en el silencio del estudio de un académico, podían destruir toda una civilización” –nos recuerda I. Berlin. Es de notar que Berlin ha torcido el aviso del poeta reclamado por el modo de hacerse principalmente notar ahora el poder del pensamiento: donde Heine había descubierto planes de acción (pensadores) y herramientas (hombres de acción), ahora fulgura el poder destructor de las ideas; y cuando la destrucción llega no repara en distinciones.

Lo que agita a la filosofía actual no es sino el ingente poder dominador-destructor de que dispone el hombre gracias a aquel pilar sustentador de la subjetividad. El problema no es tan sencillo como separar dominación de destrucción, ni tan ingenuo como renunciar a la dominación, sino que se retuerce en la exigencia de destrucción de la destrucción. Abocados a este pensamiento, a uno se le revela transida de inocencia aquella pugna por la “destrucción de la filosofía” y por la “destrucción de la destrucción” que revolvió por un tiempo el seno de la filosofía islámica.

3. Es en el afán de cumplir con semejante tarea donde se producen los movimientos actuales del pensar. En todos ellos hay que empezar por constatar una ruptura, más o menos radical, extensa o definitiva. Los desplazamientos obedecen a falta de reasentamiento interno y a los choques, a veces de dimensiones telúricas y otras imperceptibles, procedentes de otras constelaciones que andan también a la búsqueda de su órbita. El nombre de las constelaciones principales es: fenomenología, filosofía de la existencia, hermenéutica, filosofía analítica, teoría crítica, pensamiento de la diferencia. No está falto de interés observar cuáles son las constelaciones que no hace mucho brillaban y hoy se han apagado.

Que anden a la búsqueda de su órbita quiere decir que en todo filosofar el problema mismo es la filosofía. Porque otra vez el mundo ha sido sacado de su quicio. No es que las escisiones que generan la pregunta filosófica no hayan sido superadas, es que se han agudizado. Como si ni siquiera pudiéramos encontrar ya el equilibrio que constituyen las fuerzas de atracción y de repulsión y los cuerpos que antes se ataran a un sistema fueran a la deriva. Hay que recordar que éste y no otro es el mensaje último del nihilismo. Los movimientos actuales brotan en la experiencia del nihilismo, en el empeño por agotar su fuente. El fundamento, el punto arquimédico que sirvió para desplazar de su eje al mundo antiguo e instauró la modernidad, ha quedado disuelto en arena o sumido en el abismo.

Los cuerpos vertebrados en el sistema eran el sujeto y la razón. Al romperse el equilibrio entre ellos el sistema se ha roto y los cuerpos caen indefinidamente en todas las direcciones. Los movimientos filosóficos se esfuerzan por detener esa caída y hacer una reconstrucción. En ningún caso al modo que ya se descompuso. En sus pretensiones extremas, proyectando la posibilidad de vivir en el vacío. El nombre propio del vacío es la contingencia. De ella bebe la filosofía actual inexorablemente. En ocasiones, a grandes tragos; en otras, procurando la mejor digestión y gobernada por la medida.

4. Reparamos en uno de esos intentos. Lo radiografiamos en el curso de su proceso. Pertenece a la constelación de la filosofía existencial. Esa constelación ha surgido como por explosión interna de la fenomenología, con la ayuda de otros detonadores. El momento que captamos de su curso dice que:

“La ruptura de la fenomenología postidealista con el principio del cogito confirma que el pensamiento contemporáneo ha propendido a desplazar las coordenadas de la ontología del sentido hacia el seno del mundo de la vida prejudicativo, a ese ámbito de constitución en el que sujeto y objeto se abisman: el primero, sufriendo un desfondamiento en virtud del cual se reconoce más originariamente existente que autorreflexivo; el segundo, perdiendo esa pureza y eternidad que le garantizaba el Ego Absoluto y sufriendo una eventualización de su ser. Esta mundanización del sentido prosigue y se expande a través del movimiento existencial” (Sáez, 113).

