

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA

REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

Número

1

Febrero de 2016



CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

ISSN: EN TRÁMITE

DOI: EN TRÁMITE

Número de Reserva de Derechos: 04-2017 - 031409373900 - 102

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica Año 1. No. 1, Febrero de 2016. Publicación anual Febrero 2015-2016.
Editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas
CEMIF A.C. www.cemif.info
Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México. C.P 03100
Tel. 5530542341 contacto@cemif.info
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Encargada de la edición actual: Marcela Venebra Muñoz
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, No. 04-2017-031409373900-102.
ISSN otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 2448-8941
Responsable de la última actualización de este número. Dirección editorial CEMIF-A.C.
Alejandro Pérez-Sáez. Calle Magdalena 13-501, Colonia del Valle,
Ciudad de México, C.P 03100
Fecha de última modificación, 28 de febrero de 2016.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de esta publicación.

Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons



Se permite la copia, distribución y comunicación de la obra
si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento —No Comercial— Sin Derivadas.

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientadora
de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Edita: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas CEMIF A.C.
Magdalena 13-501, Ciudad de México, febrero de 2016

Fotografía de portada: Antonio Ziri3n P3rez
Paisaje, 2015.
Diseño editorial & Diseo Web
EL REINO DE ESTE MUNDO.

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA



Número 1

Febrero de 2016

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
ISSN : 2448-8941
DOI : En trámite

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA

COMITÉ EDITORIAL

Marcela Venebra
DIRECCIÓN EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Ignacio Quepons Ramírez
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Antonio Ziri3n Quijano
SEMINARIO TALLER DE ESTUDIOS Y PROYECTOS
DE FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
UNAM, MÉXICO

Esteban Marín Ávila
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Sergio Pérez Gatica
UNIVERSITÄT ZU KÖLN

Ernesto Guadarrama Navarro
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA		No. 1 Febrero de 2016	CONTENIDO	
		CONTENIDO		
Antonio Ziri3n Quijano	EDITORIAL	5	Edmund Husserl	§ DOCUMENTOS Sobre la teor3a del arte Trad. Mois3s Rub3n Rossano y Rom3n A. Ch3vez B3ez 179
Emmanuel Alloa	§ ARTÍCULOS La palabra oblicua. Merleau-Ponty y los desaf3os de una 3tica indirecta	9		Cintia C. Robles Luj3n & Rub3n S3nchez Mu3oz 191
Elizabeth A. Behnke	La vida operativa: <i>The Transcendental Disclosure of Operatively Functioning Life</i>	29		
Sacha Carlson	Del esquematismo en fenomenolog3a (Kant, Fichte, Richir)	49	Luis R. Rabanaque	§ DIÁLOGOS Tiempo, historia y cultura en Husserl: <i>Di3logo con Roberto Walton</i> 191
Nicol3s Garrera-Tolbert & Lucas Lazzaretti	Fenomenolog3a de la diferencia 3tica. Sobre el m3todo en 3tica fundamental con particular referencia al problema del lenguaje en Kierkegaard	75		§ COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO Roberto J. Walton, Intencionalidad y horizonticidad 211
Pablo Posada Varela	Fen3meno, phantas3a, afectividad. La refundici3n de la fenomenolog3a en Marc Richir	91		
Diego I. Rosales Meana	El deseo de lo absoluto. La fenomenolog3a de Lacoste desde Heidegger y Agust3n de Hipona	115		
Javier San Mart3n	La fenomenolog3a y el otro. La fenomenolog3a encarando el siglo XXI	143		
Roland Vaschalde	La unidad de la experiencia	165		

NOTA EDITORIAL

No es el único propósito del *Acta mexicana de fenomenología* ser el acta de la filosofía mexicana. Claro que tampoco quiere —ni podría— dejar de ser esto, en la medida en que sus páginas recojan, como esperamos, la mejor fenomenología que en este país se trabaje. Pero fuera de esta condición nacional, que es obvia e ineludible, y que asumimos con pasión y sin vergüenza, el *Acta mexicana de fenomenología* se pronuncia por una fenomenología sin fronteras. Esto ha de quedar patente por la admisión en ella del Inglés en su calidad de *lingua franca* de la comunidad científica global —y mal que nos pese, no por su índole y su carácter intrínsecos, sino por las condiciones históricas, de todo género, que dieron lugar a que obtuviera esa calidad.

Se trata —no sobra la insistencia— de llegar a ser un eficaz registro y un reflejo oportuno —y por ello acta— de una fenomenología sólida y auténtica, cualquiera que sea su lugar de origen. Pues el *Acta mexicana de fenomenología* confiesa la convicción de que en esa fenomenología se encuentra la mejor promesa con que el hombre cuenta hoy para retomar alguna vez el rumbo de una ciencia filosófica, el rumbo de ese afán de verdad que sigue siendo la primera exigencia de una vida individual y comunitaria que se responsabiliza de sí misma.

No es de la ingeniería, no es en general de la técnica, no es siquiera de la ciencia desprendida de su matriz filosófica, de donde pueden surgir los nuevos principios directores y renovadores para una cultura —para un mundo de abigarradas y enconadas culturas— en una crisis que no parece acabar de ahondarse nunca. Y en el mundo de las también abigarradas y enconadas filosofías, no hay ninguna que acoja con más seriedad que la fenomenología —que la fenomenología seria, lamentamos tener que decir— la responsabilidad más propia de la filosofía, que es la misma que la responsabilidad de la vida humana ante sí misma.

Sobre la base de esas intenciones y esas convicciones, el *Acta mexicana de fenomenología* espera poder responder —no ahora, no ya, pero tampoco en un tiempo siempre lejano— la pregunta por la falta que ella misma nos hace. ¿Hace falta, en efecto, en el actual maremágnum de las publicaciones filosóficas, una revista de filosofía más? No cabe, está claro, una respuesta general. Tampoco cabe justificar nuestra salida al mundo con el argumento de la cigarra que no puede evitar unir su voz al coro de las cigarras. Porque no somos cigarras y porque aquí no se trata —diría don Alfonso Reyes— de cantar. Lo único que cabe es trabajar en pro de aquella fenomenología que sólo se construye trabajando, y crear así nuestra propia necesidad, nuestra propia falta.

Eso es también lo único que ahora podemos ofrecer.

Antonio Ziri6n Quijano



LA PALABRA OBLICUA. MERLEAU-PONTY Y LOS DESAFÍOS DE UNA ÉTICA INDIRECTA

THE OBLIQUE WORD. MERLEAU-PONTY
AND THE CHALLENGES FOR AN INDIRECT ETHIC

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
Emmanuel.Alloa@unisg.ch

Trad. Marcela Venebra

RESUMEN

Este artículo trata de las paradojas de la descripción fenomenológica que Merleau-Ponty devela en su lectura de Husserl. Mientras el propio Husserl se impone la tarea de hacer de la filosofía una ciencia del ver, esta operación aun se lleva a cabo sobre los significados del lenguaje, con todas sus limitaciones inherentes y su naturaleza reificante. El proyecto de alcanzar un nivel previo al lenguaje a través del lenguaje parece así condenado desde el inicio. En su ontología tardía, Merleau-Ponty delineaa dos posibles salidas a este problema: ya sea la tentación "hesicástica", i.e. una actitud puramente contemplativa como el sueño del último silencio que coincide con las cosas, o una estrategia que cuenta con las tendencias objetivantes del discurso predicativo, la del discurso indirecto. Como el artículo lo sugiere, la muy discutida "ontología indirecta" de Merleau-Ponty puede ser mejor entendida cuando se sitúa en la tradición del "discur-

ABSTRACT

This paper deals with the paradoxes of phenomenological description that Maurice Merleau-Ponty brought to light in his reading of Husserl. While Husserl's self-imposed task is to make philosophy a "seeing" science, this operation still rests on the means of language, with all its inherent limitations and its reifying nature. The project of reaching a level preceding language via language seems thus doomed from the onset. In his later ontology, Merleau-Ponty delineates two possible answers to this problem: either the "hesychastic" temptation, i.e. a purely contemplative attitude as the dream of the ultimate silent coincidence with things, or a strategy countering the objectifying tendencies of predicative discourse, that of indirect speech. As the paper suggests, Merleau-Ponty's much discussed "indirect ontology" can be better understood when one situates it in the tradition of "indirect speech" or *oratio indirecta*. The paper

so indirecto”, tal como lo discuten autores como Tobler, Bajtín, Austin, o Deleuze, y que trazan como un moverse desde lo “directo” hacia la “descripción indirecta” que abre un nuevo horizonte ético, al que podemos llamar de la ética indirecta.

Palabras clave: Ética indirecta | Lenguaje | Fenomenología | Merleau-Ponty

reconstructs some of the linguistic, rhetoric and epistemological issues with “indirect speech”, such as discussed by authors such as Tobler, Bakhtine, Austin, or Deleuze, and outlines how the move from “direct” to “indirect description” opens up a new ethical horizon, which can be called that of indirect ethics.

Key words: Indirect ethic | Language | Phenomenology | Merleau-Ponty

INTRODUCCIÓN

10

“**D**ebemos superar toda *explicación* y poner en su lugar nada más que una descripción”. La frase es de Wittgenstein¹ pero bien podría ser de Husserl. La conversión radical de la mirada que la fenomenología exige consiste, ante todo, en una transformación radical de la práctica filosófica —y en esto apenas se distingue de la empresa wittgensteiniana. La deducción debe ceder su sitio a la descripción, la exégesis ha de dar paso a una restitución rigurosa de lo que aparece. Es conocida la incansable insistencia de Husserl en que la teoría debe “comenzar desde abajo” para acceder realmente a una “filosofía vidente”.² Husserl subraya así, en 1907, en *La idea de la fenomenología* que “El ver no puede demostrarse; el ciego que desea ver no podrá ver a fuerza de demostraciones científicas, las teorías físicas y psicológicas no proporcionan la intuición clara del sentido del color tal como la posee quien puede ver”.³ Lo importante será, entonces, asegurarnos nuevamente de lo que siempre nos está ya dado pero que carece de evidencia, se trata, pues, de

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M, 1984, § 109. (Ed. esp., *Investigaciones filosóficas*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, 2003. Trad. Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines.)

² Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI, U. Claesges (Ed.), La Haya, Nijhoff, 1973, p. 7.

³ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, W. Biemel (Ed.), La Haya, Nijhoff, 1976, p. 6. La traducción de este pasaje no está incluida en la edición francesa. (Ed. esp., *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2011. Trad. Jesús Adrián Escudero.)

llevar los fenómenos a su expresión a través de una fenomenología descriptiva que exige poner entre paréntesis la tesis de realidad.

He aquí, a grandes rasgos, el programa husserliano, queda por precisar su realización concreta. “Y todo el arte”, escribe Husserl —con sencillez en *La idea de la fenomenología*—, “consiste en dejar la palabra puramente al ojo que intuye”.⁴ Hasta en este sentido metafórico la fórmula enfatiza la verbalización de una experiencia antepredicativa. Ahora bien, ¿es posible en verdad una descripción verbal que no corra el riesgo de ser explicativa e incluso tética, de poner ella misma, por lo tanto, lo que hay que exponer? ¿Cómo no conceder todo a una explicitación *a posteriori*? ¿Cómo evitar la retroproyección del sentido en un mundo antepredicativo pre-existente? La solución husserliana consiste en situarse plenamente en la correlación como una garantía contra la cosificación. Las cosas que aparecen son siempre correlativas a una conciencia descrita como “punto de referencia implícito” (*verschwiegener Bezugspunkt*), que de acuerdo con su característica tácita, no aparece por sí misma.⁵

Para evitar una confusión con el psicologismo, Husserl se cuidará de precisar que la fenomenología no se limita a la descripción de los contenidos inmanentes de la conciencia. Así se puede leer en las *Investigaciones lógicas*⁶ que “las expresiones paralelas y equivalentes que dicen que el objeto es consciente, en la conciencia, inmanente a la conciencia, etc., están afectadas de un equívoco muy dañino”, ya que tal determinación conceptual solidifica aquello que no puede ser más que un movimiento. La “inadecuación de las palabras” (*Unangemessenheit der Worte*)⁷ conduce toda descripción, inevitablemente, a una “reflexión objetivante”.⁸ Por grande que sea el esfuerzo del fenomenólogo para tomar como única fuente de conocimiento la “intuición originaria” (*originäre Anschauung*), es en la posibilidad de una tematización adecuada, capaz de permanecer fiel a la fenomenalización, donde reside la dificultad. Sirviéndose de la metáfora de una deuda, Husserl compara el lenguaje filosófico con un acreedor que recibiría sólo lo que él le había dado, previa y subrepticamente, al deudor, con la seguridad de volver a recibir una devolución íntegra. Ahora bien, en la fenomenología, sigue Husserl, no podrían caber dudas de tales “bonos del Tesoro”.⁹

⁴ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. cit., p. 62.

⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II/1, Hua XIX/1, Ursula Panzer (Ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1984, p. 362. (Ed. esp., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 2013. Trad. Manuel García Morante y José Gaos.)

⁶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. cit., p. 388.

⁷ *Idem*, p. 382, No. 2.

⁸ *Idem*, p. 391.

⁹ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. cit., p. 62.

¿Pero qué significan las palabras que no parten de ellas mismas sino de las cosas? ¿Qué significa una palabra que no anticipa el resultado pero que modela aquello que encuentra? Al mismo tiempo que se exige a la descripción fenomenológica no abandonar el suelo de las evidencias lingüísticas cotidianas, Husserl insiste en subrayar que esta cotidianidad constituye el talón de Aquiles de toda la fenomenología:

Cuando no es el interés fenomenológico sino el interés objetivo ingenuo el que domina, cuando vivimos en los actos intencionales en lugar de reflexionar sobre ellos, entonces, todo se explica naturalmente de manera simple, clara y sin rodeos (...). Pero cuando es el interés fenomenológico el determinante, chocamos con la dificultad de tener que describir las relaciones fenomenológicas (...) haciendo uso de medios de expresión que han sido modelados sobre la esfera de interés normal, sobre las objetividades que aparecen.¹⁰

Entonces, ¿cómo hablar si todo discurso inevitablemente cosifica, si es siempre, e inevitablemente, inadecuado? ¿Hay que renunciar a la verbalización si toda palabra corresponde ya siempre a un *logos ti kata tinos*, a un "decir cualquier cosa sobre cualquier cosa"?

1. TENTACIONES HESICÁSTICAS

Si la palabra permite la objetivación de lo evanescente ella misma es una inevitable hipóstasis. En múltiples ocasiones Husserl tematiza el carácter de intrínseca impropiedad de la palabra que, a menudo, en lugar de clarificar el fenómeno, se convierte en una pantalla. En palabras de Husserl: "¿Acaso no deberíamos poner también esto fuera de consideración y replegarnos sobre lo dado en verdad, el ahora absoluto y siempre nuevo? Entonces toda palabra habría llegado a su término."¹¹ En última instancia, el ideal de la palabra coincidente no puede alcanzarse sino en el silencio.

En las conferencias sobre *La idea de la fenomenología*, Husserl concede que las aporías de la descripción terminan por conducirlo a los parajes del "lenguaje de los místicos".¹² No queda, entonces, sino una palabra mostrativa, un simple gesto *deíctico*, una manifestación del estado puro que no deja de recordar el final del *Tractatus*

¹⁰ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, ed. cit., p. 48.

¹¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, Rudolph Boehm (Ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1969, p. 342. (Ed. esp., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, Trad. Agustín Serrano de Haro.)

¹² Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. cit., p. 62.

wittgensteiniano. La palabra fenomenológica se resumiría en el simple imperativo de la manifestación. Para decirlo con Husserl: “No puede decirse nada más que: ¡mira!”¹³

La posibilidad de tal silencio radical no es solamente evocada por Husserl, sino también por quien prolongará su herencia en Francia: Maurice Merleau-Ponty. “El filósofo habla”, afirma Merleau-Ponty, “pero esta palabra es todavía una debilidad en sí, una debilidad inexplicable; el filósofo debía callar, coincidir en el silencio y reencontrar en el Ser una filosofía totalmente acabada”.¹⁴ Pero con tal confesión, que lleva a la fenomenología a acercarse a los parajes de los monjes hesicásticos, Husserl no ha dicho todavía su última palabra. Después de haber constatado que “no puede decirse nada más que: ¡mira!”,¹⁵ en un acto que bien podría parecer una contradicción performativa, Husserl retoma sus análisis como si se tratara, todavía, de mostrar que el silencio absoluto, en el mejor de los casos, sólo tiene el valor filosófico de un límite. También en Merleau-Ponty la coincidencia en el silencio aparece como una alternativa momentáneamente considerada, pero es, poco después, desenmascarada como posición insostenible. Porque, en efecto, la idea de reencontrar en el silencio “una filosofía ya acabada” contradice profundamente todo el movimiento del pensamiento merleau-pontiano.

No hay en ningún lugar, dice Merleau-Ponty, *una filosofía acabada*, ni en la escritura ni en la palabra hablada, y menos aún en el silencio. Lejos de ser una fuga del mundo hacia un quietismo primordial e incluso una coincidencia silenciosa con el Ser, la filosofía consiste en “el esfuerzo absurdo”,¹⁶ porque está condenada a recomenzar sin cesar, a describir “el aparecer de cualquier cosa donde antes no había nada o había otra cosa”.¹⁷ La tarea descriptiva, transmitida por la fenomenología husserliana estática (o pre-genética), se desplaza así, y una frase de las *Meditaciones cartesianas* adquiere el estatuto de una nueva máxima: “es la experiencia pura y, por así decir,

¹³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. cit., p. 342. Sería imposible no recordar aquí la conminación wittgensteniana: “*Denk nicht, sondern schau*”, “No pienses, más bien mira”. (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66. Trad. franc., p. 64.) Para un estudio más profundo sobre la descripción en Husserl, ver Ernst Wolfgang Orth, “Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls” en *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, Freiburg-Munich, Alber, 1991, pp. 8-45.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, seguido de notas de trabajo. Edición, prólogo y postfacio de C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 64. (Ed. esp., *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle.)

¹⁵ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. cit., p. 342.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, ed. cit., p. 166.

¹⁷ *Idem*, p. 168.

todavía muda, la que tratamos de traer a la expresión de su propio sentido”.¹⁸ Porque si la experiencia es realmente aún “muda” y el mundo sensible está poblado de cosas que aún “no hablan”,¹⁹ entonces, ¿en qué consiste la expresión de su sentido *propio*? ¿Hay realmente una alternativa filosófica entre el silencio categórico que exhibe la inefabilidad de principio del mundo, y un lenguaje de sustitución que, según Francis Ponge, hablaría *en nombre de las cosas*? He aquí, sin duda, la paradoja de toda expresión: si lo expresable recibe su sentido ‘de’ y ‘en’ el acto expresivo, la expresión, ella misma, carecería de precedente alguno; se trataría de un evento expresivo puro, sin contenido expresado. Si la experiencia es, por el contrario, ya elocuente, toda expresión sería, entonces, la reiteración de un contenido idéntico que ya forma parte del fenómeno.²⁰

Explorando una tercera vía que evite estas aporías, Merleau-Ponty encuentra el fenómeno literario del lenguaje indirecto, de donde obtiene el concepto de una “ontología” y, de modo más general, de una “filosofía indirecta”.²¹ En la crítica de una tradición que “toma siempre como modelo de la palabra el *enunciado* o lo *indicativo*”,²² Merleau-Ponty busca desplazar el predominio de la explicitación y del Decir en dirección de un “hacer hablar”. Una vez más, ciertos fenómenos lingüísticos analizados en lo que, habitualmente, los comentaristas denominan la fase intermedia, le proporcionaron el acceso al giro ontológico del último periodo. En lo que sigue, se tratará de analizar la constitución de esta última filosofía en función de las descripciones lingüísticas, para despejar en su horizonte la ambición ética.

¹⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I, S. Strasser (Ed.), La Haya, Nijhoff, 1973, p. 77. (Ed. esp., *Meditaciones cartesianas*, Ciudad de México, FCE, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.)

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. cit., p. 167.

²⁰ Bernhard Waldenfels, “Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty”, en Maurice Merleau-Ponty, *Notas del curso sobre “El origen de la geometría”*, seguido de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, bajo la dirección de R. Barbaras, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 331-348. (Ed. esp., “El origen de la geometría”, en *Estudios de filosofía*, No. 4. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 368-386. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo Patrón.)

²¹ Ver la primera evocación en “Le langage indirect et les voix du silence” (1952), en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 63-135. (Ed. esp., *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, Trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver.)

²² Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, C. Lefort (Ed.), Paris, Gallimard, 1969, p. 200. (Ed. esp., *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez.)

2. ORATIO RECTA Y ORATIO OBLIQUA

Antes incluso de convertirse en un motivo filosófico, el discurso indirecto es una estructura gramatical formalizable, que en retórica también se conoce bajo el nombre de *oratio obliqua*. Cuando falta la intuición inmediata (ya se trate de una cosa, de un hecho e incluso de un evento), y el sujeto no puede tener conocimiento ni por intuición sensible, ni por deducción racional, en resumen, cuando el sujeto no puede acceder al conocimiento *por sus propios medios*, entonces, deberá remitirse a la palabra de otro. En este conocimiento de “segunda mano”²³ la línea que divide lo directo de lo indirecto se hace sensible en el matiz que separa las dos frases siguientes: “Parece que Paul está enfermo”; “al parecer Paul está enfermo”. Estos enunciados dejan de ser un simple rumor en cuanto puedan ser referidos a un sujeto con autoridad, que en adelante garantice su contenido. Mientras que en el caso de una citación directa (*oratio recta*), la autonomía —y, por lo tanto, la responsabilidad— de la elocución será identificada por las comillas (llamadas así [*guillemets*] por el impresor Guillaume que las inventa en el siglo XVI), la “*oratio obliqua*” se reconoce por otros marcadores específicos que permiten separar los locutores primero y segundo, y descontextualizar el enunciado. Así, el discurso indirecto se caracteriza, claramente, por una modificación en la que los pronombres personales (yo, tú, él, ella) y los adverbios deícticos (aquí, hoy, ahora) son reemplazados por las determinaciones cuyo sentido es independiente del contexto concreto.

Así mismo, cada lengua posee los marcadores específicos para indicar el tránsito del discurso directo al discurso indirecto. En las lenguas latinas como el francés o el portugués, la proposición subordinada es introducida por una conjunción (en francés, el “que” introduce una frase declarativa, el “si” una frase interrogativa y el “de” una frase imperativa); en inglés, el desplazamiento es indicado por un cambio del tiempo verbal subordinado; y en alemán por un cambio del modo verbal subordinado (el indicativo es reemplazado por el subjuntivo). Conociendo algunas reglas básicas, una frase indirecta podría ser reconducida en modo directo (este es un ejercicio particularmente apreciado por la enseñanza de lenguas extranjeras). El paso de la *oratio recta* a la *obliqua* no atañe a su contenido sino a la forma del discurso.

No obstante, es posible que queden todavía algunas dudas sobre esta certeza, al preguntarnos cuál podría haber sido la versión original de la siguiente frase:

Edipo decía que su madre era bella.

²³ Ver Antoine Compagnon, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

A primera vista, todo conduce a creer que la frase original es más o menos cercana a "mi madre es bella". Un mínimo de familiaridad con la biografía del personaje permite suponer, sin embargo, que fue pronunciada otra frase: "Yocasta es bella". Según la interpretación de la frase de origen ("Edipo decía que su madre era bella"), la identificación del sujeto del discurso referido será atribuida, bien al locutor inicial, bien a quien se refieren las palabras. En el primer caso, la retórica habla de un discurso *de dicto*; en el segundo, de un discurso *de re*.²⁴ Mijaíl Bajtín vio ahí la prueba de que el proceso de producción de un discurso indirecto [*indirectization*] es irreversible. Otros, por el contrario, han aprovechado este mecanismo lingüístico para explicar la diferencia entre "utilización" y "mención". Así como uno capta de inmediato la diferencia entre la proposición "me duele el pie" y la proposición "La palabra 'pie' está formada por cuatro letras", sería posible comprender el discurso indirecto como una proposición que se limita a mencionar o relatar un elemento lingüístico. La palabra del otro, simplemente relatada, no podría ser ni afirmada ni desmentida, reservándose el locutor la posibilidad de apropiarse de la proposición y de *utilizarla* como suya.

En efecto, explica Austin en *Quand dire c'est faire*, los actos del lenguaje pierden su función comunicativa —su "fuerza ilocucionaria"— cuando se repiten (citados y recitados) por otro. Bajo el efecto de semejante "cambio de escenario" (*sea-change*), los actos del lenguaje soportan una verdad "marchita" (*etiolation*).²⁵ Así como una planta pierde su vitalidad cuando la savia es desecada, el acto del lenguaje se ve desposeído de su fuerza performativa cuando es recogido por otro. El acto de promesa, llevado a cabo por otro, no es ya precisamente una promesa, sino un simple relato. Se puede entonces evocar, con Merleau-Ponty, un desplazamiento de la palabra hablante a la palabra hablada, o incluso, con Benveniste, la transformación de *frases locutivas* en frases *delocutivas*.²⁶

Reformulemos la cuestión de este modo: cierto que esta se ha visto desplazada, pero no resuelta. Porque en este retorno de la palabra bajo su forma neutralizada, la dicotomía entre quien habla y quien guarda silencio permanece intacta, y la soberanía del acto de habla completa. La autoridad de quien decide el estatuto de verdad de la enunciación se juega entre el locutor primero y el locutor segundo, pero su identidad recíproca, ella misma, no es jamás puesta en cuestión. Más allá del discurso directo y

²⁴ Florian Coulmas, *Direct and indirect Speech*, Berlin, De Gruyter, 1986, p. 3 ss.

²⁵ John L. Austin, *How to do Things with Words* (1962), Oxford, 1975, p. 22. (Ed. franc., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, p. 55. Trad. G. Lane.)

²⁶ Émile Benveniste, "Les verbes délocutifs" (1958), en *Problèmes de linguistique générale*, Vol. I, Paris, Gallimard, pp. 277-288. (Ed. esp., *Problemas de lingüística general I*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1971. Trad. Juan Almela.)

el discurso indirecto, y más allá de la univocidad de sus locutores, hay siempre una tercera forma del discurso que los lingüistas atendieron desde finales del siglo XIX.

3. EL DISCURSO INDIRECTO LIBRE: BAJTÍN Y LA LINGÜÍSTICA

La oposición entre la *palabra hablante* y la *palabra hablada*, introducida para caracterizar el gesto creador, es relativizada por Merleau-Ponty cuando describe la escena dialógica compartida.²⁷ *Strictu sensu* es imposible distinguir cabalmente el enunciado proferido por otro del acto de enunciación al que responde. Pues en el diálogo tanto se entremezclan las voces, y tanto se superponen las posiciones que hacen irreconocible a quién corresponde cada proposición: “Cuando yo hablo a otro y él escucha, lo que entiendo se inserta en los intervalos de lo que digo, mi palabra es intersectada lateralmente por la del otro, yo me capto en él y él habla en mí; es aquí la misma cosa *to speak to* y *to be spoken to*.”²⁸

Esta idea, desarrollada por Merleau-Ponty más bien de modo marginal, ha sido sistematizada por Mijaíl Bajtín. Para el lingüista ruso toda enunciación es siempre una polifonía constelada de voces ajenas. Este carácter polifónico y polilógico se ilustra con fuerza en una nueva forma expresiva emergente en la literatura del siglo XIX y cuyos problemas gramaticales son discutidos por diferentes lingüistas anteriores a Bajtín.

En 1887 Adolph Tobler describe por primera vez una forma particular de discurso que define como “mezcla particular de los discursos directo e indirecto, esta forma mixta combina el tono y las palabras del discurso directo y los tiempos y las personas de los verbos del discurso indirecto”.²⁹ Tobler descubre esta forma de discurso en las novelas de Zola y otros modernos, y encuentra sus raíces en un uso particular del imperfecto cuya presencia podría hacerse visible en las fábulas de La Fontaine, e incluso antes.

En *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Mijaíl Bajtín critica severamente la concepción de Tobler sobre el discurso indirecto libre como una mezcla de formas sintácticas. Para Bajtín, el discurso indirecto libre no revela la superposición de dos formas,

²⁷ Ver Maurice Merleau-Ponty, “La perception d’autrui et le dialogue”, en *La prose du monde*, ed. cit.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, ed. cit., p. 197.

²⁹ Adolph Tobler “Eigentümliche Mischung direkter und indirekter Rede”, en *Zeitschrift für Romanische Philologie* XI (1887), pp. 433-461. Ver también el artículo que le sucede: “Mischung direkter und indirekter Rede in der Frage” en *Zeitschrift für Romanische Philologie* 24 (1900), pp. 130-132.

ni siquiera en la forma de una adición aritmética, sino una cierta dirección en la dinámica de la interacción entre palabra propia y palabra ajena.³⁰ Ahora bien, sigue Bajtín, no basta, como lo sugiere otro lingüista, Eugen Lerch, abandonar toda distinción entre lo propio y lo extraño. A través del concepto de “palabra-hecho”, Lerch había querido subrayar que esta tercera forma ya no depende de la palabra relatada, en la medida en que se trata de una apropiación sin condición del discurso de otro cuya validez es aceptada como tal.³¹ Mientras que el discurso indirecto contenía todavía en su seno un marcador metalingüístico o delocutivo, lo enunciado se vuelve aquí enunciación y, en esta ausencia de distancia, lo propio y lo impropio se confunden. Así, para Theodor Kalepky —otro lingüista partícipe del debate sobre el discurso indirecto libre—, hay que abandonar la idea de una forma en la que se superponen los elementos de lo directo y de lo indirecto; el discurso indirecto libre produce una forma enteramente nueva, un discurso “cubierto” y “velado” cuyo sentido hay que develar. Mientras que, en *de dicto*, parece que es el autor quien habla; en *de re*, es el locutor cuyas proposiciones son referidas. Para Bajtín la hipótesis del encubrimiento es insatisfactoria, pues la cuestión no es saber quién es el verdadero autor del discurso. No hay, escribe Bajtín, tal alternativa. La especificidad del discurso indirecto libre consiste en que “el héroe y el autor se expresan conjuntamente; que en los límites de una sola y misma construcción lingüística se oyen resonar los acentos de dos voces diferentes”.³² Pero ¿cómo nombrar entonces a esta forma que ha quedado sin nombre de pila, si éste no procede ya de un discurso referido, por más que sea libre?

Después de haberse distanciado tanto del concepto de Tobler de la superposición, como del concepto de Eugen Lerch de la “palabra-hecho”, Bajtín se ocupa —frente a la creciente psicologización de la literatura entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX— de distinguir lo que él llama (según la sugerencia de otro lingüista): el “discurso directo impropio”, del discurso vivido, así como de la palabra relatada.³³ Para Bajtín el discurso directo impropio descansa fundamentalmente sobre una “interferencia dialógica”. Las dos voces que se interpenetran en él no están ni en

³⁰ Mijaíl Bajtín y Valentin Volochinov, *Le marxisme et la philosophie du langage* (1929), Paris, Minuit, Cap. 11, “Discours indirect libre en française, allemand et russe”, 1977, pp. 194-220. Trad. M. Yaguello y Prefacio de Roman Jakobson. Roman Jakobson ha logrado mostrar que esta obra, aparecida en 1929 bajo el nombre de Volochinov, es en realidad un texto esencialmente redactado por Bajtín quien, para evitar la censura, habría ocultado su nombre tras el de su alumno.