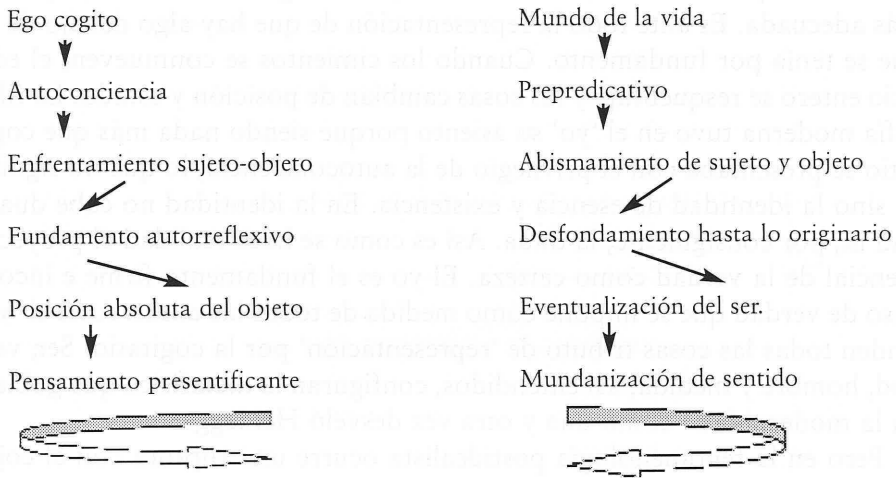
El texto nos pone ante una ruptura. No sabemos muy bien cómo representarla, porque se ofrecen dos posibilidades: un bloque frente al otro; o bien uno bajo el otro. Bien considerado, ésta segunda forma nos parece más adecuada. Es ante todo la representación de que hay algo debajo de lo que se tenía por fundamento. Cuando los cimientos se conmueven, el edificio entero se resquebraja y las cosas cambian de posición y estado. La filosofía moderna tuvo en el ‘yo’ su asiento porque siendo nada más que cogitatio se presentaba con el privilegio de la autoconciencia, lo que no significa sino la identidad de esencia y existencia. En la identidad no cabe dualidad ni, por consiguiente, la duda. Así es como se hace realidad el proyecto esencial de la verdad como certeza. El yo es el fundamento firme e inconcuso de verdad que se impone como medida de todas las cosas. Ante el ‘yo’ rinden todas las cosas tributo de ‘representación’ por la cogitatio. Ser, verdad, hombre y medida, así entendidos, configuran la metafísica que gobierna la modernidad –como una y otra vez desveló Heidegger.

Pero en la fenomenología postidealista ocurre una ruptura con el cogito. Ello significa cambio de fundamentos, o sustitución, o renuncia. De todas esas posibilidades produce variedades la filosofía contemporánea. La fenomenología que examinamos rompe con los cimientos sin dejar de aspirar a la morada. El nombre de esa morada es ‘sentido’. La filosofía se ocupa del sentido de la existencia y del mundo, y se da el sentido de la acción. La pregunta que rige la búsqueda del sentido dice: ¿Qué debemos hacer? A ella se encaminan todas las pesquisas de la razón, aunque no lo parezca.

Romper con el cogito es apartarse de una forma consolidada de dar respuesta a la pregunta, pero impone, por ello mismo, la exigencia de revivir la investigación. El camino que traza la fenomenología va hacia la cons-

trucción de la “ontología del sentido”. Ante la disolución del cogito otras corrientes se apartan del sentido, o lo buscan recelando de la ontología, o resuelven una ontología del sinsentido. ‘Ontología’ es ciencia de lo que es en tanto que algo que es –según la vieja fórmula de Aristóteles. El ‘sentido’, para la fenomenología como para la filosofía moderna, no se encuentra sino en la ciencia del ser de lo que es. Con la interpretación del ser viene el modo como el hombre es hombre, el proyecto de la verdad y la forma según el cual el hombre es medida. Esto anuncia que la fenomenología no se aparta de la pretensión de establecer las coordenadas que fijan, como en sus cuatro puntos cardinales, una metafísica que es antropomorfismo.

5. Entonces, ¿cómo se hace notar la ruptura con el ego cogito? El fragmento en que reparamos proporciona todos los detalles en lo que dice y en lo que deja implícito. Podemos representarlo así:



Constitución de sentido

6. Bajo la denominación ‘fenomenología postidealista’ significamos el curso del pensamiento que arranca de Husserl y toma distancias. La obra de Husserl hubo de hacer frente a la devastación provocada por el cientificismo. Reducir la racionalidad humana al progreso científico y técnico es tanto como debilitar y ocultar la tierra nutricia del mundo de la vida, de la que crece la racionalidad. Regreso al ‘mundo de la vida’ ante la crisis del lógos fue el imperativo husserliano.

La crisis tiene rostro antropológico y epistemológico, como se ve en los primeros párrafos de *La crisis de las ciencias europeas*. Uno y otro rostro nacen de la pérdida de la comprensión transcendental de la razón, de la comprensión que pone al lógos a resguardo de la contingencia de los hechos y lo convierte en garantía de lo universalmente válido. Recuperarse de esa pérdida es el impulso principal husserliano. El adversario es un positivismo flanqueado de psicologismo y de naturalismo. En esa conformación la verdad se hace contingente, pues depende de la constitución fáctica de la mente, al mismo tiempo que se consuma la objetivación del hombre: al estudiarlo como un objeto se oculta la instancia constituyente de la subjetividad.

La crisis del saber está trenzada, pues, a la crisis del humanismo. Lo expresaba así Husserl: “un determinado ideal de una filosofía universal y un método acorde con ella constituyeron el comienzo, la fundación originaria, por así decirlo, de la filosofía moderna y de todos los ciclos de sus desarrollo. Sólo que, en lugar de acceder este ideal a su cumplimiento efectivo, conoció una descomposición interna” (*La Crisis*, & 5). De ahí la puesta en cuestión del ideal de la filosofía y la crisis de sentido de las ciencias mismas, que no ataca a sus éxitos teóricos y prácticos, pero quebranta a fondo su entero sentido de verdad. Ahora bien, como la fundación originaria de la nueva filosofía coincide con la fundación originaria de la humanidad europea moderna, la crisis de la filosofía significa la crisis -primero latente, luego manifiesta- de la humanidad europea. Porque la descomposición ocurrida arrastra consigo:

- 1) El hundimiento de la fe en la “razón”, entendida al modo de la antigua distinción entre epistéme y dóxa;
- 2) Con ello cae también la fe en una razón absoluta abarcante del mundo, la historia y la libertad, para conferir a la existencia humana un sentido racional;
- 3) La pérdida por parte del hombre de la fe en sí mismo, en la capacidad, no de poseerse a sí mismo desde la mera evidencia del ‘yo soy’, sino de luchar por hacerse a sí mismo verdadero y en el marco de esa lucha.

Es desde el fondo de esa situación de donde entiende Husserl la tarea universal de una refundación de la filosofía, en el sentido de un renacimiento de la filosofía antigua, siendo al mismo tiempo “una repetición y una transformación universal de sentido”.

Comienzo radical para salvar del escepticismo, del peligro de “naufragar y dejar que se esfume nuestra propia verdad”. El comienzo tiene como

proyecto la ‘Filosofía Primera’ bajo la denominación de “fenomenología universal” (Med. Cart., epílogo); como principio: el ego cogito cogitatum. En tan escueta formulación se reconoce el punto de partida cartesiano y su transformación en la trama fenomenológica.

Se trata –como resume Sáez– de una “compleja articulación a la que apunta una doble y simultánea polaridad. Por un lado, la polaridad que se contempla si partimos del Ego para alcanzar el objeto: un sujeto ‘constituyente’, es decir, agente de actos generadores de toda realidad, pero cuya actividad se revela al mismo tiempo como aprehensión de un ‘sentido’ que ‘se muestra desde sí’-un sujeto, pues, activo y paciente a la par-. Por otro lado, la polaridad comprendida partiendo del objeto: un ente cuyo ser radica en el movimiento mismo de ‘autodonación’, en el proceso de aparecer, pero cuya automostración consiste precisamente en una forma de ser constituido en el seno de una vivencia –un objeto, pues, dado y proyectado al unísono-. Dos polaridades, en fin coincidentes o idénticas, pues señalan sólo recorridos inversos de un mismo camino: una aprehensión constituyente o una donación de sentido” (2001, 50). Es el “a priori de correlación”.