³¹ Eugen Lerch, “Die stilische Bedeutung des Imperfektums der Rede (style indirect libre)”, en *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 6 (1914), pp. 470-489.

³² Mijaíl Bajtín, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 198. (Ed. esp., *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991. Trad. Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra.)

³³ Ver Gertraud Lerch, “Die uneigentliche direkte Rede”, en *Festschrift für Karl Vossler*, Heidelberg, Winter, 1922, pp. 107-119.

una relación de sustitución ni en una relación de representación. Ellas se influyen recíprocamente y se desplazan la una a la otra, no a pesar de, sino más bien a causa de su resistencia singular. Esta interferencia dialógica encuentra en *El idiota*, de Dostoïevski, su expresión magistral y, más precisamente, en la palabra del príncipe Mishkin, en el instante de mayor lucidez, justo antes de la crisis de epilepsia.

Tales ejemplos de palabra “impropia” son para Bajtín más que una simple curiosidad literaria. Ellos ponen de manifiesto una dimensión recurrente en toda palabra, incluso las más cotidianas. Así como la reiteración de la palabra extranjera pone invariablemente en crisis la autonomía, así también la idea de una palabra “propia” se revela ella misma infundada. Cualquier palabra se iniciaría siempre desde otro lugar más que cerca de sí misma y con anterioridad a sí misma. No en un neutral Afuera, sino en una red de relaciones en la cual todo locutor está inserto y respecto del cual él debe invariablemente rendir cuentas: “El discurso no transcurre en un lenguaje neutro e impersonal (porque ¡el hablante no lo toma de un diccionario!); está en labios extranjeros, en los contextos extranjeros, al servicio de intenciones extranjeras.”³⁴

Toda palabra que el locutor haya *hecho suya* en apariencia, permanece inevitablemente como una “palabra semi-extranjera”.³⁵ Cualquier palabra permanecerá inevitablemente atravesada por una fisura que agrieta la unidad.

4. GILLES DELEUZE: “TODO DISCURSO ES INDIRECTO”

En la filosofía francesa contemporánea, los estudios de Bajtín han sido recuperados de modo notable por Gilles Deleuze, quien erige el discurso indirecto libre como concepto operatorio, tanto en *Mille Plateaux*, texto escrito con Félix Guattari, como en los libros sobre cine. Deleuze retoma y extiende la argumentación de Bajtín, e insiste sobre el hecho de que en el discurso indirecto libre no se trata del reencuentro de dos sujetos hablantes ya constituidos, el uno como enunciador primero y el otro como enunciador segundo, sino de una verdadera *disposición para la enunciación* que produce dos subjetivaciones inseparables entre ellas, de las cuales la primera constituye una persona, una “primera persona”, mientras la segunda la pone en escena y asiste, entonces, a su nacimiento. En lugar de una mezcla, de una mediación, incluso de una sustitución por una tercera figura garante de la homogeneidad de un sistema unitario,

³⁴ Mijaíl Bajtín, *Esthétique et théorie du roman*, ed. cit., p. 115.

³⁵ *Idem*, p. 114.

se observa, según Deleuze, la diferenciación de dos sujetos correlativos en un sistema él mismo indefectiblemente heterogéneo.³⁶

La idea bajtiniana según la cual toda palabra está ya atravesada por la alteridad se ve radicalizada en la siguiente tesis: “Es el lenguaje todo, entero, el que es discurso indirecto. Lejos de que el discurso indirecto suponga el discurso directo, es este el que se extrae de aquel.”³⁷

Moldeado enteramente sobre la idea de la “indirectización”, esta teoría del lenguaje está formulada bajo la orientación de otra concepción ampliamente generalizada. El “proceso asimétrico” que se manifiesta en el discurso indirecto libre (o discurso “impropio”) se resiste a toda apropiación por parte del sujeto hablante o del sujeto dicho. En resumen, ninguna de las dos instancias puede afirmar su prioridad sobre la otra. Ahora bien, si es imposible plantear la cuestión de sustituir el discurso por un nivel sintáctico superior hay que lamentar la muerte por la idea según la cual el lenguaje descansa sobre la transferencia metafórica. La idea de que toda palabra sea una “palabra para-cualquier cosa” sugeriría, según Deleuze, que hay alguna cosa, algo representable o restituible, que precede de algún modo a lo transferido. Así, apenas se habría salido del “discurso de sustitución” que Bajtín estigmatiza. Deleuze precisa que: “El ‘primer’ lenguaje, o más bien, la primera determinación que cumple el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, sino el *discurso indirecto* (...) Hay muchas pasiones en una pasión, y toda suerte de voces en una voz, todo un rumor, glosolalia; es por ello que todo discurso es indirecto, y que la traslación propia del lenguaje es aquella del discurso indirecto.”³⁸

Un modelo para este discurso lo aporta el esquizofrenico que oye voces *en sí mismo*, y que no está tanto *hablando* sino que, por así decirlo —si esta palabra tiene un sentido— *está siendo hablado*.³⁹

³⁶ Gilles Deleuze, *Cinéma I. L'image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 106. (Ed. esp., *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Barcelona, Paidós, 1984. Trad. Irene Agoff.)

³⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 106. (Ed. esp., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010. Trad. Umbelina Larraceta y José Pérez Vázquez.)

³⁸ *Idem*, p. 97.

³⁹ Para un desarrollo más amplio de esta problemática, ver Alain François, “Comment dans l’œuvre de Gilles Deleuze, le discours indirect reprend et élargit le champ de la description”, en *Les Papiers du Collège International de Philosophie*, 10, URL= <http://www.ci-philosophie.fr/pdf/papier10.pdf>. (Consultado el 17 de febrero de 2006.)

5. MERLEAU-PONTY: SER HABLANTE ES SER HABLADO

A pesar de la indudable brecha que separa sus proyectos filosóficos, Deleuze y Merleau-Ponty convergen en este punto preciso, es decir, en la cuestión de la subjetividad en el discurso indirecto libre. Las alucinaciones verbales, a las cuales Merleau-Ponty dedica las lecciones de sus cursos de pedagogía en la Sorbonne —entre el fin de los años 40 y el principio de los años 50—, le llevaron a relativizar la distribución, demasiado fija, entre actividad y pasividad en el habla. Apoyándose en las investigaciones del psiquiatra Daniel Lagache,⁴⁰ Merleau-Ponty muestra cómo es que la escucha no supone solamente una receptividad muda, sino un acompañamiento activo de la palabra del otro que está apunto de hacerse, es decir, de las palabras que van a venir, aunque solo sea para acompañar su sentido. El paciente esquizofrénico no sería desde entonces más que el caso extremo de una anticipación de la palabra del otro, excluida a toda receptividad y produciendo en ella misma la voz del otro. Mientras el esquizofrénico niega tajantemente la extrañeza de la palabra, el hablante normal sabe capitalizar la virtualidad del campo anónimo que se teje entre las dos oralidades.⁴¹ El lenguaje cotidiano —he aquí la consecuencia— no existe sino a condición de una permeabilidad de la esfera del yo; inversamente, esto supone, incluso, que el choque entre el ser hablante y el ser hablado no se confine solamente a la esfera de la patología, sino que se encuentre, ya en germen, en todo individuo. En el prefacio a *Signos*, formula Merleau-Ponty un axioma de eso: “Así, las cosas se encuentran dichas y se encuentran pensadas como por una Palabra y un Pensar que no tenemos, que nos tiene.”⁴²

Tal afirmación no solo muestra una gran proximidad con ciertos desarrollos de *Mille Plateaux*, sino que parece igualmente inevitable su confrontación con la célebre tesis de Heidegger: “No es el hombre el que habla, es el lenguaje”. ¿Es necesario ver en el vuelco a lo indirecto, en la obra de Merleau-Ponty, una adhesión a la tesis de Heidegger según la cual el Ser y el lenguaje son intercambiables? Por más que la búsqueda de una “ontología indirecta” lleva en sí misma, de modo incontestable, los trazos de una lectura intensiva de Heidegger, se distingue de ella explícitamente. En el curso de 1958-1959 del Collège de France, publicado bajo el título *Posibilidad de la filosofía*, Merleau-Ponty resume su crítica a una ontología que se pretende como un

⁴⁰ Daniel Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, Paris, Alcan, 1934.

⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, pp. 58 ss.

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, “folio”, 1960, pp. 35 ss.

saber del Ser sin entes: "Si se llama filosofía a la investigación del Ser o a la del *Ineinander*, ¿no es la filosofía rápidamente conducida al silencio, este silencio que rompen de vez en cuando los pequeños escritos de Heidegger? Y, ¿no se trata, más bien, de lo que Heidegger ha buscado desde siempre, una expresión directa de lo fundamental?"⁴³

El año siguiente, una parte importante del curso *La filosofía en la actualidad*, de 1959-1960, estuvo dedicada a una discusión detallada de la ontología del lenguaje en Heidegger. El curso se cerró con un comentario especialmente lapidario: "Heidegger —afirma Merleau-Ponty—, busca una expresión directa del ser que, por otro lado, muestra como no susceptible de expresión directa. Habría que ensayar, entonces, una expresión indirecta, es decir, hacer ver el Ser a través de los *Winke* de la vida, de la ciencia, etc."⁴⁴

Para Merleau-Ponty, una vez más, es el afuera de la filosofía el que provee el lugar de reunión de nuevas potencialidades. El devenir-indirecto se traduce en los "síntomas culturales" a través de los cuales Merleau-Ponty introduce el curso *La filosofía en la actualidad*: "Después de Proust, Joyce, los americanos, el modo de significación es indirecto: yo-otro-el mundo deliberadamente mezclados, implicados el uno en el otro, expresados el uno por el otro en [una] relación lateral."⁴⁵ Con esta afirmación queda la literatura del siglo XIX sometida a una crítica, en la que esta rebate el decir desde el lado de un realismo de la objetivación o, incluso, de la interioridad de un sujeto auto-afectado: "La novela clásica, subjetiva u objetiva, pretende ser tética o temática; descripción del tema, análisis de los sentimientos."⁴⁶

La novela moderna estaría, por el contrario, atormentada por una duda sobre la posibilidad de una tematización directa. Fisurada y refractada, su escritura procederá en adelante por la reverberación de múltiples voces. Con Joyce, el fluir de los monólogos internos es un flujo que arrastra fragmentos heterogéneos que a veces vienen de lejos. En Faulkner el lenguaje está investido de ensueños que no parecen pertenecer a una persona. Al modelarse sobre un lenguaje literario tal que ha devenido consciente de sus propias imposibilidades, según Merleau-Ponty, la filosofía tendría que refundar su propia palabra. La descripción no consiste ya en restituir lo que tenemos delante de nosotros sino, precisamente, aquello que *no tenemos* y que hay que recu-

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 156. Para una confrontación precisa con Heidegger sobre la cuestión de una crítica de la ontología "directa" que no podemos desarrollar ahora, ver Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, pp. 113-119.

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 y 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 148.

⁴⁵ *Idem*, p. 49.

⁴⁶ *Idem*.

perar. Todo sueño de un lenguaje transparente que “se consume para hacer aparecer las cosas mismas”⁴⁷ se hace visible en su imposibilidad intrínseca.

6. LA LITERATURA COMO MODELO: CLAUDE SIMON Y LOS DESAFÍOS DE LA DESCRIPCIÓN

Poco antes de su súbita desaparición, Merleau-Ponty descubrió las novelas de Claude Simon y, sobre todo, *La route des Flandres* cuyo efecto sobre el autor de la *Fenomenología de la percepción* solo es, sin duda, comparable al de la *Recherche proustiana*.⁴⁸ El relato de *La route des Flandres* se inicia en primera persona para desplazarse sin transición hacia una perspectiva en tercera persona, y cambiar enseguida, una vez más, hacia una posición subjetiva. ¿Quién habla entonces? ¿Es el protagonista, Georges? ¿Es la figura que se identifica como capitán Rixach? O es, incluso, este rumor anónimo de los soldados en la verbosidad sin fin, puesta en escena por Claude Simon bajo la forma de un discurso indirecto libre? Los locutores y sus perspectivas se mezclan aquí en una superposición de eventos lingüísticos que la escritura de la novela sutura en un inevitable después. La novela-palimpsesto da vueltas en torno a un evento singular —la muerte del capitán— que, manifiestamente, ya ha tenido lugar, y que parece al menos constantemente diferido en dirección de un de-venir que tarda en producirse. ¿Qué es lo que ocurre? Esta cuestión es progresivamente sustituida por otra: ¿cómo ha ocurrido esto?

En la escritura simoniana Merleau-Ponty identifica un modelo literario de lo que constituye su propia tarea filosófica. Un lenguaje, cuya meta consiste en *dejar-llegar*, se servirá, ampliamente, del participio presente. Aparecerán nuevas formas gramaticales emergentes: “Ya no se lee Yo o él/ Él nace de las personas intermediarias 1ª y 2ª”.⁴⁹ Recuerdan al procedimiento de Michel Butor en *La modification*, enteramente orientado a una segunda persona en la que hay que ver menos la asunción de un destinatario real que la expresión de la imposibilidad de decir “yo”.⁵⁰ En la última Lección del College de France, que quedó inacabada, sobre la nueva ontología, Claude Simon recibe un lugar estratégico:

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, “Le discours indirect et les voix du silence”, art. cit., p. 127.

⁴⁸ Claude Simon, *La Route des Flandres*, Paris, Minuit, 1960.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, “Notes sur Claude Simon” en *Parcours deux*, J. Prunair (Ed.), Lagrasse, Verdier, 2000, p. 312.

⁵⁰ Michel Butor, *La modification*, Paris, Minuit, 1957.

La sustitución relativa o total de los interlocutores (...) para hacer visible que no vivimos con conciencias, cada una de las cuales sería un Yo inalienable e insustituible, sino con hombres dotados de un cuerpo verbal, y que lo cambian. Cada uno puede ser, en el momento que sigue, Yo, Tú o ÉL, o (lo que sería incluso otra cosa), elemento de un Nosotros, Ustedes o Ellos, y ante sus propios ojos. En tanto que nosotros vivimos en el lenguaje, nosotros no sólo somos un Yo, nos acechan todas las personas gramaticales, estamos en su entrecruzamiento, en su intersección, en su urdimbre.⁵¹

A diferencia del estilo de Proust, la escritura simoniana no reabsorbe los eventos que el protagonista no ha vivido —él mismo, como la juventud de Swan— en la omnisciencia de un narrador empático. Las novelas de Claude Simon dejan escuchar un lenguaje que no ha salido indemne de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial, y que nutre, todavía, las dudas sobre la posibilidad de restituir el mundo. Las novelas de Simon no se dirigen, sin embargo, hacia el hermetismo lingüístico elegido por los otros autores. En lugar de una lengua que no se dice más que ella misma, de la *Selbstsprache* sobre la que teorizan los románticos alrededor de Novalis (y a los cuales Simon se refiere en alguna ocasión),⁵² *La route des Flandres* parece, al contrario, no buscar nada más que la posibilidad de rendir cuentas de la irrupción de lo real en la lengua. La literatura no se exilia de lo descriptivo, es la descripción la que toma un nuevo sentido.

Lejos de ser la restitución de lo que es, la palabra acompaña a una fenomenalización en devenir que ella hace advenir, por su mismo gesto. Merleau-Ponty parece querer rendir cuentas de esta transformación del concepto mismo de descripción cuando escribe con extrema densidad, en sus *Cinq notes sur Claude Simon*, que si el trabajo consiste “en ‘convertir en palabras lo vivido’; se trata de *hacer hablar lo que se siente*”.⁵³ Este entrelazamiento paradójico en el cual quien dice y quien es dicho están mutuamente imbricados sin, pese a ello, confundirse, señala hacia una nueva constelación *quiasmática* que será el emblema de la nueva ontología. “Ella no puede ser una toma total y activa, una posesión intelectual, pues lo que hay que captar es una desposesión”.⁵⁴

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours*, ed. cit., p. 215.

⁵² Habría que trazar aquí un paralelismo con los análisis heideggerianos sobre Stefan George y sobre la “Palabra” que no dice más que la “Palabra”.

⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, J. Prunair (Ed.), Lagrasse, Verdier, 2000, p. 313.

⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 33. (Ed. esp., *El ojo y el espíritu*, Barcelona – Buenos Aires, Paidós, 1986. Trad. Jorge Romero Brest.)

7. DE LA LINGÜÍSTICA A LA ÉTICA: HORIZONTES DEL DEVENIR-INDIRECTO

La filosofía indirecta de Merleau-Ponty sería, desde entonces, la búsqueda de una filosofía del *a pesar de todo*. Más allá del agrietamiento de un lenguaje triunfante y las tentaciones de una coincidencia silenciosa con las cosas, queda la tarea de una descripción que consiste más que en una puesta en palabras de lo visible, en una “visibilización”, un “hacer ver” según la fórmula que aquí no es la de Paul Klee sino la de Joseph Conrad.⁵⁵ Si la filosofía puede hablar *a pesar de todo*, es porque no habla de lo sabido para exponerlo públicamente sino, más bien, de lo que no se sabe para experimentarlo, pues la lengua naciente “expresa, al menos lateralmente, una ontogénesis de la que ella misma participa”.⁵⁶

El desafío de lo indirecto, que nace en la elucidación del sentido de las estructuras lingüísticas, excede inevitablemente este marco, y cobra una dimensión somático-existencial. Merleau-Ponty elige la metáfora del “injerto”⁵⁷ para dirigirse a esta presencia extranjera que se aloja desde siempre en lo propio y ahí se enquista, al ser indispensable para la sobrevivencia. Testimonio de un elemento que viene inexorablemente de un afuera, y que precede a lo propio y a toda propiedad, este injerto que se aloja en el corazón del sí mismo y acompasa su existencia, no es captable sino por sus efectos. Dar cuenta de este auto-hetero-origen exige seguir el movimiento del devenir indirecto oblicuo; experimentar una tematización que se extrae de la lógica de lo Mismo (se trate ya del *sí mismo* o de las “cosas mismas”) y de su violencia sujetadora. Si toda visión directa petrifica, como da a entender el mito de la Gorgona, la filosofía deberá proceder de reojo. El mito lo ilustra a través del regalo ofrecido por Atenea a Perseo; para acercarse a la Medusa, Perseo se servirá del escudo de la diosa de la inteligencia, en cuyo estaño la mirada mineralizante de la Gorgona solo es un reflejo, que le permite exponerse.

En la denuncia de la violencia de lo directo, y la exploración de la aproximación por un rodeo, es posible descubrir, con el último Merleau-Ponty, un esfuerzo análogo al de Lévinas de “seguir el vuelco de la tematización”,⁵⁸ un vuelco que no es más que

⁵⁵ Ver el prefacio de *The Nigger of the “Narcissus”*, citado por Claude Simon (citado después por Merleau-Ponty, *Notes de cours*, ed. cit., p. 216).

⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, ed. cit., p. 139.

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours*, ed. cit., p. 219.

⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 192. (Ed. esp., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2011. Trad. Antonio Pin-tor Ramos.)

un “vuelco de la tematización ética”.⁵⁹ Si se trata de evitar el movimiento circular de la descripción ya puesta de relieve por Husserl y que, una vez más, se reduce a no saber acoger del otro sino lo que le ha sido previamente asignado, en resumen: si se trata de evitar que lo semejante devenga lo Mismo, es conveniente, entonces, un desplazamiento lateral. Volver a partir no de una meditación cartesiana, sino de la experiencia del otro, tal como Merleau-Ponty lo propone en *La percepción del otro y el diálogo*, implica volver a partir de un otro que invariablemente me “desdobla” y me “descentra”.⁶⁰ Porque el otro no es mi réplica especular, él no proviene de mí, tal como el aparecer del objeto sensible no es el objeto de mi espontaneidad activa. Desde el comienzo el otro excede toda tentativa de objetivación, esto que Merleau-Ponty resume en la fórmula: “el otro no se presenta jamás de frente”.⁶¹

Ante mis ojos el otro está siempre al margen de lo que veo u oigo, está de mi parte, está a mi lado o detrás de mí, no está en ese lugar que mi mirada tritura y vacía de todo interior.⁶²

Entonces, un pensamiento que no hace del otro un simple correlato noemático, que se mantiene frente a una conciencia, debe hacerse inevitablemente indirecto. Enfrente, en el círculo focalizante de nuestra mirada, no hay lugar más que para los objetos ya constituidos, mientras que, resta comprender cómo es que cualquier cosa entra en nuestro campo y cómo esta entrada es siempre fatalmente lateral.

Si todo aparecer de una figura objetiva supone un fondo indistinto del que ella se destaca y del que, en última instancia, ella proviene, esto explicaría por qué el campo de visión está, él mismo, estructurado según una dialéctica entre un centro foveal objetivante y una visión periférica que, aunque menos capaz de reconocer los objetos, será más apta para captar el movimiento de lo que penetra en el campo visual. Que ahí se trata, no de una contingencia psicológica sino, más bien, de una necesidad *estructural*, se ve confirmado por el hecho de que en caso de lesión en zonas del cerebro responsables de la visión marginal, se produce una reorganización neuronal, que afecta en adelante a una parte de la zona foveal de la retina en la visión marginal del movimiento. Toda función individuante parece exigir, como su contraparte estructural, una desindividuación de la periferia; toda explicación objetivante una implicación del fondo. Si bien es verdad que es posible ver una cosa sólo a condición de no ver todas las otras, y que toda visión se convierte, entonces, como lo dice George

⁵⁹ Emmanuel Lévinas, “Langage et proximité”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3ª ed. corregida, Paris, Vrin, 2001, p. 327. (Ed. esp., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005. Trad. Manuel E. Vázquez.)

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, ed. cit., p. 188.

⁶¹ *Idem*, p. 185.

⁶² *Idem*, p. 186.

Spencer Brown, en una “ceguera selectiva” (*selective blindness*), sin embargo, una ceguera tal no implica la ausencia de la visión. Si bien ver una cosa supone no ver otra, esto “invisible” no revela la ceguera pura y simple, sino otra modalidad de la visión; no ver alguna cosa no es no ver del todo, sino no ver sobre el modo de la cosa. Si bien la zona foveal es el lugar-maestro del objeto, *inmanente* a una conciencia, la zona marginal es el espacio del futuro, de aquello que solo es *inminente* para una conciencia. Mientras que la inmanencia de un contenido para una conciencia remite al hecho de que todo aparecer es siempre aparecer-a, la inminencia pretemática nos recuerda que todo aparecer es siempre, ante todo, un *a parecer*. De modo que si la fenomenología pretende, por su propio nombre, que su sentido sea aquel “sentido de la génesis”,⁶³ debe desplazar su mirada hacia las zonas en que se prepara la génesis del fenómeno.

Si bien es cierto que no se trata, pura y simplemente, de mirar la periferia que se transformaría, entonces, invariablemente, en un nuevo centro foveal sino, sobre todo, de aceptar que toda tematización comporta puntos ciegos, ellos mismos móviles, en los que —como sobre el *punctum caecum* de la retina— la visión se lleva a cabo. En lugar de una filosofía de la mención, de una filosofía que ambiciona, como en los *Principios filosóficos* de Descartes, restituir una visión recta (*perceptio recta*), se propondría un pensamiento que acepta que toda intuición procede de un “operación lateral”;⁶⁴ que toda emergencia de lo inédito sólo se da ahí, en lo inanticipable. En breve, conceder al pensamiento sus puntos ciegos, previos y necesarios para su realización.

Ahora bien, bajo el riesgo de perderlos, a los puntos ciegos sólo es posible dirigirse indirectamente y de reojo. Dejando un margen para lo que no tiene lugar en la concentración foveal, una tal ética de lo indirecto hace suya la convicción merleau-pontiana de que las ideas “siempre empujan sesgos, lateralmente (incluso en filosofía)”.⁶⁵ Previa a toda explicitación tematizante y activa puesta en marcha, una ética de la descripción indirecta ha de ser un “dejar aparecer” en el sentido pleno de la palabra, si bien ella no haría más que acompañar —y en su retención permitir— una fenomenalización desarrollada desde los flecos de la visión, en los intersticios entre los seres.

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, ed. cit., p. 133.

⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. cit., p. 270.

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours*, ed. cit., p. 219.



LA VIDA OPERATIVA: THE TRANSCENDENTAL DISCLOSURE OF OPERATIVELY FUNCTIONING LIFE

LA VIDA OPERATIVA: SU DEVELAMIENTO TRASCENDENTAL

Elizabeth A. Behnke

STUDY PROJECT IN PHENOMENOLOGY OF THE BODY

sppb@openaccess.org

RESUMEN

En la obra de Husserl, la concepción de la subjetividad "operativa" o "funcionante", "actuante", tiene muchas y muy ricas significaciones, pero en la tradición fenomenológica, hay todavía una interpretación muy importante de "funcionante" como equivalente de "anónima", no temática. ¿Cómo evidenciar la vida operativa misma si "operativa" tiene solamente la significación de "esencialmente anónima", inaccesible para la experiencia? Es necesario otro camino para hacer la vida operativa temática, y resolver el problema del acceso fenomenológico, no por la "reflexión" según el paradigma visual, sino por un modo alternativo de acceso según el paradigma de la conciencia cinestésica o conciencia de las capacidades.

Palabras clave: Husserl | Funcionante | Operativo/va | Anonimato | Reflexión

ABSTRACT

The notion of "operatively functioning" subjectivity has many rich nuances in Husserl's work, but within the phenomenological tradition, there is an influential interpretation that takes "operatively functioning" as equivalent to "anonymous," unthematic. Yet how can we bring operatively functioning life to evidential itself-givenness if "operatively functioning" can only mean "essentially anonymous," experientially inaccessible? We need another way to resolve the problem of phenomenological access to operatively functioning life, not through "reflection" according to a visual paradigm, but through an alternative mode of access according to the paradigm of kinaesthetic consciousness or capability-consciousness.

Keywords: Husserl | Functioning | Operative | Anonymity | Reflection

La intencionalidad viva sostiene, prescribe, determina en la práctica todo mi comportamiento, incluso mi comportamiento conforme al pensamiento natural; así resulte de ella el ser o la ilusión, así pueda incluso no ser temática, no estar revelada por cuanto funge como intencionalidad viva, sustraída a mi saber.¹

The terms “function” (*Funktion*) and “functioning” (*Fungieren, Funktionieren*) frequently appear in Husserl’s work, with the latter used as a noun, a verb, and an adjective. However, he draws upon these terms without formally defining them or discussing them in detail. My purpose here is to provide a working description of Husserl’s own notion of the functioning, in contrast to an influential interpretation of this notion developed from the 1930s to the 1960s and still widely accepted today. After briefly introducing the latter interpretation and considering some questions of terminology and translation, I shall sketch a portrait of Husserl’s own notion before addressing the problem of bringing the operatively functioning to itself-givenness² and concluding with some remarks on the significance of my findings. Although I cannot definitively resolve all of the relevant issues within the limits of the present research report, my hope is to bring Husserl’s own voice more fully into a conversation already underway while encouraging others to join this conversation as well.

¹ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, 2nd ed., Antonio Zirión Q. (Ed.), México, UNAM, 2009, 298. Trad. Luis Villoro. For the German original, see 17/242. All references in the latter format refer to volume/page number in Edmund Husserl, *Husserliana*, Den Haag/Dordrecht, Martinus Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950ff; the same convention, preceded by the abbreviation HM, will be used for Edmund Husserl, *Husserliana Materialien*, Dordrecht, Kluwer/Springer, 2001ff., and the abbreviation NR will be used in citing Edmund Husserl, “Notizen zur Raumkonstitution,” Alfred Schütz (Ed.), *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (1940–41), 21–37, 217–26.

² I follow Dorion Cairns, *Guide for Translating Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, 102, in translating *Selbstgegebenheit* as “itself-givenness” (rather than as “self-givenness”) in order to avoid the typical connotation of “self” in such English compounds as “self-awareness,” where “self” refers to the subjective side rather than to the mode of givenness in which what is intentionally meant is given as “it, itself” (*es selbst*).

§ 1. THE TERM AND THE TRADITION

In his 1972 monograph on intentionality, Mohanty presents “operative intentionality” as a general title for the later Husserl’s concern with intentionalities other than acts, including passive synthesis, horizon intentionality, genetic constitution, prepredicative intentionality, unconscious intentionality, and anonymous intentionality.³ He summarizes his exposition by citing the passage from *Formal and Transcendental Logic* quoted as the epigraph to this essay,⁴ emphasizing that the formula “consciousness-of...” is a simplification of a complex process whose achievements we experience even while remaining unaware of the many different modes of intentionality involved in these achievements—modes that may initially operate unthematically or “anonymously,” but can be disclosed by intentional analysis.⁵ However, the very same passage from Husserl’s 1929 *Formal and Transcendental Logic* had already triggered a chain of interpretations progressively evolving through articles Fink published in 1933 and 1939; Merleau-Ponty’s 1945 *Phénoménologie de la perception*; Brand’s *Welt, Ich und Zeit*, published in 1955; Fink’s 1957 article on operative concepts; and Held’s treatment of the standing-streaming life of primal temporalization in *Lebendige Gegenwart*, which appeared in 1966.⁶ This interpretative tradition culminates in the claim that in the end, operative intentionality is essentially and inescapably anonymous, eluding phenomenological disclosure in principle. But if there is indeed an impenetrable anonymity at the heart of conscious life, this threatens the very project of phenomenology as a rigorous science based on the itself-givenness of what is to be investigated, since the deep structures of experience would remain inaccessible, their ineluctable anonymity

³ Jitendra Nath Mohanty, *The Concept of Intentionality*, St. Louis, Warren H. Green, 1972, 116–23.

⁴ “The living intentionality carries me along; it predelineates; it determines me practically in my entire comportment, including the comportment of my natural thinking, whether this yields being or illusion. The living intentionality does all that, even though, as living functioning, it may be non-thematic, undisclosed, and thus beyond my ken”—Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, 235. Trans. Dorion Cairns (trans. altered).

⁵ Mohanty, *op. cit.*, 122.

⁶ Eugen Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,” *Kant-Studien* 38 (1933), 321–83, and “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls,” *Revue Internationale de Philosophie* 1 (1939), 226–70; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945; Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955; Eugen Fink, “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie,” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), 321–37; Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. Cf. Elizabeth A. Behnke, “Operatively functioning subjectivity: Toward a history of the received interpretation,” *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology* 2013, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014, 11–36.

foreclosing any possibility of evidential⁷ itself-givenness—leading to Landgrebe’s claim that phenomenological reflection simply cannot reach the constitutive depth-dimensions it aims at.⁸ Already we can sense a possible tension between the two main moments shaping the way operative intentionality is understood: on the one hand, it refers to a performing (*leisten*) that achieves something, while on the other hand, this achievement happens without the active participation of an I or ego and without the experiencer being aware that these operative performances are taking place. I shall return to the issue of such “anonymous” processes in § 3 below, after examining how Husserl himself makes use of the notion of the operatively functioning (§ 2 below). First, however, some terminological considerations are appropriate.

Husserl’s own technical notion is always expressed in the language of “function” and “functioning” with “*operieren*” reserved for other contexts, as when referring, for example, to metaphysics operating with countersensical “things in themselves” (1/182). How, then, did references to “operative” intentionality gain such currency? This apparently emerged in the French tradition. It is true that in the 1931 *Méditations cartésiennes*, the French translators hardly seem to treat “functioning” as a technical term at all; it is typically translated in terms of something “playing a role,” although “*fonction*” and “*fonctional*” also appear, while “*opérait*” and “*opérant*” translate Husserl’s “*operieren*” in contexts having nothing to do with the technical notion of functioning intentionality. But in 1945, Merleau-Ponty translates “*fungierende Intentionalität*” as “*l’intentionnalité opérante*,”⁹ and Fink’s 1957 essay similarly uses the German cognate (“operative”) in its title.¹⁰ The interplay between “functioning” and “operative”—terms often used synonymously today—also surfaces in the close relation of the notion of functioning to that of achievement/accomplishment (*Leistung*) as seen in, for example, the title of § 54a of the *Crisis*, which refers to “*fungierend-leistende Subjekte*.” Enrico Filippini’s Italian translation (which uses cognates for Husserl’s references to the functioning) renders this phrase “*soggetti fungenti-operanti*,” while Julia Iribarne’s Spanish translation has “*sujetos funcionantes y operantes*.” Similarly, a reference in § 20 of *Cartesian Meditations* to “*die verborgenen konstitutiven Leistungen*” becomes “*les opérations constitutives latentes*” in the French and “*igualmente ocultas*

⁷ I follow Cairns, *op. cit.*, 49, in reserving “evident” for noematic contexts and using “evidential” in noetic contexts.

⁸ Ludwig Landgrebe, “Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre,” *Tijdschrift voor Filosofie* 36 (1974), 466–82; cf. Algis Mickunas, “Landgrebe’s School of Phenomenology,” *Analecta Husserliana* 36 (1991), 244ff.

⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, xiii, 478; cf. 490.

¹⁰ Cf. the terminology in the Spanish translation: Eugen Fink, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl,” in *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, 192–205. Trad. A. Podetti, revisión de Guillermo Maci.

las operaciones constitutivas" in the translation by José Gaos. Mario Presas, however, translates the phrase "*las efectuaciones constitutivas encubiertas*," while in his translation of *Formal and Transcendental Logic*, Cairns uses "effective" in translating phrases like "*leistenden Lebens*" and "*leistende Subjektivität*" (17/253). This sense of something being effectively "realized" or "carried out" has a dynamic connotation also found in Miguel García-Baró's translation of the Fifth Cartesian Meditation, which in some cases departs from the terminology of "*función*" used by Gaos in the first four meditations, relying instead on "*actuar*"—translating "*fungierenden Leib*," for example, as "*cuerpo actuante*" in § 61; Presas, however, translates this phrase with "*cuerpo orgánico funcional*" and retains the language of "*función*" and "*funcionante*" throughout. Meanwhile, "*actuar*" also shows up in Luis Villoro's translation of *Formal and Transcendental Logic*—but in contexts having to do with *Wirkung* (effect), e.g., "*actuaba vivamente*" for "*lebendig wirkende*" (17/8) and "*actuando*" for "*sich auswirkenden*" (17/20), phrases Cairns translates into English by using the word "operative." Villoro typically uses "*función*" for "*Funktion*" and various forms of "*fungir*" for the corresponding forms of "*fungieren*," although "*mit fungiert*" (17/216) is translated as "*tiene un papel*." But although "*Leistung*" is sometimes "*operación*" and sometimes "*resultado*," "*leistendes Leben*" (17/20, 253) is "*vida operante*," while "*in Vollzug*" (17/38) becomes "*opera*."

All of these variations are highly suggestive, and point to the fact that we are not merely dealing with terms, but must also consult the experiential evidence fulfilling these "empty" words. We might even speak of a constellation of terms continually resurfacing in the course of the conversation concerning operatively functioning life. If "*fungierende*," "*leistende*," and "*wirkende*" emphasize what I have termed the moment of "achievement," the moment of the "unthematic" or "anonymous" would imply the corresponding notion of "thematizing" via "reflection"; the terms "latent" and "patent" appear as well, and the discussion of the operatively functioning also raises issues of how the term "constitution" is to be understood.¹¹ In what follows, my main focus will be Husserl's terms "function" and "functioning," but always as informed by the atmosphere of the other notions mentioned. Finally, with regard to my title, I should say that the phrase "*la vida operativa*" is modeled on Agustín Serrano de Haro's phrase "*la capacidad operativa*," meaning an acquired capability that is tacit/sedimented on the one hand, yet effective/at one's disposal on the other;¹² in this way I mean to honor both the "anonymity" moment and the "achievement" moment proper to operatively functioning life while leaving the way open for more to be said

¹¹ See Mohanty, *op. cit.*, 107ff.; cf. Ingarden's comments in 1/216ff.

¹² Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Madrid, Trotta, 2007, 36.

about it. Here the term “life” is not meant to connote either the “life-philosophy” of Dilthey (or anyone else) or life as conceived by the biologist (cf. 6/315), but refers to Husserl in two ways. First, as the scope of his analyses increases, one can sense a corresponding broadening of the way the experiencer is typically characterized, moving from the “ego” to “subjectivity” to “life” as a dynamic process that is effectively equated with functioning (cf. 42/70). In addition, however, I am referring to Husserl’s notion of a specifically transcendental life and experience, and this on methodological grounds (rather than to defend any species of idealism): my investigation is carried out within the transcendental-phenomenological epochē and reduction, taking the correlational a priori (6/§ 46), in its full concretion, as my sphere of inquiry and disclosing certain aspects of its intricacy as best as I can—not merely in service of a theoretical interest, but because as the findings of such investigations flow back into the lifeworld (6/214, 267f.; 29/77ff.), they may be of practical value as well.

§ 2. FUNCTION AND FUNCTIONING IN HUSSERL

Anyone attempting to trace the way Husserl makes use of his technical notion of function/functioning will find ample textual material, particularly in the *Forschungsmanuskripte*¹³ (although there are many relevant passages in works published in his lifetime).¹⁴ In fact, there are hundreds of examples, and the problem is first to distinguish technical from non-technical uses of the term(s), then to discern the main dimensions along which the technical notion moves. Here I cannot hope to present an exhaustive account, but can only provide a preliminary “portrait” of Husserl’s disclosure of operatively functioning life. I shall proceed by identifying senses of the terms “function” and “functioning” to be set aside; suggesting some of the precedents for the development of this notion during the period I am concerned with (1917–1937); indicating the significance of certain 1917 and 1917/18 texts for Husserl’s subsequent work; and sketching some of the most important themes that emerge when one sets the received interpretation out of play and attempts to grasp Husserl’s own technical working notion of “function” and “functioning.”

¹³ See Elizabeth A. Behnke, “Husserl’s *Forschungsmanuskripte* and the Open Horizon of Phenomenological Practice,” *Studia Phaenomenologica* 14 (2014), 285–306, on the appropriate use of these materials in pursuing phenomenology as a rigorous science.

¹⁴ In what follows, I am not attempting to document every instance of a specific use of “function” or “functioning”; instead, page references merely refer to selected examples.

To this end I shall set aside everyday uses of the word "function," as when Husserl refers to the various ways the function of philosophy for humankind has been understood (HM9/210, 215; 6/199, 336, 428); I shall similarly set aside the notion of the philosopher as "functionary" of humankind (6/15, 72). Moreover, I shall set aside "function" as a mathematical term (cf. 3-1/196), along with various notions of functional dependency, such as causal dependency. Finally, I shall also set aside passages concerned with "normal" and "abnormal" bodily functioning, even though not all such passages are concerned with physiological or psychophysical functioning, and even though this normal/abnormal contrast may have played a role in Husserl's development of the notion of the functioning body: the disruptions of normal functioning not only make us aware of what we had previously taken for granted, but may motivate interest in the invariant of which "normal" and "abnormal" are both variants—namely, bodily functioning *per se*.

And there are other precedents or influences that may have contributed to Husserl's technical notion as well, even if he explicitly distances his notion from contributions of earlier thinkers such as Kant on the functions of spontaneity (42/170; cf. 25/141) or Stumpf on psychic functions (3-1/199). But the most important precedent for the later notion of functioning is § 86 of *Ideas I*, "Die funktionellen Probleme," especially when this is read in conjunction with the first five lectures of the 1907 *Dingvorlesungen*. In § 86, "function" is identified with "constitution," and more precisely, with the constitution of objects as identical transtemporal unities; as Husserl puts it, the point of view of "function" encompasses the phenomenological sphere as a whole, guiding all its investigations and defining its unique set of transcendental problems. The key, however, is what the functional point of view provides an alternative to: namely, a concept of consciousness in terms of (psychic) "contents" such as sensations (3-1/196, 198). This in turn recalls Husserl's insistence in the 1907 lectures (and elsewhere) that consciousness is not some kind of container like a box or a bag within which lived experiences are to be found (2/12, 71f., 74f.; 10/279; 11/319, 321; 17/239, 363). Instead, it is a matter of constitution as a complex, dynamic process, and "when constitution thus replaces containment, the transcendental dimension steps onto the stage in its place."¹⁵

It is against this backdrop, then, that we find not only the emphasis on consciousness as function in two texts drafted between February and April 1917 (meant for *Kant-Studien* but never published),¹⁶ but the emergence of genetic phenomenology in

¹⁵ John B. Brough, "Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in *The Idea of Phenomenology*," *Husserl Studies* 24 (2008), 190.

¹⁶ See "Phänomenologie und Psychologie" (25/82–124) and especially "Phänomenologie und Erkenntnistheorie" (25/125–206).

the Bernau manuscripts of 1917/18, including references to the functioning I that is not an object, but lies in a new dimension as “das Leistende für alle (...) Leistungen” (33/278) within the “living function” (*lebendiger Funktion*) of the dynamic temporal becoming (33/170) that is the primal process of transcendental life (33/253, 267). The reference to “living” function recalls Husserl’s notion of the living present, which has become widely known since Held’s *Lebendige Gegenwart*. However, an examination of the analyses of passive synthesis offered in the lecture courses known under that title reveal an astonishing number of locutions applying the adjective “*lebendig*” to a variety of nouns. And in the 1917 *Kant-Studien* texts it is clear that the notion of the functioning “life” of consciousness stands in contrast to an approach concerned with “dead” matters such as complexes of contents lying in some sort of container (25/198, 371; cf. 3-1/198), confirming Husserl’s commitment to a model whereby consciousness-of is essentially “function,” comprising numerous modes of functioning, all centered around a functioning I and teleologically ordered so as to function constitutively, with the principal achievement (*Leistung*) being the constitution of transcendent reality and its distinctive regions (25/182, 192; cf. 188, 190, 197). How is this commitment realized across the explorations of the genetic depths of subjective life carried out over the next twenty years?

Husserl’s appeal to the functioning can be addressed under a number of headings. Perhaps the first point to mention is that “someone” is always implicated in functioning, even when such functioning is unthematic or non-actional (without the active engagement of the I). In other words, Husserl’s notion of functioning intentionality implies a functioning I, functioning subjectivity, or functioning life (“fungierende Leben”—HM8/36; cf. 39/401), but also refers to a functioning body (and especially to a body functioning kinaesthetically), with the body (*Leib*) understood as a bodily subjectivity (more on this below). Yet he also speaks of functioning co-subjects (29/61), of a functioning total subjectivity (39/628; cf. 574, 625), of functioning intersubjectivity (42/79), of a constantly functioning we-subjectivity (6/111; cf. 29/60), of a socially functioning life (42/476; cf. 11/434), and even of transcendental intersubjectivity as absolutely functioning generativity (cf. HM8/391, 439, 442).

Next we must note that the work of “functioning” *per se* is carried out by many different types of functions. In the 1917 *Kant-Studien* drafts, Husserl merely takes over a received “inventory” of functions, including feeling and willing as well as cognitive functions (25/195f.; cf. HM9/109, 154). But as the notion of functioning develops, references to specific types of functions are expressed in terms drawn from his own phenomenological investigations. At one point a “function” is simply equated with an intentional act (33/247). But numerous nuances emerge as well—for example, apperception and association are treated as specific functions, as are empathy and recollec-

tion, while retention and protention are characterized as non-self-sufficient types of function within concrete perception (11/234f.). Moreover, various functions of empty objectivation (*Leervorstellung*) can be identified (11/73); evidences are also termed “functions” functioning within the intentional nexus (17/291), including the particular synthetic functions at work in confirmation (11/66, 88ff.; cf. 29/92), while the I-pole functions to hold the experiential object in its grasp during the course of further explication (6/174). Then association (along with awakening) is said to be a universal functional form of passive genesis (11/76; 39/34), while one primal function of the active I is to grasp and make patent what passive functioning has already accomplished (11/64; cf. HM8/46). In fact, although action is said to be a universal function (42/349), no activity can function without such passivity (11/92; 17/319), all of which rests on the streaming life-ground (1/99) provided by primal, ultimately functioning temporalization (I shall return to the latter below). And if the basic mode of functioning is to be characterized as ontification/objectivation in the sense of constituting what is other than the experiencer (HM8/198), the most encompassing mode of functioning might be said to be world-constitution (6/115, 187).

However, we must not let the possibility of distinguishing various types of functioning obscure Husserl’s key notion of co-functioning, which takes various forms. When the I exercises its spontaneous functions, for instance, this is less a “ray” than a “system” of functions (33/257), and no act is isolated, for there are always co-functioning horizons and acceptances (6/152, 185; cf. 257), along with a hidden genesis constantly co-functioning in the “finished” sense (17/216, and cf. 42/64, 442; 39/198). Yet these functions are not simply there side by side, as it were, but are completely interwoven with one another (11/71, 95, 238; 6/214). Then there is Husserl’s emphasis on the body constantly co-functioning as perceptual organ (11/13; 15/280) with various specific organs functioning together as one (15/264f.; NR/32, 217, 223), exchanging functions (15/320), etc. Finally, world-constitution is a matter of intersubjective co-functioning (15/178; 6/191; 39/574): we are always functioning together in some way (6/111, 459; cf. 39/625, 627) as a “fungierende Allsubjektivität” (39/628).

Although the survey I have offered so far is by no means exhaustive,¹⁷ one theme already mentioned deserves further discussion: *fungierende Leiblichkeit*.¹⁸ There are many references in Husserl to the body functioning in perception, but he also speaks of the body functioning in action, pointing out that perceptual kinaestheses and prac-

¹⁷ For instance, I have not addressed the issue of the mundanization of transcendently functioning subjectivity, nor have I traced Husserl’s many references to something “functioning as” something back to the correlative subjective functioning.

¹⁸ For a different approach, see Claudia Șerban, “*Fungierende Leiblichkeit*. Le rôle méthodologique du corps dans la phénoménologie de Husserl,” *Studia Phaenomenologica* 11 (2011), 243–64.

tical kinaestheses are not two different sorts of kinaestheses, but two modes of function (39/396f.), and he also refers to the body functioning expressively (14/491; 15/656, 664; HM8/401n.2) as well as to the body functioning as the experiential center of the surrounding world. While acknowledging that the body functions in affectivity as well as action, he tends to emphasize the bodily intentionality (9/197) at work in kinaesthetic functioning. This is usually expressed in terms of "holding-sway" (*Walten*) in a body that serves as an "organ" (13/440; 14/61, 118). However, Husserl does not mean "organ" in a physiological sense (29/19f.); my kinaesthetically functioning body is the directly experienced "means-through-which" (cf. 39/247) I hold-sway in the world (11/434; 1/128; 14/58f., 309f.; 39/632f.; NR/31),¹⁹ and it is on this basis that I can experience others as functioning likewise (1/146, 242; 14/60, 117f.; 29/19f.; 39/426, 618). But only I can truly experience my own kinaesthetic functioning (11/434, and cf. 1/140; 29/21; 39/624) in the unique mode of "I move" (NR/27; 14/447): what is at stake is not an experience "of" the body, but experiencing myself livingly functioning "in" my own kinaesthetic powers and possibilities (HM8/157n.1; 39/253, 632). These powers and possibilities may, of course, vary with aging, illness, or injury, but some degree of kinaesthetic functioning must still be in play for the world to be there for me at all (HM8/157f.). And although it is true that the holding-sway I and the kinaestheses through which I engage the world are not necessarily thematic while I am occupied with things, tasks, and others (HM8/339; 39/14), I can become "awake for" my own kinaesthetic functioning (HM8/328; NR/25), noting, for instance, that as I deploy my kinaesthetic possibilities, I move along a multidimensional kinaesthetic system of possible "positions" and move with a certain degree of "energy" (39/397).²⁰ It is true that I can make a functioning hand into an "object" by touching it with the other hand (1/128; 15/298; 39/639). And my optically given body is readily naturalized as an "organ" in the physiological sense (NR/226). But the kinaesthetic functioning of the non-optical body (NR/217) and the certainty of being-able-to function through these means (29/20) are not given to me in the way "objects" are: here what is at stake is the mode of givenness of capabilities (11/14f.; 15/619, 621; 42/452). If we then inquire what such functioning means, we find that it is truly subjective in a unique way (39/253)—a new type of subjectivity (39/632) that can no longer be accommodated

¹⁹ Husserl tends to take the kinaestheses as egoic (13/436; 14/450; HM8/326; 6/110; 39/616, 633; 42/75) and often appeals to examples of voluntary movement, but clearly recognizes instinctual and habitual functioning as well; in fact, he takes even involuntary movement as belonging to the "ich bewege mich," in contrast to my being moved mechanically from the outside (HM4/184; 14/447n.1).

²⁰ In addition to the possibility of thematizing my kinaesthetic functioning at will by suffusing it with awareness from within, I may also find my own bodily life suddenly taking center stage as an obstacle in the lived experience of resistance or as a locus of pain—see Joaquín Xirau, "Presencia del cuerpo," and Agustín Serrano de Haro, "Atención y dolor. Análisis fenomenológico," both in *Cuerpo vivido*, Agustín Serrano de Haro (Ed.), Madrid, Encuentro, 2010, 87–98; 123–61.

under the old assumption that ascribes subjectivity to mind/psyche and denies it to the body. In this way what Rudolf Bernet identifies as two of Husserl's most important contributions—the notion of functioning intentionality and the notion of a thoroughly bodily subjectivity—merge in his descriptions of “kinaesthetically functioning corporeality” (6/109) as constantly functioning constitutively (15/662).²¹ There is, of course, much more to be said about the genetic acquisition of functioning kinaesthetic possibilities; the coordination among specific kinaesthetic systems so that each system supports (or inhibits) the main thrust of the action; the effects of sedimented historical/cultural styles of kinaesthetic functioning on artifacts and practices (and vice versa); and so on. But let us return to the question of the main dimensions along which Husserl's discussion of operatively functioning life move. I will approach this question by addressing efficacy, world-openness, and actionality, then by considering the dynamic character of functioning and the issue of its anonymity.

I have already mentioned the close connection between *fungieren* and *leisten* (along with *wirken*); functioning is a “performing” that yields an “achievement”: it has an “effect,” something comes about by virtue of it. More specifically, functioning has constitutive efficacy, and within the transcendental-phenomenological reduction, we can trace the ready-made objects we experience back to such subjective operations as passive synthesis, apperception-as, etc. In functioning, then, something is “at work” or “in play” (whether it is a matter of *Urstiftung* or of the coming into play of something already instituted), and something (an identical unity, a process, a mode of givenness, etc.) is thereby “effected.” Yet this happens in such a way that a profound relationality between the experiencer and that which is other than the experiencer is thereby established. This should not be thought as if two already existing things somehow come into relation; instead, operatively functioning life is defined from the start as much by its world-openness (exemplified in affectivity) as by its fundamental world-constituting contribution (cf. HM8/199). Functioning life, in other words, partners something other than itself rather than swallowing everything up into its own “immanence” as the container model of consciousness would have it.²² At the same time, however, there are variations in the degree to which (and the mode in which) this constitutive efficacy involves the active engagement of the I. A function may be exercised spontaneously (cf. 33/248), as when I deliberately actualize certain practical or perceptual kinaesthetic possibilities; it may originally have been performed actionally, as when I am learning

²¹ Rudolf Bernet, “Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger,” in *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Günter Figal and Hans-Helmuth Gander (Eds.), Frankfurt am Main, Klostermann, 2009, 70; cf. Landgrebe, *op. cit.*

²² For a critical discussion of various senses of “immanence” in Husserl, see Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, 406ff., 419ff.

new moves, then become non-actional as the skill becomes habitual; it may have arisen non-actionally through original instinct, but the I may still be able to engage in it actively (at least to some degree), as when I deliberately hold my breath (14/447; 39/630); or it may lie beyond any active intervention of the I, as with primal temporalization. And these variations along the dimension of actionality may well flow from one to the other, as when an associative reawakening motivates a deliberate act of presentification. Husserl expresses some doubt about calling functioning an "activity," since functioning lies on the "side" of the "I," as it were, but the I *per se* is not always involved as currently active agent (NR/31). In order to convey the "process"-character of functioning implied in the term "activity" while avoiding the implication that an I is always actively engaged, we might speak of the efficacy of functioning as a dynamic efficacy. But this brings us to complex issues concerning temporality.

We might begin by asking "when" functioning functions (although this way of posing the question will eventually prove inadequate). Functioning is often thought as currently actual (HM8/45): it is living functioning (42/404; 33/168), in the living primal present (11/387). But sometimes Husserl mentions an initial coming into function (for example, instincts coming into function at birth or "when the time comes"—42/120, HM8/442); a structural coming into function (for example, hyletic contents functioning once grasping enters into actual function—33/169f.); or an episodic coming into function (for example, when an I-function reactivates a previous function—HM8/46n.2—or when certain kinaesthetic possibilities are set in play—15/299). Then there is a prolonging of functioning in a polythetic act where previous moments still function (even across interruption) such that this "still" functioning is a unique modification over and above retention (HM8/45f.). More profoundly, however, there is what is constantly in function—for instance, the constitution of hyletic moments as linked in coexistence and succession (11/158), the functioning of association and apperception (39/495; HM8/252), the functioning I (6/208; HM8/3), the functioning body (15/497), or the world-consciousness belonging to the functioning (cf. 29/74f.)—as well as what has always already functioned, including passivity as the basis for the functioning of an active I (HM8/187), holding-sway as the primal praxis functioning in advance for all other praxis (15/328), and primal temporalization (cf. 39/10f.). And there are other examples of the ongoing efficacy of past functioning, such as an unfulfilled drive ongoingly functioning in the substratum of one's life and crying out for fulfillment (42/126); basic drives still functioning indestructibly even when taking on a "higher" form (42/129); or "finished" unities into whose genesis we can inquire to disclose the hidden moments of sense essentially co-functioning in them (17/216), perhaps even functioning across the span of a living-streaming generativity (29/62). At the same time, there is also future-oriented functioning, as with apperceptive predelineation. Yet all such talk of past

or future—or indeed, of the “when” of functioning in any sense—requires the functioning of the originally constituting time-consciousness whereby individual acts receive their place in an ordered flow of “before” and “after.” And this in turn requires the effective performance of ultimately functioning temporality, of the *nunc stans* as the primal-original welling-up (*Urquellen*) of the next “now” (HM8/8), which is not itself “in” time (HM8/12) since it is temporalizing and not temporalized (HM8/197). On the one hand, the ultimate “depths” (8/168; 34/168; HM8/297; 6/186) of this primal life, which is not yet consciousness-of (33/251) but a continual arising and passing-away (33/267), are sometimes linked with a primal I (HM8/197), although Husserl also notes that it should not be named “I” since it is not an object or an entity, but “functioning” (33/278). On the other hand, however, he also speaks of the *nunc stans* as anonymous (HM8/8). Moreover, primal temporalization is on the one hand often characterized as unthematic (HM8/305), while on the other hand it is described as available to awareness *originaliter* (HM8/7) in a consciousness of transition (*Übergang*—33/47, 167). Once again, then, the notion of the operatively functioning is marked by a tension between achievement and anonymity. And although my survey so far has attempted to demonstrate the richness and range of Husserl’s appeal to the operatively functioning, it is time to turn to the issue of anonymity that the received interpretation so forcefully emphasizes.

We must immediately acknowledge that there is more than one anonymity at stake here.²³ The first might be termed naive-mundane anonymity. Experience in the natural attitude is “blind” to its own functioning (6/209; cf. 17/218); the I for whom everything is an object over-against the I is itself hidden, unthematic (HM8/16), and its anonymous functioning is only disclosed through the transcendental-phenomenological epochē and reduction.²⁴ Such disclosure it is not merely a matter of a shift of attention from the object given in straightforward experience to the subjective processes disclosed in reflection, but a shift in attitude (HM8/16; 39/23, 530; 29/69): the ready-made themes of mundane experience in the pregiven world become clues to uncover the correlative pregiving constitutive performances.²⁵ This version of anonymity is primarily concerned with revealing transcendence as an achievement of operative intentionality in its basic world-constituting, objectivating function (6/416). Once it is clear that what stands over-against us as an object does so in correlation with our own functioning (29/92), however, a second anonymity emerges when our

²³ Both Brand, *op. cit.*, and Held, *op. cit.*, acknowledge this; see especially Held, *op. cit.*, 120ff.

²⁴ HM8/16; 6/154, 265; 29/72, and cf. Rizo-Patrón de Lerner, *op. cit.*, 40.

²⁵ See 1/84; 6/114f.; 15/540. On the “pregiving,” see 15/112; 42/499; 6/70, 150; 39/35, 43, 205, and cf. the references cited in Elizabeth A. Behnke, “Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach,” *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 144n.2.

interest moves to functioning subjectivity as such and we attempt to penetrate its "phenomenological depths" (HM8/407). But the problem is that reflecting upon this functioning I/life makes it into an object while the currently functioning process of reflection remains anonymous (HM8/2), as if the effect of the primal mode of functioning—namely, to constitute something other-than-itself—is to prevent any disclosure of this very functioning in the act; it remains hidden precisely because it is the living performance itself rather than a constituted object (34/251). In this way the primal stream always remains extra-thematic (34/183) even while a past moment of this life is thematized. And the problem becomes even more acute in the case of ultimately functioning temporalization as the primal upwelling of the new now in contrast to the coherently ordered stream of before and after it makes possible: if by virtue of its own operation reflection effectively modifies the originally functioning, making it into a past, temporally individuated "object," it can never reach the primal source that is not itself an object and not itself "in" time (HM8/12). This, then, is the problem that leads the received interpretation to equate "functioning" with "ineluctable anonymity," thereby frustrating the central phenomenological task of disclosing operatively functioning life in all its depths and dimensions (cf. 6/148). How can this dilemma be resolved?

§ 3. ANONYMITY AND ACCESSIBILITY

Issues concerning reflection are widely discussed in the secondary literature,²⁶ and it is beyond the scope of this essay to review this material. Instead, I shall concentrate first on what makes reflection problematic, then on ways to address this problem.

Reflection is first of all characterized in terms of a direction: whereas "straightforward" experience is directed toward the world and its multifarious types of objects (14/57f.), reflection goes "against the grain" (39/15n.2), turning back to focus on sub-

²⁶ Gisbert Hoffmann, "Die Zweideutigkeit der Reflexion als Wahrnehmung von Anonymität," *Husserl Studies* 14 (1997), 95–121, is particularly helpful; Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, surveys a number of positions. For an approach in classic phenomenological literature, see, for example, Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, Chapter 2, and for more recent work, cf. Jesús Adrián Escudero, "El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger," *Investigaciones Fenomenológicas* 5 (2015), 93–119; Felipe León, "Reflexión, objetivación, tematización: sobre una crítica heideggeriana de Husserl," *Investigaciones Fenomenológicas* 5 (2015), 159–81; Roberto C. F. Menéndez, "La indiscreta presencia de sí. La génesis de las habitualidades y el problema de la reflexión en Husserl," *Investigaciones Fenomenológicas* 5 (2015), 193–218.

jective life itself. In doing so, however, it establishes a distance in principle between the reflecting I and the reflected-upon experience: namely, a temporal distance between the currently reflecting I and a past moment of its life. This is sometimes understood as linked with a problem of infinite regress, since a new, currently “anonymous” act of reflection is needed to thematize the initial reflective act, then yet another is required to thematize the second reflection, and so on. But in addition, reflection alters the lived experience it reflects upon (1/72), changing it into an object even though as functioning, it was quite precisely not an object-over-against, but the primal life-to-whom objects can be given (25/89; 33/277; 42/57). In some texts, Husserl does not seem to have any problem with reflection, asserting, for instance, that we can consult the style of our own experience at any time (17/240f.), reflectively thematizing the anonymous (17/185) and uncovering its constitutive performances (17/283), directly “seeing” it in its performing (17/251; cf. 3-1/§§ 77–79). But there are also texts supporting the received interpretation’s emphasis on irredeemable anonymity. How does Husserl himself negotiate the problems involved in thematizing what is—at least initially—unthematic?

In the first place, much of Husserl’s work does not directly take subjectivity as an object, but addresses it only indirectly, taking the object as leading clue (*Leitfaden*) and inquiring back (*rückfragen*) from there into the correlative performances of the functioning subjective life for whom objects are given (1/§ 21). Moreover, Husserl is working eidetically. Let us accordingly consider the lived experience of carrying out eidetic description. I may well begin by reflecting on a past phase of my life in which I experienced a certain object. Immediately, however, I take this not as a “past,” temporally individuated moment, but as “an” example of experiencing “this sort of” object, and consider it among other possible examples without regard to the temporal or ontic status of any of them. Suppose that I then attempt to write out a description. What happens next? I must test my description against the matters themselves, turning once again to “an” example to see if matters are as I say they are. At this point, I am oriented toward the future: will the empty words of my description be confirmed in the fulfilling experiential evidence? What is at stake here is not a “reflection” that can only contemplate a past over a distance that such reflection inevitably opens up, but a “pro-flection” that is interested in what has not yet happened rather than an already settled past that reflection merely “recapitulates.”²⁷ When Husserl speaks of the iterativity of reflection, then, he is speaking of an invariant atemporal structure, not of the infinite regress entailed in repeated temporally individuated acts that can never reach the current reflection, and he relies on syntheses of identity to restore unity to the I “split” into reflecting and reflected upon (8/89ff.).

²⁷ Waldenfels, *op. cit.*, 102.