Los ecos de tan paradójica estructura resuenan en las corrientes en las que la cuestión del sentido forma parte del tejido profundo. Los ecos adquieren formas diversas que podemos agrupar como:

### Desplazamientos

Fenomenología postidealista

Ontología fundamental heideggeriana

Hermenéutica

### Dislocaciones

Correctivas: Reilustración

Filosófica (Apel y Habermas)

Subversivas: pensamiento de la diferencia

Bajo el rótulo de ‘constitución de sentido’, en la paradójica forma del ‘a priori de correlación’ husserliano, quedan predeterminadas las líneas más gruesas de las corrientes continentales de la filosofía. Conviene recordar esta adjetivación. Sobre la diferencia y conflicto entre este modo de hacer y otro llamado analítico, es necesario reparar. Contamos para ello con dos estudios importantes, uno de Franca d’Agostini y otro del mismo Sáez Rueda (2000 y 2002 resp.). Si tenemos presente cuál fue la urgencia que despertó la necesidad de la filosofía y anunció su tarea en Husserl, deberemos mantener que sigue en curso el problema mismo del filosofar movido

por la crisis del lógos que se extiende por los dominios epistemológico y antropológico.

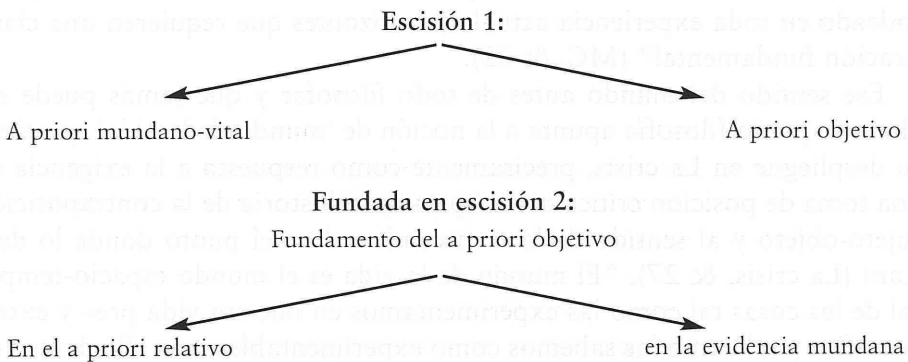
Aún tenemos que mencionar otro soporte decisivo. El sujeto husserliano se constituye como cogitatio de un ego que pone intencionalmente el cogitatum de todo objeto mundano hasta “abarcarse el mundo configurado en mi intencionalidad” (Ha, VIII, 115, 295). El cierre en el solipsismo idealista parece inevitable desde el momento en que todo ser es contenido de conciencia. La forma más pura se anuncia en las *Meditaciones cartesianas* como ‘*Monadología*’ (MC, & 47). Merecería la pena seguir en detalle su construcción a lo largo de la quinta meditación. En el último paso se produce, no sólo la evitación de la vuelta a una metafísica como la leibniziana, sino la advertencia de que la fenomenología no hace sino “explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros antes de todo filosofar, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental” (MC, & 62).

Ese sentido del mundo antes de todo filosofar y que jamás puede ser alterado por la filosofía apunta a la noción de ‘mundo de la vida’ que tiene su despliegue en *La crisis*, precisamente como respuesta a la exigencia de una toma de posición crítica con respecto a la historia de la contraposición sujeto-objeto y al sentido de lo transcendental en el punto donde lo dejó Kant (*La crisis*, & 27). “El mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal como las experimentamos en nuestra vida pre- y extra-científica y tal como las sabemos como experimentables más allá de que de hecho sean experimentadas” –leemos en el & 36. Aquí es donde se cae fácilmente en la confusión que lleva derecho a la instauración del reinado del positivismo. Porque necesitamos hablar de:

- 1) el horizonte mundano entendido como horizonte de posible experiencia de cosas;
- 2) el carácter subjetivo-relativo de la experiencia de las cosas en el seno de una comunidad vital, a pesar de lo cual llegamos a estar “seguros” de ciertos hechos en algún ámbito y de contar con una verdad segura para nuestros fines;
- 3) la verdad incondicionalmente válida para todos los sujetos acerca de los objetos que constituye el camino de la ciencia objetiva gracias a la “transgresión” hacia aquello en lo que, a pesar de toda relatividad, coinciden todos los seres humanos;

4) por lo tanto, precientíficamente, el mundo ya es mundo espacio-temporal, aunque no sea el de los puntos, líneas y planos puros del matemático; los cuerpos de los que vitalmente estamos seguros son cuerpos reales, aunque no en el sentido de la física; en general, “lo categorial del mundo de la vida tiene los mismos nombres, pero por así decirlo, no se preocupa de las idealizaciones teóricas y substracciones hipotéticas del géometra y del físico” (ibid.).