Husserl also recognizes subtleties in styles of awareness, noting, for instance, that I live in my anger without making it into an object over-against me (HM8/114).²⁸ Moreover, as already mentioned, the primal living-streaming is "*originaliter bewußt*," but not in the manner in which we are aware of an intentional object (HM8/7, 338); we are aware of our experiencing life, but we do not experience it in the manner proper to an object that is to be "known" (25/89).²⁹ In his lectures on inner time-consciousness, Husserl still uses the language of "intentionality" to describe the peculiar intentionality through which the flow is aware of itself, in contrast to the intentionality whereby subjectivity is conscious of an intentional object (10/§ 39).³⁰ As mentioned, however, he later fine-tunes his descriptions and speaks of a primal consciousness of transition (*Übergangsbewußtsein*) in which the fulfillment of a protention comes to awareness without reflective distance (33/47, 167). And there is one more clue in a distinction Husserl makes between the subjectivity of sensations and the subjectivity of acts (4/317; cf. HM8/197). But in order to pursue this clue it is necessary to acknowledge that reflection has traditionally been understood in terms of a visual paradigm.

Held concisely indicates the connection between this model and the problem of ineluctable anonymity when he notes that I cannot "see" and grasp my own functioning because I am the very source of the grasping regard; the currently functioning I is the origin of the reflective gaze and cannot simultaneously be its terminus: I can never "catch myself in the act" of functioning, for the distance between "seer" and "seen" is essential to the structure of "seeing" per se.³¹ And in fact, straightforward experience too is understood in accordance with the same paradigm—since what we experience is the thing we are engaged with, we do not "see" our own currently actual experiencing (3-1/349), and the constitutive performances of this "living life" (*lebendiges Leben*) remain hidden (11/365; 29/74). We might even say that while the problem of naive anonymity is that it is "blind" to its own functioning, the deeper, uncancellable anonymity opens up precisely because reflection attempts to "see" this operatively func-

²⁸ Cf. Paul Ricoeur, "Le sentiment," in *Edmund Husserl 1859–1959*, Herman Leo Van Breda and Jacques Taminiaux (Eds.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, 262ff.

²⁹ Here Husserl is contrasting *Erleben/bewußt* with *Erfahren/gewußt*; cf. the discussion of the "lived" and the "known" in 3-1/170 as well as 7/82f.; 34/295; and John B. Brough, "'The Most Difficult of all Phenomenological Problems,'" *Husserl Studies* 27 (2011), 28, 36. Similarly, Roman Ingarden, "Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl," *Analecta Husserliana* 1 (1971), 55f., speaks of "*Durchleben*" as a living-through-in-awareness that does not require a separate "reflection" (cf. his comments in 1/216), a theme also expressed by Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, Part I, Chapter 1, 2.3, in terms of a non-alienating self-awareness that is not separated from or subsequent to the act itself.

³⁰ Cf. Mohanty, *op. cit.*, 153ff., for a notion of "reflexivity" that is irreducible to intentionality.

³¹ Held, *op. cit.*, 119f.; cf. Fink, "Operative Begriffe," *op. cit.*, 327.

tioning life. But must this inevitably be the case? Does reflection always open up a temporal distance between the act of reflecting and the subjective life reflected upon?³² Must we assume that “thematization” is inherently opposed to “operativity”?³³

Let us return to the subjectivity of acts, taking kinaesthetic consciousness as our leading clue. As Landgrebe points out, in kinaesthetic experience we “know” our movement as our own, but not through “reflection”; instead, there is an immediate certainty of performing this act during the performing itself (rather than merely an awareness of it after the fact).³⁴ Similarly, Levinas asks, “Does my realization of the movement of my hand (...) present the same structure as the consciousness of the *ego-cogito-cogitatum*?”—and he goes on to suggest that such kinaesthetic consciousness is not only as legitimate as Cartesian consciousness, but undermines the latter’s hegemony.³⁵ In visual experience, we are restricted to one perspective at a time, seen from a single ideal vanishing point located somewhere in the head, behind the eyes (16/227f.; 3-1/350), in such a way that the seen is essentially over-against and separate from the seeing subject, with a central zone of focus privileged over the rest of a visual field (22/275ff., 416f.) wherein we see only surfaces, for breaking an object apart to see its interior yields only a further set of surfaces (HM8/358). In contrast, kinaesthetic experience is “polyphonic,” as it were, allowing movement to be initiated simultaneously in several kinaesthetic systems; such movement may often run off non-actionally and remain unthematic, but it is also possible for me to be “awake for” my own movement (HM8/328; 39/904), suffusing it with awareness and living its depths from within, including the way in which a particular local gesture entails adjustments elsewhere in the kinaesthetic system as a whole. I can even find myself caught up in a movement shared with others, with my own kinaesthetic life pervaded by and contributing to the texture of a broader interkinaesthetic community (again, lived from within as a participant rather than appearing over-against me as an object to an observer).³⁶ Moreover, although I can indeed remember a past movement or savor the feel of a

³² Mickunas, *op. cit.*, 257.

³³ Natalie Depraz, “What about the *praxis* of Reduction? Between Husserl and Merleau-Ponty,” in *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, Ted Toadvine and Lester Embree (Eds.), Dordrecht, Kluwer, 2002, 121.

³⁴ Ludwig Landgrebe, “Phänomenologische Analyse und Dialektik,” *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), 78, cited in Yorihiro Yamagata, “The Self or the Cogito in Kinaestheses,” in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, Dan Zahavi (Ed.), Dordrecht, Kluwer, 1998, 14; cf. 42/306.

³⁵ Emmanuel Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, 107; cf. 104. Trans. Richard A. Cohen and Michael B. Smith.

³⁶ See Behnke, “Interkinaesthetic affectivity,” *op. cit.*, especially § 3, for more on the style of awareness at stake here.

current one, kinaesthetic consciousness—like capability-consciousness in general³⁷—does not suffer the fate of always arriving too late to catch one's own functioning in the act, but is essentially future-oriented whenever it comes into action. Here, however, it is important to note that capability-consciousness *per se* is not a matter of the temporally individuated enactment of a certain possibility that can then be reflected upon subsequently, but commands, for example, a "practical kinaesthetic horizon" (11/15, and cf. 15/619; 39/366f., 372, 624), an ideal and co-present "range" (*Spielraum*) of possibilities even while which possibility will actually be enacted next (including the possibility of continuing to maintain a particular position at rest) remains indeterminate. A Cartesian approach would require us to transform this vague cluster of possible moves "I could" make from here into something "clear and distinct." But Husserlian phenomenological description rests on honoring the evidence of what is itself-given in the manner proper to it. Normally, for instance, we would bring the emptily intended to intuitive fulfillment and the vague to a higher degree of clarity—but not if we were investigating the essence of "emptiness" or "vagueness" itself (3-1/141). Likewise, the lability of capability-consciousness as an awareness of a range of future possibilities rather than of a "settled" past is to be respected as essential to this dimension of experiencing. Further investigations would be needed to display the genetic acquisition of capability-consciousness as well as its specific modes of functioning (for instance, "I can always do it again" or "I can no longer do it"). Here, however, it can at least be said that when we become "awake for" or "alive to" our own kinaesthetic capability in its living becoming (cf. 33/137; 39/448), we are gaining phenomenological access to an essential dimension of operatively functioning life, retrieving it from anonymity without making it into an "object" over-against a subject. There are still depths whose ongoing operations are not at our disposal—for example, ultimately functioning primal temporalization. But by adopting the attitude proper to kinaesthetic rather than visual experience, we can at least "live in" and "live through" the incessant welling-up of each new now, "*originaliter* bewußt" (HM8/7), in the act.

§ 4. THE SIGNIFICANCE OF THESE ISSUES FOR HUSSERL'S PHENOMENOLOGY AS A WHOLE

What is accomplished through Husserl's development of the notion of the operatively functioning? It is, of course, linked with the course of development of his work as a

³⁷ Recall that Husserl uses the expression "I can" in broader senses as well as with regard to kinaesthetic capability (see, for example, 42/306, 370, 375; cf. 481).

whole. For example, he comes to see that active constitution presupposes passive synthesis; he recognizes that the notion of “constitution” itself is not merely a matter of syntheses, but can involve genetic acquisition; and he is able to integrate the work on time-constitution that was set aside in *Ideas I* (3-1/182) into his account of functioning as a dynamic process. Moreover, when consciousness is seen not as a container but as function/functioning, we are no longer faced with the problem of how the mental “contents” of this supposedly self-contained, “immanent” container can reach something transcendent, and intentionality is understood as world-openness. Yet intentionality is no longer assumed to be the property solely of the “mental”: the notion of constitutively functioning corporeality undercuts mind-body dualism. Similarly, the disclosure of the constitutive efficacy of operatively functioning life undermines an ontological subject-object dualism in favor of a methodological understanding of the universal correlational *a priori*, taken in full concretion—embracing both the performances of subjective life and the achievements of these performances (unities, modes of appearing, horizons, etc.)—as the field of work for phenomenological research (cf. 6/267). Here investigations are to be carried out along all dimensions of experience, from the depths of primal temporalization and affectivity to the generative-intersubjective constitution of historically effective concepts and assumptions whose sedimented styles are to be reactivated and critiqued. In a way, then, the notion of the disclosure of operatively functioning life becomes a title for the entire research program of Husserl’s transcendental phenomenology as a rigorous science. And the *Crisis* is not to be seen as a departure from this program for the sake of celebrating a pregiven lifeworld; instead, it is radically true to the correlational *a priori* in tracing the “pregiven” to the “pregiving” performances of operatively functioning life. In this way functioning intentionality is actually “nothing other than normal intentionality but as it is disclosed in phenomenological analysis,”³⁸ and the notion of the ongoing constitutive efficacy of operative functioning is a thoroughly transcendental notion, arising only within the transcendental-phenomenological epochē and reduction. But it is also an eidetic notion, an invariant exhibited along its variations. On the one hand, functioning can be actional, as when I deliberately swing certain kinaesthetic possibilities into play in order to bring certain appearances into view (or exercise any spontaneous I-function), or it can be non-actional, as when the next now wells up without my “doing” anything at all. On the other hand, however, it can be unthematic, as when I’m running to catch a bus in a ready-made world, or thematic, as when I carry out the radical reduction to the living present (34/185ff.) and live the primal upwelling of time from

³⁸ Guillaume Fréchette, [review of] *Intentionality: Historical and Systematic Perspectives*, ed. Alessandro Salice (Munich, Filosofia, 2012), *Husserl Studies* 31 (2015), 91, emphasis altered, in discussing Stefano Besoli’s contribution—“The Primacy of Functioning Intentionality in Edmund Husserl” (175–202)—to that volume.

within, or as when I perform the reduction to the hyletic-kinaesthetic (42/39, 47; cf. 39/587) and appreciate the subtle gestures of kinaesthetic receptivity toward the emerging sensuous textures of the world in “transcendental wakefulness” (34/296).

All this, of course, creates a terminological problem, given that the received interpretation understands “functioning” as equivalent to non-actional and anonymous, prereflective and passive, irretrievably unthematic. It seems to me that this interpretation is too entrenched in the literature for me to propose changing the way the term “functioning” is habitually used. For Husserl, however, functioning subjectivity is termed “functioning” because it functions, which refers to its dynamic efficacy, its capability for achieving something. It is true that these performances may proceed non-actionally and without explicit awareness. It is nevertheless possible to thematize operatively functioning life in its dynamic efficacy and to acknowledge that its operations “may” proceed unthematically without insisting that they “must” remain anonymous. And if we accept the possibility of a shift from reflection understood as visual to a transcendental wakefulness according to a kinaesthetic paradigm, we find that Husserl’s descriptions of operatively functioning life harbor a horizon of further phenomenological work to be done.

For example, Antonio Ziri6n has pointed out that during a certain period in the history of phenomenology in Mexico, Husserl’s work was seen as concentrating on the logical and the cognitive while neglecting our kinaesthetic/affective and emotional life.³⁹ Now, however, it is possible to see that it is precisely the development of the notion of functioning that allows Husserl to root his “transcendental logic” in a new type of “transcendental aesthetics” (17/297). And there is much more descriptive work to be done in the latter domain, particularly with regard to the deep structures of the intercorporeal realm and the ethical implications of the style in which we live out the “collective corporeality” of the “we” (39/181).⁴⁰ To speak, then, of *la vida operativa* is not only to enter a conversation already underway, but to propose prolonging the conversation on the basis of further original phenomenological investigations so that we will once again be able to lend our voices to this “mute” life itself, in all of its living complexity, and bring it—as best we can—to the pure expression of its own meaning.⁴¹

³⁹ Antonio Ziri6n Quijano, *Historia de la fenomenología en Mexico*, Morelia, Serie Fenomenología 1, *Jitanjfora*, 2003, 403ff.

⁴⁰ Cf., for example, 42/524, where Husserl indicates that love and its “effective” (*sich auswirkenden*) intentionality is one of the main problems of phenomenology.

⁴¹ 1/77; cf. 6/152, 191; HM8/115; 39/447; 34/296. I am indebted to my brother, Jim Behnke, for helping me gain access to some of Husserl’s works in Spanish, and to Rosemary Rizo-Patr6n, Agustín Serano de Haro, and Antonio Ziri6n for kindly providing me with some of their work.



DEL ESQUEMATISMO EN FENOMENOLOGÍA (KANT, FICHTE, RICHIR)

THE SCHEMATISM IN PHENOMENOLOGY
(KANT, FICHTE, RICHIR)

Sacha Carlson
UNIVERSITÉ DE LOUVAIN-LA-NEUVE
sachacarlson@gmail.com

Trad. Pablo Posada Varela

RESUMEN

Este artículo persigue presentar la concepción del esquematismo fenomenológico propuesta por Marc Richir, y central en toda su obra a partir de las *Recherches phénoménologiques*. Partiremos de la idea misma de lo que sea un esquematismo, y que Richir retoma de Kant (en la *Crítica de la razón pura*), pero que interpreta a partir de Fichte. Ello nos permitirá después examinar la noción de esquema o de esquematismo de la fenomenalización tal y como interviene por vez primera en la tercera *Recherche phénoménologique* cuando designa, en un contexto estrictamente richiriano, el *doble movimiento de la fenomenalización*. Ello me permitirá finalmente, y para concluir, ilustrar la noción a partir de un ejemplo más concreto: el del lenguaje.

Palabras clave: Esquematismo | Fenomenología | Richir | Kant | Fichte

ABSTRACT

In this article, we would like to present the concept of phenomenological schematism: a concept proposed by Marc Richir and central in his work from the *Recherches phénoménologiques* on. We will first consider the idea of schematism itself, that Richir borrows from Kant (in the *Critique of Pure Reason*) but interprets in a Fichtean way. We will then examine the notion of schema (or schematism) of phenomenalization, as it appears for the first time in the third *Recherche phénoménologique*, meaning in this strictly richirian context, the double movement of phenomenalization. Finally, as a conclusion, we will illustrate this notion with a concrete example: the language.

Keywords: Schematism | Phenomenology | Richir | Kant | Fichte

§ 1.— INTRODUCCIÓN

La cuestión del esquematismo, central en toda filosofía crítica de inspiración kantiana ¿acaso puede hallar su lugar en fenomenología? He ahí la pregunta a la que la presente contribución quisiera aportar un primer elemento de respuesta. No obstante, no procederé examinando directamente la obra de Husserl, que al menos a primera vista, guarda silencio sobre dicha cuestión. Me propongo más bien dilucidar los lineamientos de un pensar que considere el esquematismo fenomenológico como *ritmo de la fenomenalización*, inspirándome para ello en la obra de Marc Richir que, por su parte, sí elabora dicha noción de modo explícito.

Como sabemos, la obra de Marc Richir¹ propone una refundición de la fenomenología a partir de una radicalización de la reducción fenomenológica clásica, y merced a la cual entiende poner entre paréntesis no sólo toda posición de ser, sino también, más generalmente, toda ipseidad, toda ontología, toda eidética y, al fin y al cabo, la intencionalidad misma. En ello se sitúa Richir en la estela de un movimiento que cabe observar en varios fenomenólogos franceses de esa misma generación (muy señaladamente en M. Henry² y J.-L. Marion), pero que suele desplegarse en direcciones diferentes, a veces incompatibles. La versión radicalizada de la *epojé* que propugna Richir será la que, a partir de sus *Méditations phénoménologiques*,³ llamará la “*epojé fenomenológica hiperbólica*”, instrumento metodológico que forja inspirándose, con-

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir” (*Eikasia*, n° 40, 2011, pp. 239-290), así como a “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir” (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014), o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir, *La contingencia del déspota*, Madrid, Brumaria, 2014. En francés puede leerse, en primer lugar: Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble, J. Millon, 2015). También podemos leer Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Suiza, Springer (Phaenomenologica), 2014; Sacha Carlson, “L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, n° 34, 2010, pp. 199-360; S. Carlson, “El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir”, en *Eikasia*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Trad. Pablo Posada. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: URL= www.laphenomenologierichirienne.org.

² Cf. S. Carlson, “Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, en *Eikasia*, n° 46, noviembre 2012, pp. 91-106. Trad. Pablo Posada.

³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992.

juntamente, de Descartes, Husserl y Heidegger,⁴ y que, supuestamente, ha de abrir a la facticidad radical de la experiencia, y hacerlo en un sentido más profundo que el heideggeriano, a saber, abriendo a lo que Richir llamará la "interfacticidad trascendental". No obstante, la radicalidad de este gesto fenomenológico ya se apreciaba en trabajos anteriores, y en particular en los dos tomos de sus *Recherches phénoménologiques* (1981-83),⁵ obra de que trataré aquí en primer lugar. En este texto de Richir, la reducción fenomenológica se concibe como reducción de toda ontología a partir de la puesta fuera de curso de toda subjetividad y de todo *Dasein*, en resumidas cuentas, de toda instancia (que Richir llamará el "simulacro ontológico") que presuntamente hubiera de mantener unida la vida de la conciencia. La reducción que ensaya Richir ha de reconducir todo lo que se da exclusivamente a su estatuto de *apariencia*, pero no ya como apariencia de cosas, de entes u objetos, sino como apariencia que no remite sino a sí misma y nada más que a sí misma.⁶

En este contexto se hará patente cómo, en rigor, la dificultad reside en el hecho de que este acto de reducción suprime toda posibilidad de punto de vista estable que nos permita ubicarnos en la experiencia y, por lo tanto, reconocer lo que en ella se nos da. Antes, la reducción richiriana abre necesariamente a un campo indiferenciado, donde la sensación no se distingue de la alucinación, del sueño, de la afectividad. Asimismo, tampoco el pensar se distingue con claridad de estas últimas instancias.⁷ Se plantea entonces la pregunta de saber hasta qué punto podemos, con entera legitimidad, calificar dicho campo de *fenomenológico*: ¿acaso tiene auténtica consistencia? ¿es, de veras, algo allende una pura abstracción?⁸ Sea como fuere, todo en él parece como somnoliento, como en un estado de naturaleza desconocido, arcaico, incoativo y bárbaro, y que puede considerarse como el fondo salvaje del que procedemos, pero del que no sabemos con certeza cómo dar cuenta de modo riguroso.⁹ ¿Habremos alcanzado los lindes de la experiencia? ¿Acaso no hallaremos allí donde la fenomenología como elucidación del *humano* vivir encuentra su límite?

⁴ Cf. Sacha Carlson, "El Cartesianoismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*", en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 383-405. Trad. Pablo Posada.

⁵ Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendente*, Bruxelles, Ousia, 1981. A partir de ahora citado "RP/1", y *Recherches Phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983. En adelante citado "RP/2".

⁶ Cf. Sacha Carlson, "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico'", en *Eikasia*, n° 47, enero 2013, pp. 245-250. Trad. Pablo Posada.

⁷ Cf. RP/2, p. 113.

⁸ Cf. RP/2, p. 116.

⁹ Cf. RP/2, p. 113.

Richir sostiene que, a pesar de todo, este campo no es un puro caos, sino que ha de *aparecérsenos* de una determinada forma a la conciencia, organizándose indefinidamente y al hilo del *despertar del pensar*. Surge este campo cuando no hay aún ni cuerpo propio, ni un cuerpo otro, ni cuerpos en general ni cosas. De hecho, todo ello emerge a partir de un anonimato originario.¹⁰ No cabe duda de que, para Richir, este campo es, a la vez, fenomenológico y transcendental. Efectivamente, Richir pretende describir el lugar mismo de la *experiencia in statu nascendi*. Así pues, se ha de poder describir fenomenológicamente esta forma arcaica de la experiencia en la que ya siempre estamos inmersos y sumergidos, suerte de matriz de la que no terminamos nunca de salir. Pues bien, será precisamente éste el punto en que intervenga la noción de *esquematismo transcendental de la fenomenalización*; noción que, en la obra de Richir, aparece precisamente por vez primera en las *Recherches phénoménologiques*. La expresión “esquematismo transcendental de la fenomenalización” designa el ritmo de fenomenalización de estas puras apariencias, resultantes de la reducción fenomenológica en su versión radicalizada. Se trata, en último término, del propio ritmo de emergencia de la experiencia de cada cual a partir de ese fondo anónimo y común. Este ritmo organiza, pues, según Richir, la experiencia *previamente a toda intencionalidad y a toda eidética*.

Será precisamente esta noción de esquematismo en el pensamiento de Marc Richir lo que buscaré esclarecer en este artículo. Volveré, en primer lugar, a la idea misma del esquematismo, que retoma Richir de Kant (§ 2), y ello aun cuando, como quisiera poner de manifiesto, interpreta dicha noción a partir de Fichte (§ 3). Llegaremos después (§ 4) a la noción de esquema o de esquematismo de la fenomenalización tal y como interviene por vez primera en la tercera *Recherche phénoménologique*, para designar, en un contexto estrictamente richiriano, lo que el filósofo valón da en llamar el *doble movimiento de la fenomenalización*. Ello me permitirá, por último (§5), y para concluir, ejemplificar la noción aquí en juego a partir de una experiencia algo más concreta: la del habla, la del decir, la del lenguaje.

§ 2.— LA IDEA DE ESQUEMATISMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Como sabemos, las nociones de esquema y de esquematismo irrumpen decisivamente en filosofía con la obra crítica kantiana. No es de extrañar que el criticismo kantiano

¹⁰ ...un anonimato que, por lo tanto, se corresponde con lo que Merleau-Ponty entendía, junto a Husserl, como “la esfera pre-egológica” —tal y como el propio Richir se encarga de señalar (cf. RP/2, p. 115).

constituya una de las fuentes principales de Richir en lo relativo a la cuestión del esquematismo. Será pues el punto por el que conviene que comencemos nuestra presentación. La cuestión del esquematismo es tratada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, y en especial en el primer capítulo de la *Analítica de los principios*, titulado: "El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento".¹¹ Este capítulo, bastante breve, y que no sufrió cambios con ocasión de la segunda edición de la obra es, con todo, uno de los más difíciles y controvertidos de la *Crítica de la razón pura*: el propio Kant concede que el esquematismo es "un arte oculto en lo profundo del alma humana",¹² y cuyo funcionamiento es muy difícil desentrañar.¹³ Varios comentaristas¹⁴ han hecho notar repetidas veces que la dificultad central del texto reside, esencialmente, en el hecho de que Kant aborda un mismo problema desde perspectivas diferentes y que no siempre parecen acordarse entre sí. A pesar de ello, el objetivo general parece estar claramente establecido: después de la *Analítica de los conceptos*, donde, junto con la *Deducción transcendental*, se trataba de presentar los conceptos puros del entendimiento como principios de la *posibilidad* de la experiencia comprendida como la *determinación* de los fenómenos en el espacio y en el tiempo en general,¹⁵ se imponía ahora, en la *Analítica de los principios*, "mostrar el uso"¹⁶ de esos mismos conceptos elementales. De eso modo quedaba manifiesto cómo el pensar, en su ejercicio, se convertía en facultad de juzgar para, de esa suerte, conferir a sus conceptos significado.¹⁷ En el capítulo sobre el esquematismo, esta cuestión se ataca según un *primer ángulo* que es el de la *subsunción* de una intuición bajo un concepto puro — una categoría, por ejemplo, la causalidad.¹⁸ La dificultad consistirá entonces en com-

¹¹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citada a partir de ahora "KRV" (y, según la establecida convención, y antecediendo al número de página, "A" para la 1ª edición y "B" para la 2ª). Para la traducción al español, citamos la traducción de Pedro Ribas, publicada en Madrid, Alfaguara, 1996. Así pues, para esta cita en concreto: KRV, A137-147 / B176-187. Ed. esp. p. 182-190.

¹² KRV, A141 / B180. Ed. esp. p. 185.

¹³ "(...) a decir verdad, rápido y enigmático (...)": así es como Richir, años más tarde, y en su obra *La crise du sens et la phénoménologie*, se referirá al tratamiento que en este capítulo recibe la cuestión del esquematismo. Cf. Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 65.

¹⁴ Cf. particularmente: R. Daval, *La métaphysique de Kant. Perspective sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, P.U.F., 1950; B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, P.U.F., 1993; A. Makowiak, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

¹⁵ Cf. KRV, B168-169.

¹⁶ KRV, B169. Ed. esp. p. 177.

¹⁷ Cf. KRV, B170 & A139 / B178.

¹⁸ "¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta [scil. 'intuición'] bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* la categoría a los fenómenos (...)?" (KRV, A137 / B176. Trad. esp. p. 182). Recordemos que el

prender cómo un concepto puede referirse al objeto de una intuición: cuando, por ejemplo, veo una bola posada sobre un cojín, dejando así un leve hueco, tengo la intuición de la bola y del cojín, pero en modo alguno la del concepto de causalidad, y ello aun cuando, percibiendo ambos objetos, sepa yo que la bola causa la depresión y consiguiente vado en la superficie cojín. ¿Cómo es entonces posible esta aplicación del concepto a la intuición? He ahí la primera de las cuestiones a que Kant se enfrenta en este capítulo. Sin embargo, el modo en el que Kant responde puede prestar a confusión. Efectivamente, recurre Kant a la idea de un “tercer término”, como “representación mediadora”, y que ha de ser homogénea tanto respecto de la categoría como de la intuición, de tal suerte que la aplicación de la primera a la segunda sea posible.¹⁹ Esto mismo le conducirá a una primera definición del *esquema transcendental*: “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, deber ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema transcendental*”.²⁰ De hecho, y para ser más precisos, hay que comprender esta representación como una *determinación transcendental del tiempo*: se trata, efectivamente, de una representación “homogénea con la *categoría* (cuya unidad constituye) en tanto que universal y que descansa en una regla *a priori*”, pero también es “homogénea con el *fenómeno* en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad”.²¹ En otras palabras, significa esto que, cada vez, una representación del tiempo permite la aplicación de un concepto a una intuición. No obstante, y como señalábamos, esta primera presentación puede prestar a confusión por el hecho de que las cosas sean tomadas de modo estático, cuasi mecánico en suma: Kant se contenta con establecer un cuadro paralelo de los esquemas y de las categorías, cuadro como caído del cielo. Efectivamente, no acabamos de comprender de dónde, precisamente, proceden dichos esquemas, ni tampoco cuál es el preciso papel que desempeñan, como intermediarios, en la subsunción de la intuición bajo un concepto.

Existe, sin embargo, una *segunda perspectiva* en el texto de Kant: nos referimos a la consideración de la *síntesis* como trabajo de la imaginación: “El esquema de un concepto del entendimiento puro, por el contrario, escribe Kant, no puede ser llevado a imagen ninguna. Es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto transcendental

término de *subsunción* procede de la teoría del juicio, y en particular del silogismo: cf. por ejemplo, I. Kant, *Lecciones de lógica*, §§ 57 ss.

¹⁹ Cf. KRV, A138 / B177. Notemos que esta idea de un “tercer término” se hace eco implícito de la teoría del silogismo.

²⁰ KRV, A138 / B177. Ed. esp., p. 183.

²¹ KRV, A138-139 / B177-178. Ed. esp., p. 183.

de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de apercepción”.²² El esquematismo atañe pues al *trabajo* de la imaginación. A él se refiere Kant como el “método”²³ o el “procedimiento”²⁴ para producir la imagen que corresponde a un concepto. De hecho, más que de “procedimiento”, se hablaría con más justeza de un *proceso*, es decir, del acto o del gesto de trazar que preside a la producción de la imagen: el esquematismo es ese mismo proceso, mientras que el esquema designa la *representación* del proceso.²⁵ Esta segunda perspectiva, más dinámica, permite pues entender que el esquematismo no es tanto una “representación mediadora” entre la sensibilidad y el entendimiento cuanto el nombre que recibe el acontecimiento que preside a su encuentro: lo que incumbe, nada más y nada menos, que a la síntesis propia de la imaginación, anterior, de derecho, a todo trabajo del entendimiento. Se trata del específico trabajo de la imaginación llamado, en ocasiones, “síntesis figurada” o “*synthesis speciosa*”, y que tantísimo le costó a Kant analizar en la Analítica de los conceptos. La dificultad que Kant debe afrontar es, efectivamente, la siguiente: ¿cómo evidenciar una síntesis cuya especificidad se cifra en borrarse —es decir, en *destemporalizarse*—²⁶ para no dar a ver sino el resultado, apareciendo, de ese modo, como un conocimiento *a priori*? Pues bien, resulta que el esquematismo del conocimiento se despliega, precisamente, eclipsándose ante su producto: de ahí que resulte tan sumamente difícil considerarlo *por sí mismo*, es decir, como *efectuación* del conocimiento de acuerdo con una regla *a priori*, y donde la propia regla ciega el movimiento que dirige.

²² KRV, A142 / B181. Ed. esp., p. 185.

²³ KRV, A140 / B179. Ed. esp., p. 184.

²⁴ KRV, A140 / B180. Ed. esp. p. 184.

²⁵ “A esta representación de un procedimiento [scil. proceso] universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto” (KRV A140 / B179-180. Ed. esp., p. 184). Señalemos también que Kant explicará, por otro lado, que la categoría designa, a su vez, la representación *de la unidad* del proceso.

²⁶ Como ha mostrado magistralmente F. Pierobon, en sus trabajos sobre la arquitectónica kantiana, y en particular su *Système et représentation. Étude sur la déduction transcendantale des catégories*, Grenoble, J. Million (Krisis), 1993.

Sea lo que fuere de estas dificultades inherentes a la concepción kantiana del esquematismo en la primera *Crítica*,²⁷ esta somera aproximación a la cuestión nos permite, a pesar de todo, situar el verdadero *meollo* de la cuestión, lo que está de veras en juego. Efectivamente, nos damos que cuenta de que bajo el rótulo de esquematismo se trata de pensar el acontecimiento o el movimiento de efectuación de una síntesis. Para Kant, en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, donde se hace sobre todo cuestión de la legitimación del conocimiento teórico, dicho movimiento es pensado como el de la síntesis de la imaginación. Un movimiento por el que lo sensible se encamina hacia las categorías, en una temporalización que le permite entonces al entendimiento aplicar su propia síntesis; síntesis que, de la sensibilidad, tan sólo conserva la parte de intuición pura como momento sensible y *a priori* de un conocimiento que queda así, en definitiva, asegurado de su alcance objetivo. Comprendemos también, de paso, que aun cuando el esquematismo puede ser presentado por Kant como un “término medio” entre la sensibilidad y el entendimiento, no depende ello tanto del esquematismo en general cuanto del esquematismo relativo al conocimiento, y del que trata, casi exclusivamente, la primera *Crítica*, y es que en ésta se trata de pensar el movimiento de encuentro entre la sensibilidad y el entendimiento. Pero ¿qué decir entonces de lo que en Richir se entiende por “esquematismo”? Precisemos que, como en Kant, es el esquematismo, para Richir, un movimiento de *efectuación*. La diferencia reside, sin embargo, en que no se trata de un movimiento referido al conocimiento objetivo sino, antes bien, al fenómeno y a su fenomenalización, y ello de modo previo a todo juicio y a todo conocimiento. Este extremo explica, de hecho, la crítica que Richir formula en punto al esquematismo kantiano al subrayar que los esquemas kantianos, en tanto en cuanto están referidos a las categorías, remiten asimismo a las “funciones lógicas del juzgar”,²⁸ y se refieren, únicamente, a la *temporalidad*; temporalidad que, por lo demás, es, en Kant, ideal o, cuando menos, homogénea, es decir, pura forma de la sensibilidad. Por el contrario, Richir trata de poner de manifiesto el ritmo de la fenomenalización, previo a todo conocimiento y a toda lógica. Así, nos dice:

Se desprende de todo ello que el esquematismo kantiano no puede ser, para nosotros, sino un esquematismo ‘derivado’ o ‘segundo’ respecto del esquematismo fenomenológico transcendental, sin que la vía de una derivación tal quede clara puesto que se trataría, de hecho, de una derivación del conocimiento científico a partir del campo fenomenológico, lo que dista mucho de ser cosa segura, así sea en su mera posibilidad, dado

²⁷ Señalemos, con todo, que en la tercera *Crítica* (cf. en particular en el § 35), Kant evoca la idea de un esquematismo sin concepto. Richir retomará, asimismo, esta idea. Volveré sobre el particular, brevemente, en la conclusión de este artículo.

²⁸ Cf. KRV, B128. Ed. esp., p. 128.

que permanece abierta la cuestión de saber en qué aspecto el conocimiento científico pueda ser o no ser intrínsecamente transcendental —es este pues un problema que, una vez más, pertenece al ámbito de la epistemología transcendental.²⁹

Así y todo, es característico que esta crítica del esquematismo kantiano, y a través de la cual se escorza también, en el mismo movimiento, la idea de un esquematismo propiamente fenomenológico, se apoye sobre otro autor, al que hemos de dedicar, ahora, nuestra atención: Fichte.

§ 3.— EL ESQUEMATISMO Y EL MOVIMIENTO DE LA IMAGINACIÓN: FICHTE

Sin lugar a dudas es de Kant de quien toma Richir la idea misma de esquematismo transcendental. Conviene, no obstante, reseñar también que el joven filósofo busca desarrollar una concepción propia del esquematismo al margen de Kant. Prueba fehaciente de ello la tenemos en que Richir terminará proponiendo una crítica a la aproximación kantiana de la cuestión del esquematismo. En lo que sigue, quisiera sugerir que la motivación de esa crítica ha de buscarse en lo que hace que la concepción richiriana del esquematismo sea propiamente *fenomenológica*, así como en el ingrediente que inspira esa perspectiva fenomenológica sobre el esquematismo: esa fuente de inspiración no es otra que Fichte,³⁰ y su implícita concepción de un esquematismo transcendental en la primera versión de la *Wissenschaftslehre* (W-L): la *Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre* ("Los principios [o: Fundamento, Asiento, Sillar] de la doctrina de la ciencia") (que datan de 1794-1795).³¹ Quisiera pues mostrar, en las líneas que siguen, que el primer esbozo de Richir atinente al esquematismo se despliega, de modo implícito, entre Kant y Fichte.

Hemos visto que el esquematismo designaba, en Kant, el acto de efectuación de una síntesis; más específicamente, la síntesis referida al trabajo de la imaginación. Sin embargo, hemos visto también hasta qué punto es difícil, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, esclarecer dicha síntesis, hacerla emerger en todos sus componentes. Efectivamente, esta síntesis de la imaginación tiende a borrarse ante la síntesis propia del entendimiento,³² o ante su resultado. El trabajo propio de la imaginación parece

²⁹ RP/2, p. 229.

³⁰ Recordemos que Richir dedicó su tesis doctoral a Fichte. Cf. a este respecto, M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, ed. cit.

³¹ Hago uso del texto alemán, publicado en *Fichtes Werke*, Leipzig, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, 1922, Bd. I, pp. 285-317. Lo citaré a partir de ahora con la abreviatura: W-L.

³² Recordemos, por otro lado, que esta dificultad es central en la *Crítica de la razón pura*, puesto

pues, como Kant escribe, irremediablemente sumido en las profundidades del alma humana, esencialmente recóndito aun cuando, paradójicamente, no podemos prescindir de él a la hora de explicar la posibilidad del conocimiento. La imaginación *transcendental*, en tanto en cuanto ha de dar cuenta de las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, no puede convertirse, a su vez, en objeto de conocimiento. Habrá pues que alegar que lo transcendental, en Kant, *debe* siempre ser *pensado*, pero que jamás puede ser *conocido*.³³ Con todo y con ello, no deja de sorprender que el primero de los grandes Post-kantianos, Fichte, no cesara jamás en el intento de superar este límite crítico, y ello a pesar de que la intención de este último no fuera otra que la de retomar y prolongar el kantismo. En este contexto, no podemos por menos de subrayar que el conjunto de la *Doctrina de la ciencia* puede leerse como la tentativa, para la reflexión del filósofo, de empuñar la actividad originaria del Yo, de confluir y entroncar con el basamento transcendental de toda conciencia y de todo saber. Así, el objeto de Fichte, por apegado que permanezca al proyecto kantiano, ya no se despliega en absoluto al modo de la *Crítica* puesto que, en Fichte, lejos de su intención y proceder está el querer, simplemente, delimitar el uso del conocimiento *a priori* vinculándolo, cada vez, a sus fuentes transcendentales (la sensibilidad y la Razón). Antes bien, entiende Fichte exhibir esas mismas fuentes, es decir, y de modo paradójico (en un contexto estrictamente crítico), *efectuar o experimentar lo transcendental mismo*.

Ahora bien, ¿cómo se despliega concretamente este proyecto en la W-L ? Como sabemos, y como lo he mostrado yo mismo en algunos escritos,³⁴ Fichte desplegaba su análisis al hilo de una dialéctica compleja, consistente en aproximaciones progresivas a ese fondo del actuar originario del espíritu humano. Así, la síntesis final de la W-L (en su parte teórica), la que supuestamente habría de exhibir la síntesis primera *en sí* en que consiste este actuar o hacer originario, no era otra que la síntesis de la imaginación transcendental y absolutamente productora: para Fichte, el “flotamiento de la

que al no haber conseguido representar de modo satisfactorio, y en sí mismo, la síntesis propia de la imaginación, Kant decidirá reescribir una pieza maestra de su obra —nada menos que el capítulo sobre la *Deducción transcendental de las categorías*. Cf. sobre este punto, las explicaciones, absolutamente convincentes, de F. Pierobon, en su obra: *Système et représentation. Étude sur la déduction transcendentale des catégories*, Grenoble, J. Millon, 1993.

³³ Mientras que, para Kant, conviene subrayar que este pensamiento, que no es conocimiento, puede, a su vez, desarrollarse como una ciencia a poco que se despliegue según la unidad de un *sistema*: se llamará entonces *filosofía transcendental*.

³⁴ Cf. particularmente “La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015. Trad. Pablo Posada Varela; “Pour une lecture phénoménologique de la *Wissenschaftslehre*” (de próxima publicación en la revista *Horizon*, Moscú).

imaginación” constituye la fuente última del conjunto de las determinaciones del saber, es decir, tanto la determinación del sujeto como sujeto cognoscente, como la del objeto como objeto representado y conocido. Así pues, también en virtud de dicho flotamiento originario se dejan explicar las determinaciones contradictoria del saber; determinaciones que ya Fichte había sentado inauguralmente, desde en el umbral de la *W-L*, bajo la forma de tres principios. Sea como fuere, me interesa sobre todo subrayar aquí que esta concepción del “flotamiento” de la imaginación representa, para Richir, la inspiración fundamental para pensar el esquematismo (en lo que de fenomenológico tiene). Evidentemente, el propio Fichte no hace uso del término “esquematismo”. Asimismo, Richir, en su comentario, tampoco lo utiliza.³⁵ Sin embargo, basta reseñar que se trata, tanto en Kant como en Fichte, de la síntesis de la imaginación para así cerciorarnos de que, efectivamente, es el esquematismo lo que, en últimas, está aquí en liza. Basta, por lo demás, con hacer notar que Richir interpretará este flotamiento de la imaginación en Fichte como un *doble movimiento*: expresión, ésta, que también designa, en el caso del filósofo belga, ese particular ritmo en que consiste el esquematismo.

Recordemos, pues, tres rasgos fundamentales a propósito del doble movimiento de la imaginación, y que Richir recoge de Fichte a partir de la primera de sus lecturas de la *W-L*.³⁶ Observaremos hasta qué punto estos rasgos prefiguran la propia concepción richiriana del esquematismo. *En primer lugar*, este doble movimiento es infinito, aunque no se trate de un infinito espacial ni tampoco temporal. *En segundo lugar*, hemos de comprenderlo como un movimiento paradójico, ya que, en realidad, consiste en un doble movimiento *sin cuerpo móvil*, es decir, sin trayectoria determinada. De hecho, eso mismo explica que Richir busque pensar ese movimiento fuera del marco de una topología centrada, pues, de lo contrario, el centro constituiría el punto de partida fijo de un movimiento supuestamente desplegable de modo continuo, paulatino, y según relaciones de vecindad (una de las categorías fundamentales de la topología); desplegable, en suma, punto por punto, y donde cada uno de estos puntos podría ser considerado como centro o punto origen en el marco de una cosmología multicentrada o, mejor dicho, de una cosmología unívocamente multicentable. El

³⁵ Había, sin embargo, un precedente en los estudios fichteanos franceses: el propio Philonenko había estructurado su lectura de la *W-L* suponiendo que la obra de Fichte seguía un orden rigurosamente inverso al de la *Critique kantienne*: antes que partir de la sensibilidad hasta las Ideas de la Razón, Fichte habría partido de la Dialéctica trascendental para así desembocar en la imaginación, que corresponde, como precisa Philonenko, al esquematismo kantiano. Así, el autor de *La liberté dans la philosophie de Fichte* (Paris, Vrin, 1966) propone leer la síntesis de la imaginación fichteano como la concepción propiamente fichteana del esquematismo.

³⁶ En la obra de Marc Richir, *Le rien et son apparence*, Bruxelles, Ousia, 1979.

doble movimiento ha de ser pensado, en cambio, en el marco de una topología puramente periférica: en ese caso, no puede haber centro, sino sólo algo así como la “franja” de un extraño lugar que es “lugar sin lugar”, y que, asimismo, corresponde a lo que Fichte piensa, a su vez, como el “límite ilimitado” de la esfera infinita del Yo. En tercer lugar, y de modo estrictamente correlativo, el doble movimiento de la imaginación también ha de pensarse como radicalmente *no determinado*: efectivamente, de estarlo, debería desplegarse con arreglo a una trayectoria a su vez determinada, y que, de ese modo, no trazaría ya un solo y único movimiento —por amplia e intrincada que fuera su complejidad. Ahora bien, este movimiento, con ser propiamente infigurable, es decir, no trazable sobre un plano, no por ello se ve condenado a ser un absoluto caos, a resultar radicalmente impensable. En otras palabras, el lugar del doble movimiento no puede ser una suerte de “agujero negro fenomenológico” del que nada pudiese *asomar* o *parecer* [*paraître*]. Retomando aquí el vocabulario de Richir, hemos de subrayar que el doble movimiento no es otro que el de la *fenomenalización*, y eso significa también que éste, ciertamente imposible de aislar en sí mismo, de asir como tal, siempre se adhiere, necesariamente, a la apariencia que está posibilitando. Pues bien, en el texto de Fichte, esta característica del doble movimiento queda puesta de manifiesto por el hecho de que la síntesis originaria de la imaginación, con presentarse, efectivamente, como *indeterminada*, se piensa, ante todo, como la síntesis de la *determinabilidad*. Escribe Fichte, efectivamente: “los opuestos [scil. el Yo y el No-Yo, lo finito y lo infinito] deben captarse juntos en el concepto de la pura *determinabilidad* (y en absoluto en el de determinación)”.³⁷ Esto nos lo explica haciendo notar que si sentáramos, entre dicho opuestos, un límite absolutamente fijo e inmutable, uniéndolos así mediante un concepto de *determinación*, no sería posible dar cuenta de la totalidad requerida: en ese caso, ambos opuestos tan sólo alcanzaría a ser pensados (determinados) a partir de uno de los dos elementos y sólo uno de ellos en exclusiva. Así pues, en la medida en que el límite entre los opuestos no puede comprenderse como un límite estable, y que, por lo tanto, no es límite que esté en medida de determinar por sí misma la totalidad, cumplirá alegar que “únicamente existe (...) la determinabilidad, que es la irrealizable Idea de la determinación y de la no determinación como tal”.³⁸ En lo relativo a la imaginación, que es precisamente la facultad que obra esta limitación, Fichte no duda en precisar lo siguiente: “Por lo general, la imaginación no sienta límite fijo alguno; no posee, en efecto, ningún punto de apoyo fijo (*Standpunkt*); sólo la razón hace posición de algo fijo porque sólo ella fija la imaginación misma. La imaginación es un poder que flota (*schwebt*) (...) entre lo

³⁷ W-L, pp. 215-216.

³⁸ W-L, p. 216.

finito y lo infinito (...).³⁹ He ahí por qué, si volvemos sobre la cuestión que planteábamos, se aclara que el doble movimiento, en tanto que determinable, no puede pensarse como puro movimiento caótico, ciego o nocturno;⁴⁰ antes bien, ha de pensarse como un movimiento indeterminado en sí mismo, pero que 'flota' entre la determinación y la "no-determinación",⁴¹ y desde el cual, precisamente, puede algo acceder al aparecer, fenomenalizarse.

En todo caso, tengamos presente que si en sus *Recherches phénoménologiques* utiliza Richir el término kantiano de esquematismo, es en primer término de Fichte de quien recoge la idea o, al menos, lo que con esa idea trata de pensarse.

§ 4.– EL ESQUEMA DE LA FENOMENALIZACIÓN: EL ESBOZO DE UNA CONCEPCIÓN DEL ESQUEMATISMO EN LA TERCERA *RECHERCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE*

Tras haber mostrado cómo Richir retoma de Kant *la idea* de un esquematismo, pero cómo, en cambio, la inspiración para describir su movimiento concreto le viene de la obra de Fichte, quisiera examinar aquí el modo en el que *surge* por vez primera, en Richir, la cuestión del esquematismo en la tercera *Recherche phénoménologique*. Nada, en el desarrollo del texto, hacía presagiar el surgimiento de un concepto tal. A decir verdad, el tratamiento que de este nuevo concepto nos ofrece Richir se antoja, al principio, despistante —cuando no decepcionante—, de puro inopinada, rápida y aporética que es su primera comparecencia. Pues bien, es precisamente esa la razón por la cual me ha parecido tanto más oportuno detenerme en ello. Por una parte, es interesante ver en qué contexto, y en respuesta a qué necesidad el concepto en cuestión es convocado; por otra parte, irrumpiendo en la escena a destiempo, como un actor que pareciese llegar demasiado tarde o demasiado pronto, la noción se presenta en cierto sentido monda y lironda, sin pintura ni aparejo, y por lo tanto sin posibilidad de enmascarar las dificultades que, de hecho, entraña. Este primer esbozo de la

³⁹ W-L, p. 216.

⁴⁰ O también, inversamente, un puro doble movimiento divino, es decir, absolutamente cegador. Recordemos, sin embargo, que Richir entendía, con todo, haberle planteado esa pregunta al texto de Fichte, a través de la exigencia que le objetaba al autor de la W-L de tener que pensar el origen transcendental del doble-movimiento: nos encontramos aquí de nuevo con la cuestión del estatuto del *Ans-toss*, pero también, aunque de modo algo más lejano, con la temática de lo sublime, y que Richir pensará, en adelante, como el "momento" (no temporal) de interrupción esquemática que precisamente hace posible la no-adherencia a sí mismo del esquematismo como doble movimiento.

⁴¹ W-L, p. 216.

cuestión del esquematismo en la tercera *Recherche*, por breve que sea, puede, al menos, ayudarnos a captar el preciso lugar del esquematismo fenomenológico en la economía global de las *Recherches phénoménologiques*.

A este efecto, hay que empezar por situar el movimiento global del pensar del que surge la cuestión. En el conjunto de sus *Recherches*, Richir se dedica a examinar la posibilidad de una filosofía y de una fenomenología propiamente transcendentales, examinando el movimiento de fundación que busca tomar en cuenta las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia, clásicamente situadas en un *ego cogito*, una subjetividad transcendental o un *Dasein*.⁴² Se trata pues de examinar el movimiento que consiste en *remontar*, en un análisis regresivo, desde la experiencia *a posteriori* hasta lo que supuestamente la funda *a priori*. Ahora bien, en este proceder resueltamente crítico, Richir se muestra sobre todo atento al hecho de que el fundamento presuntamente *a priori* no aparece jamás como tal, sino que aparece siempre, y todo lo más, al término de un análisis, es decir, *a posteriori*. Es lo que llamará "el círculo de la fundación transcendental", y en virtud del cual la filosofía transcendental está atravesada de medio a medio por una ilusión transcendental (es decir, inevitable): el fundamento a que aquí se apunta como puro *a priori* no tiene otro estatuto que el de una ilusión transcendental; hemos de conceder que el *a priori* únicamente aparece *a posteriori* siendo al tiempo retroyectado *a priori* como si precediese siempre a su propio *a posteriori*, según una "precesión transcendental" ya siempre fallida. El movimiento de fundación transcendental consiste, pues, en una retroyección que es inseparable de una precesión. En entero rigor crítico, ambas son únicamente pensables bajo la égida de un solo y único *doble movimiento de reflexión*.

Sin embargo, el pensamiento del esquematismo halla precisamente su anclaje cuando nos percatamos de que el doble movimiento de la reflexión sólo se despliega como tal en la medida en que busca embonar o acordarse con el movimiento de la ilusión, es decir, con el despliegue mismo de la ilusión en tanto que (como ilusión)

⁴² A este respecto, puede también tenerse en cuenta el camino que dibuja Pablo Posada Varela en algunos de sus recientes trabajos. Se trata de un camino por así decirlo ultra-husserliano, crítico con Richir (y sus críticas a Husserl) aunque inspirado del pensador valón. Se trata de pensar una coalescencia entre la reflexividad *del* fenómeno (como reflexividad *suya*) y el concepto husserliano de síntesis material *a priori*. Este camino representa un modo ultra-husserliano de entender ese descentramiento transcendental (que P. Posada denomina "desalineamiento"). Representa también una forma de comprender lo que Richir pensó como el "más allá del giro copernicano". Citemos los siguientes trabajos, y que van en ese sentido: en primer lugar, "Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental", en *Eikasia*, n° 58, septiembre de 2014, pp. 103-124; así como "Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation: sur la reprise richirienne du projet husserlien", en *Horizon. Studies in Phenomenology*, tomo 3 (2), 2014, pp. 99-113; y por último, "La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015.

aparece —*de la ilusión como apariencia*. Se aclara entonces que el doble movimiento *de la reflexión* no es sino el envés (o el “eco invertido”) del doble movimiento *del fenómeno* (o de la apariencia) —del *doble movimiento de la fenomenalización*. Richir nos lo explica como sigue:

El doble-movimiento de precesión/retroyección transcendentales no sólo es doble-movimiento en el que parpadea la ilusión transcendental como ilusión de centro, sino también, y de modo correlativo, doble-movimiento en el que juega la reflexión a *posteriori* de la apariencia en la ilusión transcendental, y en la que *sobre todo* la apariencia aparece, merced a ese mismo parpadeo, que es una suerte de parpadeo que repercute como en eco siempre invertido del primer parpadeo (...), como *apariencia ya siempre distinta de la ilusión transcendental como ilusión transcendental de centro*, lo cual hace que surja, en el parpadeo, como evanescencia o huida en la inapariencia de la ilusión transcendental como ilusión de centro.⁴³

En otras palabras, el procedimiento de fundación transcendental se encuentra siempre envuelto en el doble movimiento de una ilusión transcendental que reconduce el pensamiento a un inaccesible *a priori* (un centro, escribe Richir), desde lo que de ese *a priori* trasparece a *posteriori*. Pero no todo queda ahí: ese doble movimiento de la reflexión también puede evidencia otro doble movimiento, eco del primero, y que no es otro que aquel que permite el surgimiento de la apariencia como apariencia de la ilusión transcendental que “parpadea” entre su origen *a priori* (su centro) y su despliegue a *posteriori* (su periferia), es decir, finalmente, entre su aparición y su desaparición.⁴⁴ Este doble movimiento (a menudo también denominado “parpadeo”, y a veces “di-ferencia”⁴⁵) de la apariencia⁴⁶ será llamado por Richir, por vez primera⁴⁷ en su tercera *Recherche*, el *esquema transcendental de la fenomenalización*, como movimiento propio del fenómeno (o de la apariencia).

Examinemos pues más de cerca cómo dicha noción irrumpe en el texto:

Por reducción fenomenológico-transcendental de la positividad de la apariencia como tal, obtenemos el doble-movimiento de retroyección/precesión como una suerte de *esquema*

⁴³ RP/1, p. 179.

⁴⁴ Cf. RP/1, p. 180.

⁴⁵ Cf. RP/1, p. 239.

⁴⁶ Cabe recordar que, en estos textos, el término de *apariencia* es prácticamente sinónimo de *fenómeno*.

⁴⁷ Cf. RP/1, p. 174. No es ésta, claro está, y propiamente hablando, la primera ocurrencia del término en el texto de Richir, pero sí la primera vez que lo convoca en aras a explicarlo y explicarse. Antes, el término se usó o bien en su acepción kantiana, cuando Richir comenta la *Crítica de la razón pura*, o bien, en una ocasión, para anunciar desarrollos futuros (cf. RP/1, p. 98).

transcendental (de matriz *a priori* que es condición de posibilidad *a priori*) de la fenomenalización. Dicho esquema puede, en cierto modo, identificarse con la *distorsión originaria* de la apariencia *sin* la apariencia, distorsión en la cual, por así decirlo, ya nada aparece que no sea, en cierto sentido, el juego de la ilusión transcendental de que hay *a priori* (aparición) *apriori*.⁴⁸

Hemos de subrayar varias cosas en este pasaje citado. En primer lugar, el hecho de que el esquema no pueda *aparecer* si no es en régimen de reducción fenomenológica, donde toda positividad —es decir, también toda “ontificación”, todo ser y todo sentido de ser— se ve puesta entre paréntesis, y donde, por lo tanto, lo que se le da a la conciencia tan sólo se toma como apariencia, es decir, *en su movimiento de aparecer*; movimiento del que Richir nos dice, precisamente, que se trata de un doble movimiento. Ahora bien, hace falta hacer notar, además, que la reducción requerida también es llamada *transcendental*: y es que no sólo consiste en la reconducción de lo que aparece a su apariencia como tal —al aparecer de la apariencia—, sino que también consiste en evidenciar lo que hace *posible* la apariencia. A este respecto, Richir no duda en hacer uso de la ya consagrada fórmula kantiana cuando evoca las condiciones de posibilidad *a priori* de la fenomenalización. Ahora bien, hemos visto que esta fórmula sólo se entiende correctamente, en el marco crítico establecido por Richir, cuando el *a priori* en cuestión es comprendido como una ilusión transcendental en la que se ve involucrada la propia reflexión fenomenológica. Así, el verdadero *a priori* transcendental ya no ha de comprenderse como lo que la ilusión busca y a lo que ésta apunta, sino como el movimiento mismo de la ilusión apuntando al *a priori*. Dicho movimiento constituye la verdadera condición de posibilidad (*a priori*) de toda fenomenalización. Sin embargo, en el citado texto, Richir utiliza, asimismo, la expresión “matriz transcendental”. ¿Qué se ha de entender por ello? Por ello hemos de entender no sólo lo que conforma, en estricta línea con Kant, la matriz de inteligibilidad o de interpretación (*a priori*) del fenómeno en su fenomenalización —saber lo que ha de pensarse, *a priori*, del fenómeno, para que el pensamiento del fenómeno albergue un sentido—;⁴⁹ también ha de entenderse, abundando ahora en el sentido literal del término “matriz”, el lugar recóndito del origen o génesis del fenómeno: su “concepción” (en el sentido en que se *concibe un recién nacido*) y su formación originaria. Así, el presente de la conciencia, que la actitud natural entiende como el lugar del fenómeno, habrá de verse como procediendo del pasado y futuro propios de una inconsciencia —de una inocencia, dirá también Richir, inspirándose de Nietzsche— por ende

⁴⁸ RP/1, p. 174.

⁴⁹ Así, la expresión de “matriz transcendental” se usa más bien en el primer tomo de las *Recherches phénoménologiques*: cf. por ejemplo RP/1, p. 30.

fenomenológica y transcendental.⁵⁰ Por último, retomando un vocabulario anterior, precisa Richir que el esquema designa, más exactamente, la *distorsión originaria* de la apariencia, pero *sin* la apariencia.⁵¹ Se trata pues, en cierto modo, del (doble) movimiento del fenómeno abstracción hecha del fenómeno. Cabe entonces aducir⁵² que si el esquematismo constituye el doble movimiento mismo, el esquema es su apariencia (su “representación”): “este doble-movimiento en tanto que apariencia lo denominamos *esquema transcendental de la fenomenalización*”.⁵³

Sin embargo, esta definición del esquema como puro doble movimiento no está exenta de plantear ciertas dificultades de fondo, que señalaré aquí sin poder detenerme demasiado en ello. Esta definición richiriana de esquema plantea en primer lu-

⁵⁰ Es este segundo sentido de la expresión “matriz transcendental”, el que se esboza a propósito del esquematismo, y que aparece de modo más consecuente en el segundo tomo de las *Recherches phénoménologiques*. Así pues, a partir de la introducción a dicho tomo, Richir habla con mucha claridad de aquello a lo que apunta como campo fenomenológico-transcendental en los términos de una “matriz transcendental” que define entonces como “la organización de aquellos órdenes o aquellos mundos de fenómenos (incluyendo el lenguaje) en los cuales accedemos a *aparecer como hombres*, como surgiendo en un campo fenomenológico concreto que constituye, al decir de Merleau-Ponty, nuestro ‘principio bárbaro’” (RP/2, p. 11) —y habremos de reconocer, en dichos “órdenes” y dichos “mundos” lo que Richir trata de pensar como esquematismo. Más adelante, en el comienzo de la quinta *Recherche*, hará un intento de aproximación de esta matriz a una “*materia transcendental* (en el sentido en el que Bergson define la materia en las primeras páginas de *Matière et Mémoire*) que en cierto modo no deja de ‘pegárse-nos a la suela [*coller aux semelles*’ del pensamiento” (RP/2, p. 115); dicho de otro modo, una materia “en la que nos encontramos siempre sumidos aun cuando, de continuo, nos mantenga vivos el esfuerzo indefinido de abandonarla” (*Idem.*). Más adelante, considerará dicha matriz como el origen (cf. RP/2, p. 240) de toda conciencia e incluso del inconsciente del psicoanálisis (cf. RP/2, pp. 241 ss.), es decir, como un inconsciente más amplio; como, en suma, un *inconsciente fenomenológico*: “una matriz universal y anónima, precisa Richir, que ‘acompaña todas nuestras representaciones’” (RP/2, p. 248), y que, por lo tanto, no desempeña ya el papel del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*, sino el papel, más profundo, de la apercepción transcendental. Por lo demás, lo que aquí señalamos en Richir es una veta que ha proseguido Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina con su llamado “materialismo fenomenológico”, desarrollado en varios artículos y, más recientemente, expuesto, de modo sistemático, en su obra *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasía, 2014. En ella, Ortiz de Urbina busca desarrollar fenomenológicamente la idea de materia ontológico-general (MT) de Gustavo Bueno, pero hacerlo no en el marco del materialismo filosófico de éste, sino en un marco fenomenológico, donde, llegados a ciertos niveles de fenomenalización, la cohesión viene asegurada por las síntesis pasivas esquemáticas y no por un Ego transcendental. Merleau-Ponty sería, para Urbina, un claro precursor de esta materialidad fenomenológica; como también lo son, claro está, aquellos momentos de la obra de Richir que apuntan en ese sentido (y no en el de un dualismo irredento; que es la otra opción entre la que se debate la obra richiriana).

⁵¹ Cf. *Idem.*

⁵² A pesar de que esta distinción no se tematiza aún en el primer tomo de las *Recherches*.

⁵³ RP/1, p. 259.

gar la dificultad de comprender cómo es posible hablar de este movimiento *como tal*, como si pudiese despegarse de aquello mismo que está en movimiento: ¿acaso tiene sentido hablar de la apariencia de un puro movimiento? ¿Puede haber, en definitiva, apariencia del parpadeo mismo? y, toda vez que la apariencia no adviene jamás si no es merced a su parpadeo ¿podemos decir que *el parpadeo parpadea en sí mismo* para constituir una apariencia como “puro parpadeo”?⁵⁴ Con esta pregunta relativa a la apercepción del doble movimiento por sí mismo se cierra, enigmáticamente, esta primera aproximación al esquematismo en la tercera *Recherche phénoménologique*. El análisis que Richir propone del esquema como apariencia del doble movimiento, es decir, como fenomenalización de la fenomenalización,⁵⁵ no es, a decir verdad, sino un esbozo. Precisa Richir, efectivamente, que para auto-aperibirse, el doble movimiento ha de ser, de entrada, *infinito*: debe ser pura reflexividad, pudiendo ser asimilado a la pura reflexividad de la luz infinita,⁵⁶ lo cual entronca con la dirección de interpretación ya ensayada en trabajos más antiguos que Richir había dedicado a Fichte. Además, para aperibirse a sí mismo sin perderse de entrada, el doble movimiento también ha de ser *continuo*.⁵⁷ Por último, la reflexión del doble movimiento por sí mismo presu-

⁵⁴ RP/1, p. 177.

⁵⁵ Cf. RP/1, p. 245.