Es ese a priori mundano vital el que habría de convertirse en tema científico. La confusión se produce cuando no se practica, primero, la escisión sistemática de las estructuras universales: el a priori mundano-vital universal y el a priori “objetivo” universal; y, segundo, la escisión de los planteamientos universales según la forma como el a priori “objetivo” se fundamenta en el a priori “subjetivo-relativo” o tenga su fuente de sentido y de legitimidad en la evidencia mundano-vital. Es decir, la crisis responde a una doble falta de clarificación acerca de la:



La advertencia husserliana dice que “estamos atrapados desde tiempos escolares en la metafísica objetivista tradicional, no tenemos en un principio ningún acceso a la idea de un a priori universal puramente mundano-vital”. Por tanto, necesitamos “una separación fundamental” entre ambos a priori que nos lleve a la intelección de que el a priori universal de nivel lógico-objetivo se fundamenta en el a priori universal más originario del mundo de la vida puro. Ese fue el descubrimiento husserliano de la tarea a realizar. La pregunta a la que aboca sitúa en la ‘reducción trascendental’ el puesto de vigilancia que compete al filósofo. Porque su obligación de estar en los principios lo reclama para la pregunta de cómo se da el mundo en la totalidad de los ónta que lo constituyen.

Se trata de un cambio total de intereses realizado mediante una peculiar resolución de la voluntad por la que el hombre se coloca por encima de su ser natural y por encima del mundo natural, y se libera de aquella ligazón al mundo dado. “En esta liberación está dado el descubrimiento de la correlación universal absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma entre el mismo mundo y la consciencia del mundo” (La crisis, & 41). Es así como la subjetividad realiza la validez del mundo.

7. Tales son los hitos principales del afrontamiento y salida de la crisis que Husserl entiende. Pero venimos hablando de la ruptura de la fenomenología postidealista como una muestra de los desplazamientos (que ya no dislocaciones) habidos en el a priori de correlación. Las razones del desplazamiento es necesario explicitarlas. Resumidamente apuntan a “la sospecha de que la ruta reflexiva y cartesiana de la fenomenología incurre en los errores de un pensar presentificante”. De ahí el giro hacia una fenomenología “animada por una voluntad anticartesiana cuyo efecto general hemos denominado mundanización del sentido” (Sáez, 55). Cuanto de ruptura hay en la fenomenología postidealista depende de esa mundanización; y ésta, a su vez, viene sustentada y suscitada por problemas nucleares como la intersubjetividad, el tiempo y el cuerpo.

- a) La intersubjetividad porque “la constitución del otro y del mundo objetivo no rompen el principio fundamental de la fenomenología husserliana, su ‘idealismo fenomenológico’” (Sáez, 61). Al idealismo acompaña el fantasma del solipsismo por mucho que la quinta meditación se esfuerce en evitarlo.
- b) Al problema del tiempo desemboca inexorablemente el punto de partida del “yo soy”, por cuanto que se sabe a sí mismo como “siendo”. Pero la temporalidad de la conciencia es un “presente viviente” (lebendige Gegenwart) que hace la unidad de implicación de pasado y futuro. Es decir, es la conciencia originaria del tiempo la que instaura la posibilidad de aprehender algo como duradero. Por tanto, nos encontramos con la aporía de la perspectiva intemporal del cogito en el magma del tiempo.
- c) Lo que ocurre con el cuerpo es que se estatuye como la mediación de naturaleza y espíritu, como el centro de referencia de relación con las cosas; pero debe ser también un objeto para la mirada del Ego constituyente. En ese doble reconocimiento ocurre que el cuerpo propio sea “una cosa de constitución extrañamente incompleta” (Ha, IV, 159). Tal extrañeza no fue motivo suficien-

te para que Husserl diera el paso de implicar la existencia corporal como dimensión constituyente. Para alcanzar esa dimensión no basta con la “intencionalidad pulsional” que en algunos lugares considera, porque las pulsiones no son el ‘cuerpo’.