⁵⁶ “(...) finalmente, no hay luz fuera del parpadeo, es decir (...) *la luz no es, al fin y al cabo, sino el parpadeo mismo*” (RP/1, p. 264). La influencia remanente de Fichte es aquí palpable; y, en particular, la influencia de la W-L de 1804,² en la que Fichte trata explícitamente del Yo absoluto como *luz*. De hecho, Richir cita su propio escrito, por desgracia aún inédito: *De la phénoménalité de la pensée. Esquisse de phénomène-logique transcendantale (Commentaire de Fichte, Doctrine de la science 1804, 2ª versión [Sobre la fenomenicidad del pensar. Esbozo de fenómeno-lógica transcendental; Comentario de: Fichte, Doctrina de la ciencia 1804, 2ª versión])* (cf. RP/1, p. 265, nota 6). Cf. no obstante, M. Richir, *Le rien et son apparence*, op. cit.

⁵⁷ “Ya desde el simple planteamiento de la pregunta: cómo puede, el doble-movimiento, reflexionar sobre sí para reconocerse *como tal*, comprendemos que, aun reconociéndose como movilidad única, se inscribe en un *continuo* capaz, a vez, de ordenar, según la anterioridad y la posterioridad, la pura diversidad de las apariencias, su pura multiplicidad caótica ya que, a partir de entonces, la contingencia de la individuación de la apariencia aparece vinculada a la contingencia de un golpe de la fenomenalización que interviene como una *ruptura radicalmente contingente del continuo*, pudiendo verse vinculada, a su vez, y por ese mismo continuo, a *cualquier otra ruptura* asimismo contingente de modo radical. Así pues, efectivamente, el doble movimiento mismo se aparece como movimiento infinito y continuo que ordena las rupturas como otros tantos puntos finitos y singulares que subsumen, una y otra vez, a la apariencia en su individuación (...)” (RP/1, p. 243). Es característico que esta cuestión del continuo, ligada a la del infinito, se plantee desde el primer tomo de las *Recherches*, y en una proximidad evidente con Fichte: aquí, la continuidad del doble-movimiento *corresponde* a lo que Richir pensaba, en la estela de Fichte, en el *Rien et son apparence*, como el narcisismo absoluto que define el Yo absoluto por la luz, coextensivo de un doble movimiento cuasi divino, y que no permite visión localizada alguna (en los términos de las *Recherches*: ninguna apariencia individuada). Así las cosas, lo que Richir llama aquí el golpe de la feno-

pone también que éste haya de albergar cierta unidad,⁵⁸ e incluso identidad: la “identidad” del doble movimiento. De hecho, Richir hablará aquí, más bien, de “ipseidad”. Describirá Richir esta ipseidad como móvil y fluyente, como un arrebató [emportement] “en el que el sí-mismo [soi] del doble movimiento tan sólo aparece de puro estar a punto de desvanecerse”.⁵⁹ Se trata, al cabo, de una ipseidad nunca constituida “sino siempre en vía de constitución/desconstitución”,⁶⁰ y que Richir asociará a la apercepción trascendental kantiana: “esta ipseidad, como *impulso ciego* (por infinito) de *ipseidad* en que aparece/desaparece (en que parpadea) la ipseidad como parpadeo de la movilidad y de la fijeza, es lo para nosotros constituye, en último término, eso mismo que Kant entendía por *apercepción trascendental*”.

§ 5.– CONCLUSIÓN: EL ESQUEMATISMO COMO RITMO DE LA FENOMENALIZACIÓN Y EL FENÓMENO DE LENGUAJE

Hora es de que vayamos concluyendo. Lo cierto es que estas indicaciones que acabamos de extraer en la tercera *Recherche phénoménologique*, aquí en extremo resumidas, con ser útiles, no constituyen aún, en lo referente a la cuestión del esquematismo, sino esbozos, tanteos o “trabajos de aproximación”⁶¹ quizá algo precipitados,⁶² razón por la cual, sin duda, retomará Richir el conjunto de la problemática aquí dibujada en numerosos textos posteriores. Por mi parte, retendré aquí que el esquematismo es considerado por Richir como el *ritmo de la fenomenalización*, es decir, como el *doble movimiento* del aparecer, de la parecencia o del advenimiento (es decir, también de la desaparición y de la retracción) del fenómeno a partir de *nada* más que sí mismo. Este doble movimiento también puede describirse y analizarse fenomenológicamente como el *parpadeo* entre dos polos —dado que somos nosotros, fenomenólogos, quienes mentamos y apuntamos a estos polos.

menalización *corresponde* a lo que, junto a Fichte, pensaba como el *Anstoss* desencadenante de la fenomenalización.

⁵⁸ Cf. RP/1, p. 245.

⁵⁹ Cf. RP/1, p. 267.

⁶⁰ Cf. *Idem*.

⁶¹ RP/1, p. 275.

⁶² Este constato lo formula el propio Richir del siguiente modo: “Sin embargo existía, en la aproximación que de ello esbozábamos [scil. en el primer tomo de las *Recherches*], *el riesgo de una precipitación, de la que podía resultar cierta indistinción (...)*” (RP/2, p. 9. La cursiva es mía).

La dificultad de estos análisis en las *Recherches phénoménologiques* reside, con todo, en que tienden a describir el doble movimiento en sí mismo: en resumidas cuentas, en vez de describir el ritmo de la fenomenalización concreta *misma*, buscan, sobre todo, poner de manifiesto el ritmo de la fenomenalización *como tal*: este particular acento de los análisis confiere al texto de Richir un determinado carácter muy formal; es lo que explica también las distinciones que practica entre los distintos tipos de esquematismo (esquematismo de la repetición repitiéndose, esquematismo de la cuantitabilidad, esquematismo de la determinabilidad, etc.), y cuyo carácter concreto no aparece inmediatamente. Así pues, para concluir, precisamente quisiera volver sobre un ejemplo concreto de esquematismo como ritmo de un fenómeno singular: el fenómeno de lenguaje —tal y como Richir comienza a analizarlo en sus *Méditations phénoménologiques*.⁶³

Comencemos por recordar que, en el vocabulario de Richir, los fenómenos de lenguaje designan aquellos fenómenos que, dependiendo o no de la expresión lingüística articulada, ponen en juego el sentido que se busca, es decir, el sentido que, ya entrevisto, busca estabilizarse.⁶⁴ Digamos que, al hablar de "lenguaje", Richir se refiere menos a la lengua como sistema de signos simbólicamente instituidos que a la cuestión del sentido; y del sentido haciéndose. "Lenguaje" correspondería más bien con lo que toda nuestra tradición ya planteaba como pensamiento: no tanto el pensamiento puro, que sería el pensamiento divino, sino antes bien el pensamiento como *movimiento* del "espíritu" mediante el cual adviene el sentido. Añadiremos entonces que esta aproximación puede caracterizarse, de entrada, como fenomenológica, al menos en la medida en que no busca analizar las significaciones o unidades de sentido como sustancias, sosteniéndose siempre por sí mismas y en sí mismas. Antes bien, una aproximación fenomenológica del lenguaje ha de entender las unidades de sentido como adviniendo en la vida de una conciencia (o de un *Dasein*), como un flujo (*Unterwegs*) vivo del lenguaje, dirigido hacia sí mismo a la vez que hacia lo que hay que decir para y por algún uno (*alguno*). Por lo tanto, se trata aquí, desde el principio, de fenomenología y, ello, cualesquiera sean las diferencias con las concepciones del lenguaje ya presentes en la fenomenología clásica —en Husserl o Heidegger, por ejemplo. Cuando tematiza la cuestión del lenguaje, el ejemplo sobre el que vuelve constantemente Richir es el de la "palabra operante" (expresión que retoma de Merleau-Ponty). Se trata del habla en ejecución cuando de veras queremos decir algo, in-

⁶³ En lo que sigue, retomo algunos análisis desarrollados más ampliamente en mi artículo: "Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, n° 47, enero 2013, pp. 363-389. Trad. Alejandro Arozamena.

⁶⁴ Para lo que sigue me apoyaré, y ampliamente, en un artículo de Richir muy esclarecedor por lo que respecta a la cuestión del lenguaje: "Des phénomènes de langage", en M.J. Cantista, *Perspectivar o sujeito et a Racionalidade*, Porto, Campo das letras, 2006, pp. 95-107.

cluso cuando ese "algo" no es todavía nada determinado, esto es, cuando, como se dice habitualmente, solamente tenemos una vaga o leve "idea" de lo que queremos decir. La interpretación fenomenológica de Richir comienza por mostrar que esta "idea" no lo es verdaderamente, o no lo es en el sentido clásico del término, ni tampoco en el sentido intencional (real, ideal o imaginado), y que, así pues, no está sita en un presente intencional ni tampoco es, por otra parte, ella misma un presente, un punto, por así decirlo, intemporal. En otros términos, todo esto significa que Richir rechaza de entrada la interpretación tradicional que uno puede encontrar incluso en Husserl, interpretación según la cual la palabra puede desplegarse en un flujo temporal *continuo*, en el flujo del "presente vivo", "rebotando", por decirlo de algún modo, de signo a signo así como de presente a presente. Vendría ello a suponer también que el sentido de la palabra es el resultado de una síntesis efectuada por la conciencia, síntesis de estos presentes sucesivamente recorridos;⁶⁵ y que, correlativamente, cada significante tiene su propio significado como ser, cosa, o acción del mundo (o de un mundo posible en tanto que representado en la imaginación). Así, el flujo, mediante una repetición de saltos de presente a presente, consistiría de hecho en saltar de seres, cosas y acciones a otros seres, cosas y acciones.⁶⁶ Pues bien, para Richir, esta interpretación tan sólo valdría para la lengua lógica, en la que, efectivamente, las unidades de sentido son unidades de lengua y están siempre determinadas *a priori*, siendo siempre susceptibles de encadenarse unas a otras, relacionándose al mismo tiempo con objetos intencionales provistos de su sentido intencional. Ahora bien, se sabe que la palabra, el habla ejecutiva, sólo rara vez es lógica; aquello a lo que el habla concreta refiere sólo en contadas ocasiones se deja agotar y cubrir por el significado (*Bedeutung*). He ahí la razón por la cual el análisis fenomenológico propuesto por Richir comienza por poner fuera de juego no solamente los signos de la lengua, para poder dejar a la vista el sentido que comportan o, más bien, el sentido que les porta; sino que también deja fuera de juego a esas representaciones tradicionales del sentido mismo y, con ellas, la concepción del tiempo que implican.

Pero entonces, ¿cómo describir fenomenológicamente la experiencia de la palabra operante, del concreto decir "algo"? Se ha de partir de aquello, del "algo", a partir de lo cual el fenómeno de lenguaje puede "encenderse",⁶⁷ es decir, de eso mismo que Richir llama "esbozo del sentido",⁶⁸ y a propósito de lo cual nos explica que no es una Idea intemporal, y ni siquiera un simple reflejo, detonante del movimiento tempo-

⁶⁵ Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, J. Millon, Grenoble, 2006, p. 19.

⁶⁶ Cf. *Idem*.

⁶⁷ Cf. *Idem.*, p. 97.

⁶⁸ Y, a veces, "sentido en esbozo".

ral del lenguaje, como pensamiento de esta misma Idea. No. Tal y como lo explica Richir, el esbozo de sentido es ya en sí mismo una temporalización. Contiene en sí mismo una separación interna constitutiva entre la promesa de un sentido por hacer (futuro) y la exigencia de ese mismo sentido que se trata de desplegar (pasado). Habremos de volver sobre el estatuto fenomenológico concreto de este esbozo, pero esta primera aproximación permite desde ya comprender la estructura global del fenómeno de lenguaje que se desprende de ella: se trata del despliegue del esbozo de sentido, es decir, de una temporalización en presencia que busca seguir y estabilizar lo que se ha entre-apercebido en el esbozo, no como la idea unívoca de un sentido único por decir, sino como aquello que aparece de manera indeterminada, ya en la escisión interna del esbozo, como *promesa* de un sentido que se entrevé fugazmente y *exigencia* de ser fiel, en el decir, a ese sentido que aún no está ahí pero que se ha entrevisto. Así, el despliegue de la palabra debe ajustarse constantemente a lo que presiente de su propio sentido, yendo siempre más lejos; yendo hacia lo que hay que decir al mismo tiempo que hacia sí misma para poder decirlo, volviendo pues constantemente sobre su propio despliegue para retomarse, corregirse o afinarse. Por otra parte, esa es la razón por la que la temporalización de la palabra ya no puede comprenderse como continua, al modo de un presente vivo provisto de sus retenciones y protenciones (Husserl), ni tampoco como un pro-yecto estructurante del ser-en-el-mundo del *Dasein* (Heidegger). Como se ha visto, la temporalización del lenguaje se caracteriza, para Richir, como una temporalización (espacialización) en presencia sin presente asignable. ¿Cómo decir esto más concretamente?

Para comprender este punto, hemos de detenernos en lo que podríamos llamar, a modo de una primera aproximación, el *ritmo* del lenguaje. Pero, antes que nada, recordemos que el sentido, en su presencia, se despliega siempre mediante la separación, en él, de una palpitación hacia el futuro y de un retorno hacia el pasado. A estos "momentos" constitutivos de la fase de presencia Richir decide llamarlos "retenciones" (pasado) y "protenciones" (futuro), permaneciendo fiel a la terminología de Husserl. Ahora bien, contrariamente a la clásica enseñanza husserliana de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, sostiene Richir que las "retenciones" y "protenciones" se rebasan y relevan unas a otras constantemente.⁶⁹ Esta vida de las protenciones en las retenciones y de las retenciones en las protenciones cesa tan pronto como el sentido se satura, es decir, tan pronto como albergamos la sensación de haber dicho ya todo lo que queríamos decir. Sólo en ese momento, ilusorio (pues nunca se produce tal saturación del sentido), cesa la aventura del sentido. Este

⁶⁹ Señalaremos de paso que, al hacer esto, Richir reencuentra sin saberlo el análisis propuesto por Husserl en los famosos manuscritos de Bernau, de los cuales el propio Richir ofrece un análisis crítico en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

juego de las retenciones en las protenciones y viceversa pone de manifiesto que “retenciones” y “protenciones” no pueden disponerse simétricamente alrededor de un presente puntual del cual, supuestamente, extraerían su sentido: no hay presente “asignable” (es decir, situable en un punto determinado del tiempo) como fuente de la vivacidad del tiempo —por lo mismo que, de manera transpuesta, no hay instante en el que se juegue el destino del *Dasein* y su temporalización originaria según las tres ek-stasis del tiempo. Por el contrario, en el despliegue del sentido, que no es un flujo continuo, se constituye una *ipseidad* como ipseidad del sentido. No es ésta una identidad estable, sino que emerge constantemente desde su despliegue, según su propia reflexividad, entre las “retenciones” y las “protenciones”, y sin que se le pueda asignar lugar determinado alguno, como pueda ser el de un presente, un instante, un ahora puntual. Cabe entonces decir que hacer sentido, como fenómeno de lenguaje, no consiste en identificar este sentido, sino en *habitarlo*.⁷⁰ Se trata, en otros términos, de abrazar la reflexividad del sentido en su ipseidad desde lo que Kant llamaba “apercepción transcendental”. En dicha reflexividad se constituye nuestro *ipse*. Por lo tanto, será en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (alguno) refiere y despliega *un* sentido, de manera que estas dos unidades — la del sí mismo y la del sentido, que son unidades paradójicas, y que no dependen de la lógica sino, más bien, de lo que Merleau-Ponty llamaba la “cohesión sin concepto” — se constituirán la una con la otra, y la una por la otra.⁷¹

¿Qué decir, entonces, del ritmo propio del lenguaje? Se podría pensar que este ritmo consiste en la articulación específica de dos ipseidades en su reflexividad, en el curso del despliegue de la presencia del sentido. Pero al hacer esto, seguiría sin explicarse la naturaleza propia de este ritmo que, precisamente, es la de mantener abierto el tiempo mediante el recruzamiento de las “retenciones” y “protenciones”, es decir también, mediante el movimiento de las dos ipseidades la uno en relación a la otra. Y aún quedaría comprender la especificidad de este ritmo, ritmo en virtud del cual el sentido se apodera del tiempo y deja de coincidir totalmente consigo mismo — merced a lo que Richir a menudo llama una “implosión identitaria”—; en definitiva, las reflexividades que tejen dicho ritmo jamás se cumplen, jamás se cierran. Así, al efecto de analizar este ritmo es preciso tener en cuenta otro momento importante del lenguaje, momento basal consistente en *una reflexividad relativamente ciega, sin ipse*.

⁷⁰ Cf. “Des phénomènes de langage”, art. cit., p. 99.

⁷¹ De hecho, en esta presentación de las cosas, nos hemos olvidado de un momento importante que Richir sólo tendrá en cuenta en sus trabajos más recientes, a saber: que el sentido se hace siempre (también) para *alguno* —aun cuando éste sea virtual. Pero no entraré, aquí, en esta cuestión.

Entonces, y solamente entonces, puede pensarse el ritmo del lenguaje como el doble movimiento en que consiste su propio despliegue, esto es, pensarse como lo que Richir dará en llamar "*esquematismo de lenguaje*":

Si, para hacer sentido, hay que partir a la aventura es porque, en la reflexividad que esboza el sentido, hay una reflexividad que la desborda en su inocencia, dicho de otro modo, un movimiento relativamente ciego que nosotros llamamos esquematismo fenomenológico y que, justamente, se encuentra un poco retrasado y un poco adelantado en el origen con respecto a sí mismo, sin que ese adelanto esté ya determinado por un telos y sin que ese retraso lo esté por un *arché*. Aquí, el adelanto no promete nada sino el movimiento, pues la promesa es ciega; y el retraso no retiene nada sino un nuevo movimiento, pues detrás no hay nada más que una exigencia paralelamente ciega. Para nosotros, el esquematismo fenomenológico no está sometido a ninguna predeterminación, solamente es aquello mismo donde se inscribe, sin haber "creado" el sentido de toda esta obra, la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad.⁷²

Así pues, esta ciega reflexividad es la "inocencia del lenguaje", merced a la cual el lenguaje reflexiona sobre sí mismo *en su fenomenicidad*, reflejándola a sobrehaz de esa separación del sentido haciéndose respecto de la conciencia y de las significaciones establecidas. Esta separación se refleja en el lenguaje mismo en uso, con todos los inopinados accidentes de la palabra en su relación con el sentido por decir.⁷³ Es esta reflexividad sin ipse la que nos permite comprender por qué las "retenciones" y "protenciones" se cruzan y se metamorfosean a distancia, aun cuando buscan decir la "misma" cosa. Y, asimismo, es esta reflexividad basal la que habita desde su interior en la temporalización de la palabra, lo cual permite finalmente comprender por qué el sentido, para fenomenalizarse, requiere lanzarse a la aventura sin que nada garantice o pueda garantizar *a priori* que vayamos a dar con el sentido entrevisto. Tener en cuenta, así, esta reflexividad, es lo que nos permite describir el ritmo del lenguaje, que Richir llama esquematismo del lenguaje, como el de un (doble) movimiento complejo hacia el sentido, pero también *relativamente ciego* ("inocente", escribe muy a menudo Richir) *en cuanto al sentido*. En consecuencia, Richir definirá el esquematismo fenomenológico como un ritmo singular, caracterizado por su adelanto y retraso originarios respecto de sí mismo. Nos topamos aquí, aunque expresadas de modo distinto, las primeras intuiciones de Richir relativas al esquematismo: se trata del movimiento mediante el cual adviene el fenómeno, y que es un doble movimiento originario que se puede definir, en el contexto específico del lenguaje, como el impulso (el movimiento del ir) hacia una promesa, es decir, hacia el futuro, pero ajustándose cons-

⁷² *Idem*, p. 100.

⁷³ Cf. *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, op. cit., p. 22.

tantemente (movimiento de retorno o contra-movimiento) a un pasado, es decir, a la exigencia del sentido ya siempre dado.

Como constatamos, con esta descripción del lenguaje resurge la inspiración inicial del esquematismo kantiano en la primera *Crítica* como *efectuación* de una síntesis recóndita; una síntesis escondida en las profundidades del alma en la medida en que se eclipsa siempre a sí misma para dar a ver su propio producto cristalizado, a saber, la "representación". Pero nos encontramos también con la inspiración fichteana según la cual el esquematismo es un doble movimiento in-finito, sin cuerpo móvil, de la imaginación en su libertad. También podríamos añadir —pero haría falta volver sobre ello con más rigor en otra ocasión— que dichas descripciones se hacen eco de la Analítica kantiana del juicio estético reflexionante, en la tercera *Crítica*, ya que la fenomenalización (para Kant: la imaginación) esquematiza, aquí, *sin concepto*, desplegándose como el (doble) movimiento de una "finalidad sin fin", debido a que el telos nunca está dado sino que, paralelamente, remite a un *arché* para siempre ausente.⁷⁴ En todo caso, esta breve travesía del análisis richiriano del lenguaje nos permite vislumbrar que el esquematismo es un doble movimiento *concreto*, precisamente el doble movimiento de advenimiento del sentido a sí mismo. Se trata del ritmo en el que se fenomenalizan los fenómenos de lenguaje indisolublemente tejidos de dos reflexividades: la reflexividad del sentido en su ipseidad (ya siempre articulado en y con la ipseidad del Yo) y la reflexividad de lo "relativamente ciego", y a que acabamos de referirnos: se trata de un ritmo basal de disipaciones y condensaciones que tan sólo se deja comprender a distancia de la presencia constitutiva del sentido haciéndose.⁷⁵

⁷⁴ En el § 35 de la *Crítica del juicio*, precisa Kant que en el marco del juicio de gusto, se trata de una subsunción de la imaginación en su libertad como poder (de unir intuiciones), bajo el entendimiento en su legalidad como poder (de la unidad de lo que es unido y comprendido); y que, de ese modo, en este caso, "la imaginación esquematiza sin concepto" (*Kritik der Urteilkraft*, Ak., p. 287). Son pues aquí los esquemas lo que permite captar el objeto estético: dicho esquematismo consiste en unir impresiones sensibles, pero de manera creativa y sin concepto —ya que la unidad del objeto como bello nada tiene de teórico. Ahora bien, Richir reconocerá enseguida en este esquematismo lo que él mismo buscaba pensar desde sus *Recherches phénoménologiques*: "reparamos en que, en esta íntima unión de una diversidad ya tendida hacia la unidad y de una unidad ya abierta, al mismo tiempo, a la diversidad que acoge, en este esquematismo sin concepto, podemos reconocer, por lo que a nosotros cuenta, el *esquematismo transcendental de la fenomenalización* en el que pensamiento (entendimiento) y sensibilidad (imaginación) son indiscernibles y, por lo tanto, en el que la imaginación piensa y el pensamiento imagina, y donde, además, el pensamiento se encuentra prendido en la fenomenicidad, a la vez en la unidad del fenómeno individuado y en el esquema transcendental en el cual el fenómeno se individua fenomenalizándose, sin que quepa aquí distinguir un sujeto y un objeto" (M. Richir, "L'origine phénoménologique de la pensée", *La liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, pp. 87-88). Este recurso a la tercera *Crítica* debería, por lo demás, llevarnos a inquirir sobre las relaciones entre fenomenología y estética.

⁷⁵ Retomo aquí algunas expresiones utilizadas por Richir desde los *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*.



FENOMENOLOGÍA DE LA DIFERENCIA ÉTICA.
SOBRE EL MÉTODO EN ÉTICA FUNDAMENTAL
CON PARTICULAR REFERENCIA AL PROBLEMA
DEL LENGUAJE EN KIERKEGAARD

A PHENOMENOLOGY OF ETHICAL DIFFERENCE.
ON METHOD IN FUNDAMENTAL ETHICS WITH REFERENCE
TO KIERKEGAARD'S THEORY OF LANGUAGE

Nicolás Garrera-Tolbert & Lucas Lazzaretti
PHILOSOPHY DEPARTMENT ▪ PONTIFICIAL CATHOLIC UNIVERSITY OF PARANÁ
nicolasgarrera@gmail.com

75

RESUMEN

Nuestra contribución esboza una fenomenología de la diferencia ética. Nos interesa mostrar que antes que un concepto, la diferencia ética es una formación de sentido dada en una experiencia éticamente crucial, ya que es por ella que accedemos a la realidad del *ethos*, al mundo ético en el que vivimos. Si bien el tema principal de nuestra contribución es analizar dicha experiencia en su núcleo fundamental de sentido, es preciso no perder de vista la reflexión sobre el "método". Así, la primera parte de nuestro trabajo gravita sobre aspectos metodológicos (¿cómo aproximarse a la experiencia en cuestión?, ¿a través de qué fenomenología?), y la segunda sobre un análisis de la experiencia misma. En otros términos, se trata de pensar cómo puede la subjetividad ética, nacida de una experiencia singular, elaborar el sentido de esa experiencia sin traicionarla. Es en la teoría del lenguaje de Kier-

ABSTRACT

This essay sketches a phenomenology of ethical difference. It is argued that rather than a concept, ethical difference is a "formation of meaning" given in an ethically crucial kind of experience that allows us to access to the reality of the *ethos*, the ethical world we live in. Although the essay focuses on the analysis of the fundamental meaning of such an experience, it also engages into a meditation on philosophical method. Thus, while the first section focuses of methodology (how to approach ethical experience? through what kind of phenomenology?), the second consists of an analysis of the experience. Being that the latter is always singular in each of its occurrences, the question must be asked about how it is possible for an ethical subjectivity that was born out it to elaborate the meaning of this experience without thereby betraying it. This question is examined by considering some interesting in-

kegaard que encontramos elementos para avanzar en esa dirección.

Palabras clave: Ética fundamental | Diferencia ética | Experiencia | Método fenomenológico | Kierkegaard

sights from Kierkegaard's theory of language.

Keywords: Fundamental ethics | Ethical difference | Experience | Phenomenological method | Kierkegaard

INTRODUCCIÓN

Nos situamos en un nivel de reflexión filosófica en donde la cuestión de la posibilidad y naturaleza de la ética es una de las cuestiones primordiales: es éste un ensayo de *ética fundamental*. Es preciso aclarar de inmediato por qué no inscribimos nuestra propuesta en el plano "metaético". Como se sabe, este término remite a la división tripartita —difundida especialmente en los ámbitos académicos anglosajones— entre "ética normativa", "metaética" y "ética práctica". El problema con esta "división del trabajo" ético es que estas disciplinas *presuponen* un *origen fenomenológico común* que raramente deviene tema de una reflexión cuidadosa, y ello aun cuando la ética teórica expresamente pretenda ocuparse del problema de su "fundamentación". Llamamos entonces "ética fundamental" a una modalidad de la práctica filosófica que pregunta por el *fundamento fenomenológico* de la ética. Como se verá, este "fundamento" es de naturaleza tan peculiar que valdrá la pena preguntarse si de hecho es conveniente pensarlo bajo ese nombre. En efecto, se trata de un singular fundamento *experiencial*. Así, una ética fenomenológica fundamental es una modalidad de la práctica reflexiva que aspira a situarse y mantenerse en proximidad de una determinada experiencia buscando elaborar en el elemento de un lenguaje filosófico una expresión genuina de su sentido. "Metaética" no es el nombre que conviene para caracterizar nuestra investigación porque, de serlo, la división tripartita antes mencionada agotaría, *en principio*, el campo reflexivo en el que se examinan las más diversas cuestiones éticas —una de las dimensiones reflexivas del *ethos*. Pero este no es el caso.¹ Inscribir la presente indagación bajo el nombre de "ética fundamental" responde, por tanto, a la necesidad de poner de relieve que la pregunta que guía las consideraciones que aquí proponemos es decisiva para poder pensar propiamente la naturaleza del discurso y la práctica éticas, incluida, claro está, su modalidad propiamente filosófica.

¹ A menos que se muestre que ello es así cuanto menos en una variedad significativa de casos, esta afirmación resulta evidentemente arbitraria. Sin embargo, en este trabajo no avanzaremos en esta tarea crítica exigida por una ética fundamental.

Introducir la pregunta por la *genealogía fenomenológica del discurso ético en general* obliga a replantear las divisiones disciplinares internas del campo ético, así como también el problema de sus relaciones mutuas. Específicamente, nos oponemos a la idea que el discurso ético, cuanto menos en su dimensión fundamental, sea o deba ser concebido en el modo de la *teoría*.

Por “teoría ética” entendemos un tipo particular de conocimiento filosófico fundado en razones —las que toman por lo general la forma de principios normativos universales— susceptibles de ser íntegramente explicitadas en el elemento de un discurso conceptual. En modo alguno se trata, sin embargo, de desestimar el *impulso* teórico que siempre ha de animar el discurso ético, ya que cumple una tarea epistemológica decisiva.² En efecto, dicho impulso tiene como tarea, entre otras, la de explicitar conceptos éticos fundamentales, verificar la consistencia lógica en el uso de los conceptos, presentar “arquitectónicamente” —es decir, de acuerdo con una articulación interna necesaria— los diversos momentos del discurso ético, y delimitar el alcance de este último de cara a discursos de otra índole. Por el contrario, una teoría ética como saber racional auto-fundado —y en este sentido autónomo— nos parece imposible *por principio*. Sostenemos, pues, que una teoría ética es *esencialmente* incompleta o heterónoma en el sentido de que nace de una instancia pre-filosófica (más aún: pre-teórica) que no podría en ningún caso dejar atrás para instalarse en el plano pretendidamente riguroso del concepto puro. Esa suerte de cuña que impide instalarse en el plano del concepto sin más es una experiencia singular, eminentemente traumática y que remite al orden de la afectividad. Es esta experiencia la que nos da el acceso a lo ético como tal.

Podemos pensar la ética como una forma de la praxis reflexiva: *la ética*, decimos, *es la tematización del ethos*.³ Nos representamos con facilidad la extensión virtual-

² Es por esto que creemos que el debate entre “pro-” y “anti-theorists” en el ámbito de la ética analítica está mal fundado, y ello porque pierde de vista lo fundamental: la dialéctica compleja que existe entre el momento teórico y el momento no-teórico al interior de un discurso ético *integral*. Un análisis reciente de esta discusión es Nick Fotion, *Theory vs Anti-Theory in Ethics. A Misconceived Conflict*, New York & Oxford, Oxford University Press, 2014. Para una discusión de la cuestión de cara a la historia de la ética occidental (según el canon aún vigente en medios académicos anglosajones), véase Robert Louden, *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1992.