La ramificación de problemas tan decisivos como los mencionados proviene de la dificultad de “congeniar dos aspectos distintos asumidos por la filosofía de Husserl: uno de ellos es el antiobjetivismo implicado en todo el proyecto de un retroceso al mundo de la vida. El otro es el objetivismo (un objetivismo si se quiere de “segundo nivel”) implicado en la comprensión del ser del ente como “objeto” de una contemplación reflexiva” (Sáez, 66).

El riesgo de la reacción es que se incurra en un objetivismo más radical que el que Husserl combate. Pues la mirada reflexiva del “espectador imparcial” convierte a la vida en espectáculo y al acontecimiento lo paraliza en el acto de la aprehensión, con lo que la vivencia es transfigurada en estática presencia. A eso se llama “presentificación”, y a los supuestos que la gobiernan, “metafísica de la presencia”. El resultado es el final de la metafísica por fracaso en la pretensión de poner ante la reflexión fenomenológica al sujeto absoluto del ser, quedando abiertas las aporías del tiempo, de la corporalidad y de la subjetividad. Son estos los problemas que desencadenan la “mundanización del sentido”. Bajo el peso de una situación que ya no tiene vuelta atrás y que Landgrebe expresa diciendo: “La metafísica, por así decirlo, se despide a espaldas de Husserl” (El camino de la fenomenología, 1968, p. 253 <cit. en p. 70>).

8. “Heriré al pastor y se dispersará el rebaño” –dice el proverbio. Algo así se detecta en los movimientos subsiguientes, regidos hacia dispar intento bajo la consigna del retroceso al mundo de la vida: o sacar al hombre del mundo natural para elevarlo a la límpida visión de las esencias a la luz del sol reflexivo. O buscar la fuente de la vivencia en la inmanencia terrenal porque los intersticios de la caverna están preñados de luminosidad. Es decir, otra vez la pugna entre Platón y Aristóteles –como recuerda Sáez. El círculo de Friburgo por un lado y la fenomenología francesa capitaneada por Merleau Ponty, mas Heidegger, por el otro.

El primero, tomando como centro la explanación de la opacidad del Leib, de la existencia carnal. El segundo, abismando la constitución del sentido en el acontecer indisponible entregado a la trama del tiempo. Pese a todo, rebasando sin destruir el horizonte fenomenológico del sentido. Porque sigue produciéndose la “autodonación del sentido”, aunque bajo el rostro del “acontecimiento” que ocurre a espaldas del sujeto reflexivo.

Y porque los actos ya no quedan adscritos a la esfera productiva de una subjetividad absoluta, sino a un 'yo desfondado', a un existente entregado a la facticidad indisponible de su ser carnal y temporal. He aquí aquel *desfondamiento del yo y eventualización del ser* que constituyen la tesis de la *mundanización del sentido*, tal como anunciaba nuestro fragmento de partida.

9. El movimiento continúa, pero hemos preferido fotografiarlo en este su momento naciente. Es como la aurora de un día nuevo después de transcurridos tantos otros días que han ido dejando su recuerdo. Hemos preferido que fuera este el momento y no otro, porque apunta directamente a la cuestión sustentadora del sujeto y, desde ella, pone en cuestión la naturaleza misma de la filosofía. La suerte del uno se juega junto con la suerte de la otra. Es lo que particularmente nos interesa, porque debe de contribuir a asociar ambos problemas después de tantos tratamientos –con frecuencia apocalípticos– hechos por separado.

No era nuestra intención escribir una reseña del libro de Sáez, sino probar la oportunidad de su textura. Aquella que, como dijimos al empezar, opta por presentar a la filosofía en su movimiento permanente buscando las razones que la someten al desplazamiento continuado, sea éste de la radicalidad que sea. Cualquiera que lea el estudio podrá elegir otro momento cualquiera y seguirlo en sus recodos y encontrar las razones que lo hacían inevitable. Este es uno más de los méritos de la obra a la que nos referimos y que, por lo dicho, nos sirve de pretexto.

Ángel Álvarez Gómez.  
Universidad de Santiago de Compostela.