³ Ricardo Maliandi analiza la noción de *ethos* en su *Ética convergente*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010-2013, tres volúmenes, especialmente en el volumen I, pp. 74 ss., y en su *Ética. Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 17-77. “Tematización” es aquí un término técnico con el que se mientan las diversas instancias del ejercicio filosófico, que van desde el mero acopio de información hasta el momento propiamente creativo o meditativo del pensar (véase *Ética. Conceptos y problemas*, ed. cit., pp. 24-28). La obra ética de Maliandi, particularmente en su exposición más desarrollada, *Ética convergente*, ed. cit., merece un estudio cuidadoso. A partir de una fina lectura de las éticas de Scheler y Hartmann y una crítica de la ética del discurso (particularmente en la versión de Karl Otto Apel), Maliandi desarrolla en esta obra un verdadero “sistema” de ética que hace de la conflictividad la facticidad primordial del *ethos*. Aún estando de acuerdo con esta tesis decisiva, nos parece que no sólo hay que examinar una “conflictividad” del *ethos* como tal, sino una conflictividad —por cierto que de carácter enteramente distinto— propia del modo en que *accedemos* al *ethos* —siendo este acceso, claro está, de carácter netamente subjetivo. Para poder pensar en qué sentido este *pasaje* —que, en tanto estamos tomados, intermitentemente, por una verdad de naturaleza ética, no cesamos de atravesar— es “conflicti-

mente infinita del *ethos* —tanto en el plano cultural como histórico— si pensamos en el dominio configurado por todas las series imaginables de polaridades axiológicas y deontológicas tales como valor/disvalor, bien/mal, justo/injusto, y así sucesivamente. Describir el *ethos* en su complejidad diacrónica y sincrónica es una tarea de primer orden para una ética orientada empíricamente, tarea que excede, por lo demás, los límites de una ética propiamente filosófica. Sin embargo, toda investigación realizada en ese sentido presupone la existencia de una dimensión de la vida humana que resulta absolutamente incomprensible por fuera de esa serie de polaridades a la que hacíamos referencia. Evidentemente, esto no quiere decir que el *ethos* no se encuentre en ocasiones, e incluso con frecuencia, atravesado por otras dimensiones de sentido y experiencia igualmente relevantes, por ejemplo, y muy particularmente, la esfera religiosa o política. Sea como fuere, lo cierto es que sin antes justificar en el plano de la evidencia filosófica la irreductibilidad de un dominio específicamente ético, la posibilidad de la ética en tanto que legítimo proyecto filosófico no está en modo alguno asegurada. Así, una ética fundamental debe mostrar que hay cuanto menos buenas razones para pensar que existe un dominio de sentido irreducible vertebrado en torno a las polaridades mencionadas: *la primera pregunta de una ética fundamental consiste en plantear la cuestión de la irreductibilidad del ethos mismo.*

Nótese que decimos “plantear la cuestión” y no, sin más, “demostrar” esta irreductibilidad, y ello porque no es posible probar la existencia de un dominio de sentido al que sólo se accede por medio de una experiencia singular, la cual, como toda experiencia, es rigurosamente intransferible —al menos en tanto y en cuanto intentemos darle un sentido permaneciendo en su propio plano de inmanencia. Permanecer en este plano y dar cuenta de el o los sentidos de una experiencia singular es, precisamente, la tarea fundamental de la fenomenología. Es en virtud de esta misión que ella se caracteriza como modalidad singular del ejercicio filosófico.

Por todo lo dicho, será preciso determinar con mayor precisión la experiencia fundamental que nos permite acceder a la inteligibilidad de lo ético (§ 2) y el método filosófico necesario para poder pensar esta experiencia en su carácter irreductible (§ 1). Comenzamos por esta última cuestión.

vo” es preciso situarse en el plano de una fenomenología de la experiencia ética y permanecer en este plano de inmanencia experiencial. En otros términos: en régimen de ética fundamental es necesario rechazar todo reduccionismo. En particular, a partir de la distinción entre genealogía y validez se puede, y de hecho se debe, como bien hace Maliandi, rechazar toda concepción naturalista del *ethos*. Maliandi pareciera, sin embargo, pasar por alto que hay genealogías no naturalistas, por ejemplo, y particularmente, genealogías propiamente experienciales de orden fenomenológico. Ciertamente, dar cuenta de la validez de un enunciado normativo es algo enteramente diferente de determinar las condiciones de su emergencia histórica, pero ambas tareas presuponen lo que podemos llamar la “*pregnancia*” de lo normativo como tal, que no es del orden de la pura comprensión intelectual, sino que compromete el todo de nuestra vida afectiva. Para decirlo de otro modo: es preciso que primero *accedamos* al *ethos* para que éste nos revele su realidad propia, porque el mero vivir es insuficiente para abrirnos a él, aún cuando buena parte de nuestros actos cotidianos lo presupongan. Volveremos enseguida sobre estas cuestiones cruciales.

I. EXPERIENCIA Y MÉTODO FILOSÓFICO

El ámbito de lo ético subsiste sólo en virtud de la irreductibilidad de una experiencia cuya verdad es la diferencia ética —de aquí que la llamemos “experiencia ética”. Por este motivo un tema crucial de una ética fundamental es el examen minucioso de esta experiencia. Así, es preciso abandonar toda pre-comprensión o simple prejuicio sobre aquello que constituye el dominio propiamente ético y preguntarse por el *modo de acceso*, por la pregnancia singular de todo lenguaje, de toda categoría ética.

Ninguna cuestión filosófica va de suyo; todas han de ser elaboradas, exhibidas en su problematicidad. Éste es también el caso de la pregunta por el modo de acceso al dominio ético bajo la forma de una experiencia singular. Si bien ya había sido formulada claramente por Kant, sólo fue desarrollada minuciosamente en el ámbito de la tradición fenomenológica (entendida en sentido amplio). Por sus trabajos decisivos sobre el tema, mencionemos aquí los nombres de Emmanuel Levinas, Jean Nabert, y Knud E. Løgstrup.⁴⁻⁵ No dudamos que una de las razones por las que esta cuestión ha sido por lo general pasada por alto es que no se la supo pensar desde la perspectiva adecuada. Se entiende: aún ciertos aspectos decisivos de lo real pueden pasar enteramente desapercibidos. Por eso es necesario mostrar con cuidado en qué consiste, precisamente, el carácter problemático de un problema dado, y para ello hay que determinar el método propicio para abordarlo sin distorsionarlo desde un primer momento. Evidentemente, el peor camino para lograrlo consiste en instituir un tipo de experiencia particular como paradigma del análisis filosófico (como lo fue largamente, en la tradición fenomenológica, el paradigma de la percepción sensible), mucho menos sin dar de ello una minuciosa justificación. Se impone la pregunta, pues, acerca del método que necesitamos para pensar una experiencia en su irreductibilidad, a sabiendas, fundamentalmente, que cuanto menos en el caso de la experiencia ética no

⁴ Cuanto menos por el siguiente pasaje, el nombre de Husserl merece añadirse a este “linaje”. En efecto, en el manuscrito 21 B I 21, 65a, Husserl escribe: “Hay un ‘Tú debes y deberías’ incondicional que nos llama a todos nosotros en tanto personas; para la persona que experimenta esta afección absoluta, este llamado carece y es independiente de todo fundamento racional que pudiera servirle de base. Esta afección absoluta precede todo argumento racional, incluso cuando un argumento sea posible” (citado por Ullrich Melle en su edición de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [Hua XXVIII], Dordrecht, Boston, & London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. XLVIII. El pasaje pertenece a la ética tardía de Husserl, tal como aparece esbozada en diversos manuscritos de los años 20 en adelante, particularmente los relativos al amor (sobre este punto véase Ullrich Melle, “Husserl’s Personalist Ethics”, *Husserl Studies*, 2007, No. 23, pp. 1-15, pp. 12ff.).

⁵ Las obras fundamentales de los autores mencionados son: Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, IN, 1997; Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1961 y *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974; y Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955. Evidentemente haría falta mostrar —cosa que haremos en un futuro trabajo— en qué sentido decimos que hay en estos autores una elaboración y un desarrollo propiamente *fenomenológicos* de la cuestión del acceso experiencial al dominio ético.

parece ser posible ceñir la diferencia ética en el elemento del concepto. Es ésta la pregunta propiamente metodológica que nos interesa abordar a continuación.

Sabemos por lo pronto lo que este método *no* puede ser. No puede tratarse de un método que arbitraria y reductivamente intente dar cuenta de un ámbito de sentido y experiencia específicos, tal como lo hace eminentemente el cientismo en sus variedades más típicas, a saber, el naturalismo y el fisicalismo. Creemos que un riguroso *irreduccionismo* es la condición de la posibilidad, existencia y renovación de la fenomenología que proponemos —un *irreduccionismo*, claro está, *con respecto a la realidad de la experiencia*. El concepto de fenomenología que buscamos es pues el de un *realismo experiencial*.

En particular, en lo que respecta al problema de la naturaleza de la ética en general, podría preguntarse si existe alguna forma de mostrar que es *por principio* que todo intento reduccionista está destinado al fracaso, es decir, si es posible probar la realidad o necesidad de lo irreducible.⁶ Parece claro que si lo irreducible se concibe esencialmente como siendo del orden de la experiencia, sólo podría afirmársela en su puro tener lugar, es decir, es su *contingencia* (no exenta, como sugeriremos, de *verdad*).

Una experiencia sólo puede ser vivida por una subjetividad ya instituida que es cuestionada por una verdad a la que uno se ve confrontado en y por dicha experiencia. En efecto, atravesar una experiencia supone que el “yo” que entró en ella es transfigurado en ese pasaje, es decir, des-instituido en su ser en tanto que subjetividad estable, capaz de permanecer en lo fundamental idéntica a sí misma a través de todo lo que le acontece. Atravesar una experiencia es precisamente la posibilidad de una salida a este estado de cosas, la posibilidad —y ya una cierta actualización de esta posibilidad— de una *destitución subjetiva*. Esta destitución, a su vez, opera y es condición de un proceso de subjetivación, esto es, un dar a luz una subjetividad investida por la verdad que se manifestó en esa experiencia. Se trata de un “yo” que, quizás en sentido eminente, es singularizado precisamente en virtud de sus experiencias intransferibles o, mejor, inexperimentables por nadie que no sea él. Pero siendo así las cosas, no resulta en modo alguno claro cómo podría probarse la realidad de aquello de lo que, por principio, sólo un “sí mismo” —el singularizado por la experiencia— es testigo.

Ahora bien, la comunicación *sobre la base* del sentido de nuestras experiencias vitales es ciertamente posible. Esta simple constatación debería ser suficiente para sugerir que la fenomenología que buscamos ha de ser además una fenomenología *pluralista e integral*.

Ha de ser una fenomenología pluralista porque la elaboración del sentido de las experiencias de cada cual, suponiendo que hay allí un decir sincero, exige *en principio* un respeto elemental, tanto en el plano ético como en el teórico. Así, un tal decir que de cuenta del sentido de nuestras experiencias amorosas, éticas, políticas, etc., debe

⁶ Aunque no podemos hacerlo aquí, vale ciertamente la pena examinar las tentativas de mostrarlo, comenzando por el célebre “*open argument*” desarrollado por G.E. Moore en su *Principia ethica*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2000.

tomarse como una posible genuina contribución en la tarea sin término que es el análisis fenomenológico.

Y ha de ser integral porque en la determinación del sentido de una experiencia uno ha de ser capaz de integrar sentidos ya elaborados por otros, sentidos de experiencias que caen bajo el mismo nombre. Más aún, toda práctica fenomenológica genuina debería incluir como un momento esencial suyo un impulso arquitectónico o sistemático, pero a sabiendas que en el mejor de los casos se trata de constituir un “sistema” absolutamente peculiar: carente de una evidencia apodíctica que pudiera cumplir el rol de un fundamento último y esencialmente limitado por el carácter intransferible de toda experiencia propia.

La fenomenología que buscamos debe ser muy distinta de la concepción husserliana de la fenomenología como idealismo transcendental.⁷ Como creemos que ella es una concepción que en modo alguno agota lo que esencialmente es la fenomenología —un realismo experiencial—, nos parece necesario interpretarla como un momento, por cierto que decisivo, de su desarrollo histórico como movimiento filosófico.⁸ La deriva transcendental de la fenomenología husserliana viene en gran medida preparada por la siguiente tesis, de enormes consecuencias en el plano metodológico, defendida por Husserl en *Ideas I*: “La antigua doctrina ontológica que afirma que el conocimiento de ‘posibilidades’ debe preceder el conocimiento de actualidades es, en mi opinión, al menos en tanto y en cuanto sea comprendida correctamente y utilizada de manera propicia, una gran verdad”.⁹ Comprender una experiencia consistiría esencialmente en hacer su genealogía fenomenológica en el sentido de determinar las efectuaciones (*Leistungen*) de una subjetividad transcendental que hace posible el conocimiento de lo que la experiencia me presenta “en acto”. De aquí que, como señala Eugen Fink, la reducción fenomenológica sea concebida como el tema principal de una fenomenología así pensada, y ello porque es sólo por medio de este procedimiento que ella es posible en toda su efectividad.¹⁰

Ahora bien, no resulta claro por qué la práctica de la fenomenología ha de comenzar (y, por lo demás, terminar) en el campo de lo transcendental abierto por la re-

⁷ Incluso algunas interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología son de naturaleza reductiva, comenzando la del propio Husserl que concibe la fenomenología como la única forma rigurosa de idealismo transcendental. Véase, por ejemplo, *Ideas I (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana [Hua I], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Karl Schuhmann, Ed.) y Meditaciones cartesianas (Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge [Hua I], Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Stephan Strasser, Ed.)*. De aquí que nuestro proyecto exija una revisión a fondo del movimiento fenomenológico en sus intentos de repensar su propio método y programa, es decir, el modo en que la fenomenología se concibió a sí misma a lo largo de su historia como una empresa filosófica singular.

⁸ Lo cual no quiere decir, claro está, que no existan tentativas contemporáneas de revitalizar la concepción husserliana examinando posibilidades que no habían sido aún exploradas. Un importante libro en este sentido es Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la philosophie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

⁹ Edmund Husserl, *Ideen I*, ed. cit., p. 178.

¹⁰ Eugen Fink, “Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die Phänomenologische Grundlegungsidee)”, *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 157-178.

ducción —en el doble sentido de la *epoché* y de la reducción fenomenológica propiamente dicha. Tampoco lo es el que la fenomenología deba consagrarse a la constitución de un *conocimiento* de estructuras *transcendentales*. Por lo demás, vemos con claridad que la delimitación del método fenomenológico, cuyo núcleo es la reducción, va de la mano con una limitación injustificada de la “cosa” (“*Sache*”) eminente de la que la fenomenología ha de ocuparse, a saber, *la experiencia como tal, sola, irreducible en su contingente facticidad*. Es sólo porque se ha heredado un concepto determinado de lo que ha de ser el saber filosófico, un concepto en última instancia tributario de la concepción platónica del conocimiento como *conocimiento universal de lo universal*, que se produce una exclusión primera, de la que no habrá retorno, entre el ámbito propio de la filosofía (lo “transcendental”) y la no-filosofía (lo “empírico”).

Pues bien, la fenomenología que buscamos ha de mantenerse en la proximidad de este “quiasmo”, esta “singularidad” —allí donde una verdad se abre paso *entre* lo empírico y lo transcendental, en el no-lugar originario donde se juega el sentido de una experiencia. A no dudarlo: hay algo profundamente elusivo en la experiencia que la convierte en un “no-objeto” para el pensamiento, pero este carácter elusivo no puede convertirse en una excusa para tomar partido por una u otra orilla. El lugar propicio y venturoso de la fenomenología es para nosotros este “entre-dos” del que el pensamiento se nutre y en el que bascula sin término entre la desazón por no poder ceñir en concepto la verdad que lo intima a decirla y la desconfianza pura y simple en la potencia del discurso fenomenológico, el único que no renuncia a situarse en el corazón de la experiencia, precisamente en la intemperie de la que surgen las verdades —o, cuanto menos, aquellas verdades que sostienen una vida.

II. EXPERIENCIA E INTELIGIBILIDAD DE LO ÉTICO

Como otros campos de sentido —el amor, la religión, la política, etc.—, el *ethos* depende en su existencia e inteligibilidad de un fenómeno subyacente, de una *verdad* —es lo que denominamos “diferencia ética”. Se trata de una verdad en virtud de la cual el *ethos* permanece abierto, preservando así su singularidad, aún cuando en sus fundamentos se trate siempre de una realidad, una trama, por así decir, de naturaleza *espectral*, esencialmente difícil de ceñir por medio del trabajo del concepto.

Señalemos por el momento que la diferencia ética no es una condición transcendental susceptible de ser *deducida* —en el sentido de Kant.¹¹ En ética fundamental no se trata de justificar nuestro conocimiento *a priori*, particularmente de cara a posiciones escépticas que lo niegan en su posibilidad y legitimidad, a partir del análisis de ciertos elementos de nuestra experiencia vivida. De lo que se trata es de establecer la

¹¹ Sobre el concepto de deducción transcendental en Kant véase el esclarecedor ensayo de Dieter Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the "First Critique"*, en Eckhard Forster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The "Three Critiques" and the "Opus Postumum"*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

génesis fenomenológica de tipos fundamentales de experiencia con el fin de comprender y evaluar las diversas tentativas de dar sentido a las mismas.

Ahora bien, porque la diferencia ética *como fenómeno* está para nosotros parcialmente velada, hay en la experiencia de la diferencia ética una suerte de “pliegue”, de desdoblamiento del sentido. Podría decirse que el fenómeno en sentido fenomenológico es *él mismo* este pliegue de sentido manifiesto y *simultáneamente* de horadación de este sentido, es decir, un *doble* movimiento de manifestación (lo patente en el fenómeno) y retracción (lo que hace posible lo patente, pero que en sí mismo no se muestra). De esta estructura “diferencial” propia de todo *fenómeno* en sentido estricto da cuenta Heidegger en el conocido párrafo séptimo de *Ser y Tiempo*.¹² Sin embargo, podría preguntarse si *Ser y Tiempo* no se sostiene en una confianza quizás desmesurada en la posibilidad de *instalarse* existencial y discursivamente en el fenómeno en tanto que fundamento (*Grund*), para lo cual (lo mismo vale para Husserl) hay que estar dispuesto a pagar el alto precio de concebir la tarea eminente, sino única, de la fenomenología, como consistente en la determinación de *estructuras trascendentes* de la intersubjetividad transcendental (Husserl) o de *estructuras existenciales* del *Dasein* (Heidegger). Es precisamente a este tipo de discurso fenomenológico —por lo demás legítimo si se lo restringe debidamente a su ámbito— que quisiéramos escapar aquí.

De lo que se trata es de reafirmar que el fenómeno ético “fundamental” —la diferencia ética— se cumple en el no-lugar del quiasmo “empírico/transcendental”, esto es, en el entre-dos inhabitable en el que la diferencia ética es ya escisión, fisión entre la pluralidad de sus expresiones (en las que se particulariza) y la insistencia de su resto como lo no-inscrito en ninguna de esas expresiones particulares. En otros términos: si asimilamos “lo verdadero” con lo patente de cada una de las expresiones de la diferencia ética (“¡No matarás!”) y “lo falso” con la ilusión de creer que es precisamente allí que está, por así decir, condensada en su expresión eminente el sentido total de la diferencia ética, entonces habrá que decir que el fenómeno *como tal* —la “verdad”— “es” el pliegue mismo entre “lo verdadero” y “lo falso”. Es a este pliegue a lo que llamamos “verdad”. Con él no estamos nunca en relación puramente cognitiva, correlativa al régimen de la presencia, sino que se nos manifiesta según el modo del acontecimiento, en el modo del “parpadeo” (“*en clignotement*”).¹³

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Verlag, Max Niemeyer, 1967. Allí se lee: “¿A qué se debe llamar ‘fenómeno’ en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (Citamos por la versión de Jorge Rivera C., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.)

¹³ La expresión es de Marc Richir, quien ha pensando a fondo la noción de fenómeno. Para una exposición de esta noción a partir de una discusión de Husserl y Heidegger véase, “Qu’est-ce qu’un phénomène” en *Les études philosophiques*, No. 4, 1998, pp. 435-449. Allí escribe: “...no hay fenómeno [lo ‘verdadero’] sin ilusión de fenómeno [lo ‘falso’]...” (...) “...la ilusión de fenómeno pertenece (...) al fenómeno...” (p. 436).

Estamos, pues, ante lo que podemos llamar una "(re)partición original del sentido" entre (i) *lo patente o manifiesto*, es decir, la diferencia ética como *dicho*: por ejemplo, "¡No matarás!", y (ii) *lo substraído en esa manifestación*: la diferencia ética como verdad y acontecimiento, la cual, *en el modo del silencio*, "sólo" dice —ni más ni menos— que no hay enunciado alguno que pudiera expresarla sin resto. Pues, como se sabe, el silencio habla, y este silencio del habla es una negatividad sólo respecto de ciertos modos del discurso, particularmente los que conciben la elaboración del sentido de una experiencia según el modo de la descripción genérica, neutra, objetiva. De la diferencia ética puede decirse lo que Kierkegaard en relación con el discurso amoroso: "aquello que en su entera riqueza es esencialmente inagotable, es también esencialmente indescriptible siquiera en su obra menor, justamente por estar esencialmente y por entero presente en todas partes, sin estar esencialmente destinado a la descripción."¹⁴

Sostuvimos que, porque pensamos la diferencia ética como la verdad que da lugar a una experiencia siempre singular, es preciso imaginar un discurso capaz de acoger esta singularidad. Se trata de pensar la dinámica propia de una experiencia cuya expresión es múltiple y que resiste, por ello mismo, su captura en concepto. Ello no quiere decir que la experiencia ética no porte una cierta universalidad, pero de hacerlo —como es el caso— ella no será expresada por la universalidad propia del concepto, sino —lo mostraremos— por la posibilidad de transgredir los límites de la experiencia ética singular (y singularizante) en la dirección de una "comunidad de experiencia" —se trata, pues, de la universalidad de una práctica "política". Vemos aquí nuevamente que, antes que un concepto o categoría, la diferencia ética es una experiencia, un acontecimiento. Aunque no lo advirtamos —después de todo la filosofía siempre puede olvidar aquello que la vida no sabría cómo— esta experiencia-acontecimiento se expresa incesantemente en lo que llamamos, con esta antigua palabra hoy algo trivializada y de uso corriente en los dominios más variados del saber, "testimonios". Una caracterización formal de la noción de testimonio puede ser, precisamente, ésta: *un testimonio se cumple como aquella forma de discurso íntegramente articulada en torno a la diferencia ética*. Se trata de un discurso que no la tiene por tema u objeto, sino que está íntegramente *investido* por ella.

Nuestra hipótesis es que lo singular en la emergencia de la diferencia ética sólo puede preservarse al expresarse en una pluralidad de testimonios. La singularidad de una verdad exige su repetición —y ello tanto en el plano de cada testimonio en particular como en el de la pluralidad de testigos que la afirman. Por ello un testimonio puede concebirse como una genuina categoría ética, excediendo así largamente aquello a lo que más comúnmente solemos referirnos con ese nombre, al menos en el ámbito de la moralidad: los relatos en primera persona de los padecimientos sufridos por sobrevivientes de genocidios. De este modo, el testimonio es la expresión y, de

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 18. Revisión y actualización de Victoria Alonso de la traducción de Demetrio G. Rivero. También hemos consultado la versión en inglés: "Works of Love", en *Kierkegaard Writings*, New Jersey, Princeton University Press, 1995. Howard V. Hong & Edna H. Hong (Eds.)

aquí, la comunicación efectiva de la diferencia ética en su singularidad y, por tanto, en su potencia disruptiva como verdad.¹⁵

Un decir efectivo de la diferencia ética debe satisfacer dos condiciones: (a) el discurso en el que se dice debe estar siempre bajo análisis, esto es, el lenguaje en el que se dice debe ser una cuestión de primer orden, y (b) el sujeto de la experiencia de la diferencia ética no puede ser pensado como una subjetividad ya instituida, sino como una interrupción de la misma. En efecto, en los testimonios —pensamos ahora, particularmente, en los testimonios de sobrevivientes de la *Shoah*— se observan dos fenómenos capitales: por un lado, las huellas de un proceso de des-subjetivación o arrasamiento de la subjetividad propias del pasaje por experiencias traumáticas, como ser la del mal radical en todas sus formas, y también la emergencia de una subjetividad ética, incesantemente interpeladas por la imposibilidad de identificar “bien” y “mal” (lo que es otro modo de nombrar la diferencia ética); por otra parte, también se verifica la pregunta por el cómo de ese decir testimonial, esto es, la pregunta por el lenguaje, por una experiencia del lenguaje y de los límites del lenguaje.¹⁶⁻¹⁷

¿Cómo es posible pensar la expresión de la diferencia ética —y la subjetividad nacida de y en la experiencia ética— en su singularidad? Encontramos en el pensamiento de Søren Kierkegaard ciertos elementos cruciales que nos permiten avanzar en esa dirección.

Es preciso poner entre paréntesis la preeminencia que tiene en Kierkegaard tanto su singular interpretación del Cristianismo como su concepción antropológica que piensa al hombre como una *síntesis imposible* de términos irreconciliables (libertad/necesidad, tiempo/eternidad, finito/infinito, cuerpo/alma, etc.). Aquí sólo nos interesa subrayar cómo Kierkegaard determina la relación entre la singularidad de la existencia (en nuestros términos: la emergencia de una subjetividad singular en y por la experiencia ética) y la posibilidad misma de una comunicación de la diferencia ética en su singularidad.

Suele decirse que hay en Kierkegaard una prioridad de la subjetividad por sobre la objetividad, que no habría que confundir con la relación tensional entre interioridad

¹⁵ Es claro que cómo dicha expresión sea recibida ya no depende íntegramente del modo en que haya sido transmitida.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, Jorge Semprún, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994; Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989 y *Le sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1991; Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1999; David Rousset, *Les jours de notre mort*, Paris, Fayard-Pluriel, 1981 y *L'univers concentrationnaire*, Paris, Fayard-Pluriel, 2010; Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Taschenbuch, München, 1966; Claude Lanzmann, *Shoah* (film, 1984). Haber mostrado el sentido de estas preguntas de cara a un análisis de un extenso corpus testimonial que incluye, entre otros, los extraordinarios textos mencionados en la nota precedente es uno de los méritos del libro de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

¹⁷ Para un análisis de la relación entre experiencia ética y testimonio, véase Nicolás Garrera-Tolbert, “Éthique, contingence, témoignages. Pour une conception événementielle de l'expérience éthique, avec Emmanuel Lévinas” en Danielle Cohen-Lévinas & Alexander Schnell (Eds.), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence: une lecture phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France (publicación estimada para 2016).

y exterioridad.¹⁸ Es imprescindible ir más allá del conocido enunciado kierkegaardiano “la subjetividad es la verdad” en dirección al planteo de la cuestión acerca de la construcción de la subjetividad. En este sentido, esta última es concebida por Kierkegaard como la “evidencia” de que una condición decisiva para devenir individuos singulares es la de permanecer fieles a las verdades que surgen en el seno de nuestras experiencias fundamentales. Esta “evidencia”, que en verdad está más próxima de una confianza en la experiencia misma que de una certeza fundada en un saber apodíctico, está incesantemente velada por una serie de fuerzas que se manifiestan no sólo en nuestra vida corriente y en el modo en que espontáneamente nos pensamos a nosotros mismos, sino también en la actividad filosófica en general. El punto de vista (*synspunktet*) de un existente que vive su vida de modo tal que el sentido de sus experiencias fundamentales se encuentra expresado en un discurso objetivo es uno que no puede hallar lo que en estas experiencias hay de más relevante para él y para su vida: *pensarme a mí mismo desde el discurso objetivo no consiste sólo en tergiversar tal o cual aspecto de la realidad, sino, ante todo, en falsificar mi existencia como tal, perderme a mí mismo como verdad*. Si la existencia se vive de acuerdo con lo que me revela el discurso objetivante, entonces la vivo por lo que *no* es. Es por esto que una subjetividad propiamente viviente es aquella cuya existencia está atravesada por verdades. En particular, Kierkegaard critica severamente la objetividad científica interpretándola como el paradigma de aquellas fuerzas que tienden a oscurecer el sentido de la existencia.¹⁹ En lo que constituye una tesis decisiva para nosotros, Kierkegaard entiende que estos discursos son ellos mismos la expresión de una serie de *tendencias o impulsos objetivantes* inscritos en la propia existencia. La razón de ello es que *estos impulsos tienen asidero en el lenguaje*.

Esta tesis de Kierkegaard sobre la naturaleza del lenguaje está directamente vinculada a su análisis de la singularidad de la subjetividad. En diversos textos —*Temor y temblor*, su ensayo sobre *Don Giovanni*, y el *Postscriptum*, entre otros—, sostiene que el lenguaje mismo debe ser interpretado como una estructura objetiva que conspira contra la expresión de la singularidad de la subjetividad. Lo que entra en el lenguaje es inmediatamente disuelto en una generalidad objetiva, perdiendo así su carácter singular y subjetivo. Para Kierkegaard, no se trata de “depurar” el lenguaje, sino de

¹⁸ Es importante distinguir entre estos dos binomios: subjetividad/objetividad e interioridad/exterioridad. En efecto, lo que habilita la posibilidad de una decisión es justamente la tensión que proviene de la necesidad de la determinación interior de cara a la determinación exterior pre-dada. Este carácter tensional hace al *pathos* que lleva a un individuo a poder decidir. Por tener necesidad de una afirmación sobre una realidad pre-dada, no se puede excluir la exterioridad como si ella fuera parte de una mera objetividad, sino que la objetividad es una toma de posición que busca sublimar la exterioridad, negando la interioridad y la tensión que lleva consigo. Sobre este punto, cf. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973 y Henri-Bernard Vergote, *Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Éditions du Cerf – L'Orante, 1982.

¹⁹ Kierkegaard no sólo se opuso vehementemente al cientificismo de las tendencias positivistas de su época, sino que fue un severo crítico de la objetividad de la ciencia especulativa tal como se expresa, particularmente, en la *Wissenschaft* hegeliana. Sobre la relación entre Kierkegaard y Hegel puede consultarse Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2007.

volverse consciente del carácter objetivante propio del lenguaje y comunicar indirectamente, "artísticamente",²⁰ aquello que no podría ser comunicado directamente. Ahora bien, la expresa formulación de esta pregunta por lo propio de todo lenguaje y, muy especialmente, por el lenguaje ético en particular, está enteramente ausente de la discusión ética contemporánea. En este sentido, nos parece importante rehabilitar el problema del testimonio (el cual puede ser interpretado como la modalidad eminente que adopta la "comunicación indirecta" con el fin de dar cuenta de la diferencia ética) y mostrar su relevancia para una ética fundamental.

Así, la diferencia ética no puede ser el objeto de ningún discurso sino que se trata de forjar un discurso investido o inspirado por la diferencia ética, esto es, tomado por la certeza de la imposibilidad de hacer de la diferencia ética un concepto, un discurso, pues, que no sea el producto de un sujeto autónomo (que es siempre un sujeto ya instituido), sino el de una subjetividad *in statu nascendi*, siempre escindida por la imposibilidad de decir la diferencia ética y afirmarse de una vez y para siempre por el supuesto saber sobre ella —se trata, en una palabra, de un discurso traumático.

En el análisis sobre la historia de Abraham, en *Temor y temblor*, lo que pone en evidencia la singularidad del personaje bíblico es el hecho de que Abraham intenta establecer una morada en el silencio para así sustentar la singularidad de la experiencia paradójal y absurda —la de acometer el sacrificio de su propio hijo— sin intentar reducir dicha experiencia a una comunicación determinada. En palabras de Kierkegaard: "Abraham permanece en silencio – pero es incapaz de hablar."²¹ El no poder hablar está determinado por la propia limitación del lenguaje, de forma que este no poder significa, en verdad, una condición límite, al menos en la medida en que el propio hablar supondría la aniquilación de aquello que debería ser dicho. Pero no hay allí ningún refugio y en aquella morada no es posible permanecer: el silencio deliberado es ya una modalidad de un decir que se calla. Se observa así la situación paradójal que constituye el núcleo de una subjetividad ética que no sabe qué hacer con el lenguaje, porque su materia la escinde de tal modo que no puede instalarse ni el decir ni el silencio efectivo: "primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, librarme de mi singularidad. (...) Cuando hablo ya no soy nunca más yo mismo, solo y único".²² Y sin embargo, la diferencia ética quiere y debe ser comunicada. Se trata de una formación de sentido (*Sinngebilde*) que nos intima a elaborarla en la materia del lenguaje, a darle cuerpo y espacio donde decirse. Este afirmarse de la diferencia ética es ética y existencialmente crucial: lleva consigo una transfiguración subjetiva, un devenir-testigo y, sólo así, "agente moral". La ética exige efectividad, atraviesa la materialidad de los cuerpos, del sufrimiento, de las realidades personales. Hace al todo de lo que somos como personas.

²⁰ Kierkegaard, "Concluding Unscientific Postscript to 'Philosophical Fragments'", en *Kierkegaard Writings*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, p. 74

²¹ Kierkegaard, "Fear and Trembling" en *Kierkegaard Writings*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, p. 113.

²² *Idem*.

Hay en todo esto, evidentemente, un fenómeno que nos remite a la situación vital en la que se encuentra el escritor, el pensador, el artista: el tener-que elaborar, articular un sentido en el lenguaje de un *sentido salvaje*.²³ No se trata de un sentido que precede al acto de la escritura o el pensamiento. La elaboración de sentido es contemporánea al sentido salvaje que conduce la elaboración por ciertos caminos (y no por otros), la intima a tomar sus decisiones (tales o cuales), y todo ello sin que de este proceso accedamos a un saber a partir del cual pudiéramos tomar posesión suya. En una palabra: hay en la expresión del sentido de una experiencia un elemento *creativo* por el cual habrá siempre un hiato entre el pasaje por una experiencia y el sentido elaborado de ese *pasaje*. Y es este término el que corresponde: *se trata de pasar creativa o "artísticamente" (Kierkegaard) por una experiencia cuya verdad parece eludirnos siempre*.

Pues bien, en esta situación la subjetividad ética debe cargar con la tensión irreductible que el lenguaje impone sobre la expresión de la diferencia ética en tanto que evento singular. Lo que es nombrado, enunciado, expresado, etc., es decir, el producto objetivo de todo acto de lenguaje, refleja las fuerzas que animan el lenguaje desde su interior: las tendencias objetivantes y generalizantes. Esto no quiere decir que la elaboración del sentido de la diferencia ética sea sencillamente imposible. No estamos afirmando que el sentido último de la diferencia ética permanezca *intacto* a través de todas sus expresiones positivas, substraído, fundamento último de todo discurso ético, en una suerte de realidad pre-lingüística. No hay en nuestra posición ningún misticismo. No, cuanto menos, si por ello se quiere significar la experiencia de la limitación propia del lenguaje para presentar la diferencia ética que, *como tal*, trascendería toda realidad propiamente lingüística. En otros términos, *la realidad de la diferencia ética consiste en su poder ser sólo expresada en una pluralidad esencialmente abierta, esto es, incompleta, de expresiones particulares. Esta serie abierta de expresiones plurales es todo lo que hay*. Aún de otra manera: experimentar la diferencia ética es experimentarla en su singularidad, la cual es inmediatamente desdoblada en una expresión particular y en un resto que subsiste como pura negatividad, es decir, que *él mismo* no puede hipostasiarse en una expresión positiva. Lo fundamental es no confundir esta negatividad del resto con la diferencia ética *como tal*, la que siempre comporta *al mismo tiempo* que la pluralidad de sus expresiones particulares que la afirman, la marca de un resto que mienta la imposibilidad de totalizarla nunca. La razón de la falla del concepto para decirla ha de buscarse precisamente allí. Por ello sostuvimos que puede decirse que en cierto modo la diferencia ética "es" en el *entre-dos* de la pluralidad de sus expresiones positivas o particulares y la negatividad de su substraerse a cada una de ellas y la imposible totalización del conjunto.

Así, la diferencia ética es el "¡No!" ya *calificado* del "¡No matarás!", de lo *injustificable*, de lo *in-tolerable*, de lo *in-aceptable* éticamente, es decir, en modo alguna una pura negatividad sin determinaciones. Pero precisamente por ello, para decir *qué es lo ético* en cada uno de estos casos es preciso un discurso que, por lo dicho, supone ya una pérdida de la singularidad de la diferencia ética en una cierta generali-

²³ Tomamos el término de M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

dad abstracta. De aquí que, como bien señala Levinas, el discurso ético tenga siempre que des-decirse, recomenzar una y otra vez para afirmarse en un decir que trastabilla incesantemente por no poder apaciguarse en la identificación lograda entre la inspiración de ese decir y el contenido de lo dicho en él. El movimiento del decir trasciende lo dicho, pero no hasta dar con una síntesis que se cumpliría en el elemento del concepto, sino para remontarse sin término por sobre cada dicho, hacia lo inhóspito que no ofrece sitio donde asentarse.

Es porque resulta extremadamente incómodo, o simplemente imposible, afianzarse, habitar este no-lugar donde se afirma, siempre recomenzado e insistiendo, el sentido salvaje o primero de la diferencia ética, que las teorías éticas suelen darse un fundamento indubitable en una serie de intuiciones básicas, en un “sentido común moral”, en una reducción de la moralidad vigente a sus elementos fundamentales y así hipostasiada como moral universal, o situándose en un plano transcendental, allí donde es posible despojarse de lo que en la actualidad o factualidad de la experiencia de la diferencia ética hay de más inhóspito.

Todos hemos experimentado más de una vez esa suerte de artificialidad e ineffectividad de las teorías éticas. Es como si nos pusieran siempre ante la disyuntiva: o bien ganamos conocimiento ético al precio de excluir de nuestras consideraciones la materia ética propiamente dicha (que, como vimos, es del orden de la experiencia subjetiva, de la singularidad sin concepto, del acontecimiento-verdad de un sentido esencialmente dinámico y múltiple), encerrándonos, por ejemplo, en el dominio transcendental sin poder ya más volver al corazón del *ethos*, realidad siempre trágica y agonal; o bien permanecemos centinelas de la moralidad ya instituida en el ámbito en el que desarrollamos nuestra vida corriente: nos volvemos legisladores de un código moral instituido, defendido incesantemente por las instituciones vigentes y a cuya preservación estaríamos conminados por nuestro supuesto “deber ciudadano”. Creemos que ninguna de estas opciones está de acuerdo con la realidad de la experiencia ética de la que hemos intentado dar cuenta hablando desde ella: *la diferencia ética se da siempre en una intemperie sin fin.*



FENÓMENO, *PHANTASIA*, AFECTIVIDAD.

LA REFUNDICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

EN MARC RICHIR

PHENOMENON, *FANTASY*, AFFECTIVITY.

ON MARC RICHIR'S RE-FOUNDATION OF PHENOMENOLOGY

Pablo Posada Varela

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

pabloposadavarela@gmail.com

91

RESUMEN

Este artículo busca presentar el proyecto de refundación (en el doble sentido de refundir para fundar de nuevo) de la fenomenología acometido por Marc Richir. A este efecto, trataremos algunos temas nodales de su fenomenología, empezando por la ampliación arquitectónica del concepto de concretud. Más adelante, insistiremos en la crucial importancia de la *phantasia* (en su diferencia, por lo pronto estructural, con otro tipo de actos como la imaginación y la conciencia de imagen). Nos centraremos luego en la afectividad y en la temporalización vinculados a algunos "objetos" resultantes de esta ampliación arquitectónica de la fenomenología y, por último, volveremos sobre la idea de una arquitectura fenomenológica en sentido fuerte, es decir, como pluralidad de registros de fenomenalización.

ABSTRACT

This article aims at presenting Marc Richir's project of a re-foundation of phenomenology (both in the sense of founding again and doing so by melting down and thus recasting preexisting materials in order to set new foundations). We will therefore deal with some nodal points of Richir's recasting of phenomenology, which will be, at first, the architectonical enlargement of the concept of concreteness. Moreover, we will particularly insist in the crucial importance of *fantasy* (in its difference, yet from a structural point of view, with other types of acts such as imagination or image consciousness). We will then focus our interest in affectivity and the kind of temporalization connected to some of the "objects" resulting from Richir's architectonical enlargement of phenomenology. We will end up displaying the idea of phenomenological architectonics in its strong sense: as a plurality of phenomenalization levels or registers.

Palabras clave: Fenómeno | Concretud | Phantasia | Imaginación | Afectividad | Proto-temporalización | Proto-espacialización | Arquitectónica | *Epojé* Hiperbólica | Edmund Husserl | Marc Richir

Keywords: Phenomenon | Concreteness | Fantasy | Imagination | Affectivity | Proto-temporalization | Proto-spatialization | Architectonics | Hyperbolic *epochè* | Edmund Husserl | Marc Richir

Marc Richir, físico de formación, es uno de los filósofos contemporáneos más relevantes. Dentro del ámbito de la fenomenología, es también uno de sus autores más fecundos (en calidad y en cantidad). Estas líneas pretenden servir de introducción¹ a algunos aspectos nodales de la obra del filósofo belga de origen valón nacido en 1943 en *Charleroi*, y afincado en un pueblecito de la Provenza francesa, al pie del mítico *Mont Ventoux*, desde hace algo más de treinta años.² Autor de una abundantísima obra —más de veinte libros y más de doscientos artículos— ha abierto la fenomenología, sin renunciar al rigor y al texto husserliano, a una gran can-

¹ Hay buenos textos de introducción en lengua española. Citemos sobre todo los artículos de Sacha Carlson, sin duda una de las personas que tiene una visión más profunda y completa de la totalidad de la obra de Richir. Por citar alguno de ellos, y en tanto en cuanto trata la relación entre Richir y Husserl, cf. S. Carlson, "El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir", en *Eikasia*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Probablemente una de las mejores obras introductorias sea el recientemente publicado libro de entrevistas con Sacha Carlson. Cf. Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, 2015. Citemos también la introducción y el dossier contenidos en Marc Richir, *La contingencia del déspota*, Madrid, Brumaria, 2014, a cargo de Pablo Posada Varela. Me permito también remitir a los siguientes estudios introductorios: Pablo Posada, "En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir" (*Eikasia*, n° 40, septiembre 2011, pp. 239-290), así como a "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014). También puede leerse con mucho provecho Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruselas, Ousia, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013; F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Suiza, Springer (Phaenomenologica, 214), 2015; Sacha Carlson, "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia*, n° 34, 2010, pp. 199-360. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página web puesta en marcha por Sacha Carlson: www.laphenomenologierichirienne.org. Aunque no trate directamente de la obra de Marc Richir, sino antes bien de los desarrollos originales del autor, la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasia, 2014, contiene extraordinarios y profundos desarrollos atinentes a la obra de Richir.

² Ello explica por qué hayamos preferido, para que esta introducción cumpla mejor su cometido, darle en ocasiones la palabra a Richir a través de largas citas que tienen la virtud de transmitirle al lector la respiración de su pensamiento.

tividad de ámbitos: desde la mitología, la política, la epistemología, pasando por la antropología, el psicoanálisis, el arte o la literatura. Son todas estas otras tantas vetas por las que se despliega un núcleo fenomenológico, y que no es otro que una ambiciosa *refundición* de la fenomenología husserliana. En ello consiste el meollo de su obra. ¿Qué decir al respecto? Abordemos la cuestión justo después de traer a colación parte de una entrevista en la que Richir ofrece un valiosísimo repaso de su trayectoria y se expone sobre lo que la motivó:

Resulta siempre extremadamente difícil, incluso imposible, situar lo que pudo, originalmente, motivar un itinerario filosófico. Terminada una licenciatura de física, retomé los estudios para cursar, esta vez, filosofía. Enseguida sentí una especial afinidad con la fenomenología. Aunque lo cierto es que los vientos de la época (allá por 1968) corrían, desde luego, por otros derroteros: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Retrospectivamente visto, mi itinerario ha consistido en un larguísimo rodeo para reencontrarme con esa afinidad de origen, siguiendo una suerte de curva convergente que me hizo salir de Derrida a través de Heidegger, y salir de Heidegger por el idealismo alemán, etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Con todo, e incluso al margen de los itinerarios de Husserl y de Heidegger, lo que motivó mi meditación propia fue la pregunta por el estatuto del fenómeno como nada sino fenómeno (y no como fenómeno de otra cosa), fenómeno en realidad omnipresente en la tradición bajo la forma de lo que Kant llamó "ilusión trascendental".³

1. LOS ELEMENTOS DE LA REFUNDICIÓN RICHIRIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

¿Qué decir del meollo de la obra de Richir, a saber, de su "refundición de la fenomenología"? En primer lugar, diremos que dicha refundición es fruto de una paciente y cuidadosa lectura de la obra de Husserl. Para Richir cuenta el espíritu de la fenomenología. Espíritu al que ha permanecido fiel y al que, a fin de cuentas, sólo se accede a través de la letra. Hay pues, como decíamos, un innegable trabajo de brega paciente y pertinaz con la letra del propio Husserl: prueba fehaciente de ello es la atención sostenida que Richir ha prestado al océano de manuscritos póstumos que compone ese monumento que es la Husserliana. A decir verdad, la fenomenología de Richir busca prolongar y radicalizar el proyecto husserliano, consecuente con el giro transcendental, de una fenomenología genética. Hay elementos de la obra husserliana intrínsecamente aporéticos que se convertirán en piezas clave de esta refundición. Citemos, por ejemplo, la intersubjetividad, la *phantasia*, la corporeidad y la afectividad (secreta e

³ "Autant de chantiers ouverts pour l'analyse phénoménologique". Entrevista publicada en *Le magazine littéraire*, n° 403, Paris, 2001, p. 61.

inaparentemente implicada en no pocas partes de la obra husserliana, a un nivel de profundidad y precisión muy superior, por caso, a los análisis de Heidegger sobre la *Stimmung*, tributarios de las investigaciones de Husserl en torno a ese mismo término durante las dos primeras décadas del siglo pasado), así como algunas intuiciones sobre la conciencia del tiempo. Richir ha prestado especial atención a los manuscritos de Bernau (Hua XXXIII).

Con el fin de adentrarnos en algunos aspectos fundamentales de la obra de Richir, acaso sea útil invocar esta importante nota 2 de *Du sublime en politique*, en que Marc Richir hace una extraordinaria recopilación de los temas básicos de que se ocupará su fenomenología. Esta nota nos dará el adecuado pertrecho para adentrarnos con más detalle en el modo concreto en que Richir va ganando el campo de los fenómenos como nada sino fenómenos (mediante la epojé fenomenológica hiperbólica y la puesta entre paréntesis del simulacro ontológico) y la manera, sutilísima, en que este campo se articula con el de las instituciones simbólicas:

Fenómenos-de-mundo, y no fenómenos de seres o de cosas. Así pues, tampoco fenómenos del mundo como totalidad de seres y de cosas, sino, antes bien, fenómenos, originariamente plurales, que, como nada sino fenómenos, están tendidos sobre la nada, sobre el mundo como esa pluralidad de horizontes donde los hombres acceden a ser. Para guiar al lector, añadamos algunas precisiones preliminares, enunciadas ahora algo dogmáticamente, pero que se irán aclarando y justificando a medida que el texto avance:

-Los fenómenos-de-mundo, que escapan, las más veces, a la conciencia clara, constituyen el campo fenomenológico, la dimensión fenomenológica de la experiencia humana como dimensión del "allende" [*ailleurs*], de la indeterminidad radical, aunque indefinidamente determinable. Así pues, hay que guardarse mucho de buscar en ella el origen de las determinaciones. La parte esencial de los fenómenos-de-mundo reside en el carácter no inmediatamente manifiesto de estos, en su no-donación. Inconvertibles en datos, constituyen el carácter irreductiblemente tornasolado, efímero, inestable y contingente del apareciente.

-Las determinidades de la experiencia, que apenas si nos limitamos a reconocer, efectivamente se nos antojan como ya siempre dadas, en el ámbito de lo manifiesto, ámbito que conviene distinguir con cuidado del propiamente fenomenológico. Así pues, todo lo que está dado procede de lo que llamamos la institución simbólica, término genérico mediante el cual entendemos recuperar todo lo que ya siempre se halla codificado en las prácticas y en las representaciones humanas. A pesar de esta apariencia de designación global, la institución simbólica, que así denominamos porque se da junto a la ausencia de su propio origen —contrariamente a las "instituciones" en sentido clásico—, es harto compleja. Consiste en la articulación de "sistemas" simbólicos que van desde la lengua hasta las técnicas de caza, de pesca, de agricultura, de industria, pasando por las reglas de parentesco o las prácticas y representaciones consideradas políticas o religiosas. Respecto del campo de la donación, destilada en significantes y significados, la institución simbólica parece pues como un todo complejo y exento de afuera. Su explicitación es, al día de hoy, tarea de las disciplinas antropológicas.

-A pesar de su originaria heterogeneidad, campo fenomenológico y campo simbólico se solapan y coinciden en la experiencia humana de la elaboración simbólica. No hay pues institución simbólica “viviente” sin el juego, en su seno, de la dimensión fenomenológica como dimensión de indeterminidad, y sin que se plantee la cuestión del instituyente simbólico. Ahora bien, y a riesgo de abatir por completo el instituyente simbólico sobre el campo de las codificaciones simbólicas de la institución, este último, que no puede pre-contener las determinidades, tampoco puede ser concebido al modo de un principio que actuara de manera determinante y según estilos de causalidad más o menos complejos. Como se verá, el instituyente simbólico es, antes bien, el lugar de un enigma, el de un encuentro [*rencontre*], o un desencuentro [*malencontre*] entre campo simbólico y campo fenomenológico. A este título, tiene, el encuentro, un doble estatuto, simbólico y fenomenológico a la vez. Es instituyente por cuanto el hombre se instituye, en él, como el enigma que, anclado en ambos campos, constituye para sí mismo. En el desencuentro, el instituyente se autonomiza como ese Gran Otro que maquina mecánicamente el campo simbólico, es decir, los seres, las cosas, sus relaciones y sus prácticas—; se trata de la ilusión, activa y por ende eficaz, de un orden simbólico que pareciera “funcionar solo”, ilusión que ha gozado de la complicidad del estructuralismo como doctrina y como ideología.⁴

Lo que esta nota entiende por “fenómenos-de-mundo” constituye el registro más arcaico dentro de esta nueva arquitectónica de la fenomenología que Richir nos propone. Así, la base oculta del fenómeno, la auténtica matriz de su concreción 1) está, ahora, íntimamente ligada al orden de la *phantasia* (que es infigurable como tal, y que, por lo tanto, no ha de confundirse con la imaginación o la conciencia de imagen; y que no por infigurable deja de ser concreta), 2) define el ámbito de la “interfacticidad transcendental” (base fenomenológica de la intersubjetividad, y donde ni siquiera se plantea el problema del *solus ipse*) y 3) moviliza una afectividad arcaica (más profunda que la cohorte de intrigas afectivas que estudia el psicoanálisis).

Esta refundición de la fenomenología implica una ampliación de su campo de objetos. Así, incluirá toda una serie de “objetos” oriundos de ese fondo de experiencia que mienta Richir en esta importante nota aclaratoria; dicho fondo es un magma que corre por debajo de las realidades recortadas y reconocibles con las que nuestra vida suele habérselas y en las que nos sentimos reflejados. Realidades recortadas por la institución simbólica y tras las que nos parapetaríamos ante quien nos preguntara, a bote pronto, qué / quiénes somos. A ellas recurriríamos para urdir nuestra respuesta, sabiendo que dejamos correr impertérito ese magma en que, sin embargo, sospechamos que se juega lo fundamental de nosotros y de nuestro estar en el mundo.

Pero, preguntado de modo más concreto, ¿a qué tipo de objetos nos referimos? Dicho de modo general, esta ampliación de la experiencia reconoce una consistencia

⁴ Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot (Critique de la politique), 1991, nota 2, p. 14.

y concreción propias a todo género de sentidos *in fieri*⁵ que, sin ser aún identidades repetibles y estables, sí son concretas e incluso transmisibles (son, de entrada, sentidos intersubjetivos, no privados). Nos referimos, por ejemplo, a la primera vislumbre de un significado aún por expresar. Esa primera vislumbre (que nunca es “primera” en sentido estricto, sino siempre retomada) es un sentido haciéndose cuya *ipseidad* ya hemos sentido: de ahí que, en el decir, algo hay a que ser fieles; algo, por lo tanto, que, por lo mismo, puede marrarse. Efectivamente, que “eso” que está *in fieri* tiene una concreción suya más que suficiente se manifiesta ya en que aún sin haberlo expresado, estamos en posición de decir (y de sentir) que “no es eso”, que no lo alcanzamos expresándolo de tal o cual forma, y que esa expresión no corresponde a aquel sentido que habíamos “vislumbrado” o “sentido”. Hay un “algo” (i.e. lo que se trata de expresar, lo que se ha vislumbrado) que, por ejemplo, nos permite decretar que la expresión “no resulta”, “no vale” o “pincha en hueso”.

2. EL CARÁCTER INASEQUIBLE DE LO “NADA SINO FENÓMENO” Y LA AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE CONCRETUD

¿Y qué decir de ese algo? ¿Cómo se da? ¿De qué tipo es, en propio, su intuición? Más o menos vinculado a la experiencia de su expresión, ese extraño “objeto” tiene un trenzado temporal que no parece compadecerse con la continuidad del presente que nos atraviesa y que podemos detener siquiera un instante. Ahondaremos más adelante en este aspecto a la luz de determinadas citas. Advirtamos de antemano lo siguiente, y que en cierto modo obrará de transición a la explicitación de la mentada relevancia de la *phantasia* a la hora de entender ese territorio de lo arcaico: si volvemos a centrarnos en la experiencia de formación de un sentido, y en ese “instante” de vislumbre en que parece dársenos algo cuya expresión podemos, más adelante, acometer, haremos notar que, precisamente, “eso”, ese “algo” y por instantánea que sea la vislumbre misma, escapa al instante si por instante vivido entendemos lo que es sentido en una suerte de corte vertical en la corriente de la experiencia. Dicho de otro modo, si incidiésemos en el continuo de nuestra experiencia, cortándolo según un determinado intervalo, hallaríamos que esa muestra vertical, en sus niveles más derivados, sí arroja un claro contenido, reconocible y relevante: sabemos, en punto a cier-

⁵ Hacemos uso aquí de una de las expresiones que elige Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina para traducir o explicitar la idea que encierra la expresión richiriana de “sens se faisant”. Ortiz de Urbina es el lector hispanófono más antiguo de la obra de Richir y, sin duda, uno de sus mejores conocedores y más originales y fecundos intérpretes. Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasía, 2014.

tas cosas, lo que, en un determinado momento, de ellas estamos viviendo, la “materia” de que está hecho nuestro vivir y que les compete directísimamente: por ejemplo, sabemos o notamos claramente la materia sensible de los objetos que percibimos, tal o cual sensación de color, tal o cual sabor u olor, así como algunos de los afectos que nos atraviesan (esta ira pasajera, este bienestar merced a una buena noticia). Sabemos que lo que en ese instante asimos de ellos es parte ingrediente de los mismos. Sabemos que, extendiéndose, atraviesan la materia de ese instante o que ese instante presente de nuestra conciencia se impregna de su material sensible. Sin embargo, en otras latitudes de nuestra vida, se tienden determinadas concreciones (por ejemplo esos sentidos *in fieri* a que empezábamos a aludir) de las que la virtual sonda vertical del instante, corte transversal en el continuo de nuestra experiencia, nada capta. Y, sin embargo, esas concreciones conforman nuestra experiencia, son su urdimbre profunda. En otras palabras, si rescatásemos una suerte de muestra en punto a lo vivido en presente, ésta no arrojaría, en el caso de dichas concreciones, nada relevante. Lo que de ellas asimos a sobrehaz de presente, sancionado en un “ahora”, ni siquiera es parte ingrediente de dichas concreciones como pudieran serlo, respecto de ciertos objetos, la porción de color que en un momento dado estamos percibiendo, o el sonido que en un instante tiñe nuestra vida —que la tiñe en sus latitudes más superficiales, como empezamos a intuir. Esas otras concreciones de que hablamos se sostienen, en orden a una misteriosa concreción *sui generis*, pero según un tejido (que Richir dirá “esquemático”) hecho de pasado y futuro a un tiempo, espacializados según una temporalización “en fase” (y no hecha de una continuidad cerrada de presentes). Esa concreción aparece, vista desde nuestro presente de conciencia, como originariamente deflagrada, espolvoreada. Bien pensado, esta descripción corresponde, al menos formalmente, a la materia “sensible” de la *phantasia*, a lo que Husserl llamaba “*phantasmata*”.⁶

Sea como fuere, a pesar de ser inasequibles a todo presente, esos “objetos” —i.e. esa intuición, esa vislumbre súbita, esa afección profunda, ese color atmosférico, ese insistente presentimiento— albergan una insolente concreción que parece responder a otras escalas de fenomenalización, más salvajes. Escalas que, si la fenomenología pretende ser un empirismo radical, debemos respetar. Así, cuando prende en nosotros una *phantasia* vívida, basta con que queramos ver de qué está hecha, cuál es el rastro contante y sonante que deja sobre la película del presente de nuestra experiencia (el que podemos mal que bien detener y avistar) para percatarnos de que ahí, en lo “ac-

⁶ Desarrollar la cuestión nos llevaría muy lejos. Limitémonos a señalar que Husserl no siempre entendió los *phantasmata* como simples modificaciones —en régimen de *como si*— de las sensaciones (*Empfindungen*). De hecho, pensarlos como modificaciones le llevará a un sinfín de aporías entre las que se debatirá toda su vida, y ya en el impresionante curso del semestre de invierno 1904/1905 en Gotinga, retomado en parte como texto principal del tomo XXIII de las obras completas de Husserl.

tualmente" vivido, nada de eso que en nosotros prendió con vida propia hay, nada esencial se ha depositado sobre las redes del ahora. Y ello, sencillamente, porque la concrescencia de esa *phantasia*, con su consustancial parte de afectividad, se estaba tejiendo a una latitud más profunda y cuya trabazón no es la del continuo del presente directamente accesible a la conciencia, sino la de una temporalización estructuralmente distinta (en fase; y no en presentes sino en presencia). Del mismo modo, esa misteriosa consistencia no *empfindlich*, filigrana particularísima que no requiere de concepto para ser reconocida, la encontramos también en esas otras creaciones artísticas que son los personajes de las buenas novelas. Sentirlos, sentir que son ellos los que están detrás de determinado lance narrativo o diálogo, sentirlos tan "iguales a sí mismos", tan "genios y figuras" es un *sentir* que ni siquiera requiere recurrir a imaginarlos, a figurármolos. Y, con todo, la "experiencia" que de ellos tenemos, más acá de todo recurso a la figuración (recurso compulsivo que puede resultar fatal) es concretísima, casi "sensible" ("sensible", de hecho, en otros registros, a otras latitudes, según otra temporalización) y mucho más viva y exacta que cualquier adaptación cinematográfica. Experiencia rigurosa como la que más y, sin embargo, ilocalizable, desperdigada cuando tratamos de tomar de ella una "muestra" localizada en el espacio y en el tiempo (como —decíamos más arriba— haríamos con una porción de color externo o con un fragmento de sonido monocorde: la película del presente de conciencia sí recoge, en el caso de esos objetos, "muestras" de la "materia" de que están hechos, se tiñe unívocamente de ellos; partes ingredientes de ellos quedan varadas en las redes del presente, de lo que conseguimos detener cuando decimos "ahora").

3. LA PHANTASIA Y EL REGISTRO DE LO ARCAICO

Sin duda alguna, la *phantasia* desempeña un papel fundamental en la obra de Richir. En cierto sentido, su opción de fenomenología parece asentarse en la *phantasia*,⁷ lo cual no está exento de profundos malentendidos. Precisamente por ello, no está de más que pongamos especial cuidado en contrarrestar expresamente los ingentes malentendidos que esta opción fenomenológica aglutina en torno a sí.

La última alusión a la concreción propia de los personajes de novela ilustra a la perfección el papel fundamental que desempeña la *phantasia* para la fenomenología ampliada o arquitectónicamente refundida: la *phantasia* constituye un acceso privilegiado a ese tipo de concreciones que estudia la fenomenología no estándar. La expe-

⁷ Igual que la de Levinas se asienta sobre la experiencia del otro, la de Merleau-Ponty sobre el cuerpo o la "carne (*chair*)", la de Henry sobre la inmanencia de la Vida, o la de Marion sobre la donación.

riencia de la *phantasia* es la principal atestación de las concreciones sitas en esos registros profundos de la experiencia. Efectivamente, esa experiencia concreta y que, sin embargo, no se hace en presente (sino, dirá Richir, “en presencia”) es la propia de lo que Husserl llamaba *phantasia* y a la que, como hemos visto en el caso de los personajes de novela, no es esencial la figuración, pero sí, en cambio, la afectividad (ese “sentir” del que hablábamos, y que “reconoce” y “sabe” sin necesidad de imagen o concepto). Concreciones —las propias de la *phantasia*— que, al tamiz del tiempo continuo, aparecen como deflagradas o diseminadas.⁸ De igual modo, la *phantasia* desempeña un papel central —aunque inadvertido— en la intersubjetividad (y, por ende, en el campo de una fenomenología de lo político). Yo no necesito imaginarme en el lugar del otro y reproducir su vida por analogía con la mía para “captar” su *ipseidad*; esa *ipseidad*, huidiza si trato de apresarla, me la vuelvo a encontrar, años después, al habérmelas con esa misma persona, o incluso al leer algo suyo.

Como ya hemos sugerido, la *phantasia* es directamente intersubjetiva (a diferencia de la imaginación, que puede ser privada) y está sustancialmente vinculada a la afectividad (a diferencia de la relación intencional, propia de la imaginación, que puede estar o no investida de afecto). Los registros más arcaicos de la fenomenología refundida bañan, por así decirlo, en el elemento de la *phantasia*. Ahora bien ¿cómo entender la relación entre la *phantasia* y el “fenómeno de la fenomenología” o lo que, como nos dice Richir en el pasaje de la entrevista citada al principio, desde siempre ha requerido su esfuerzo y su interés, a saber, lo que es fenómeno y “nada sino fenómeno” [*rien que phénomène*]?

Acaso cabría sostener, para tratar de aquilatar esta relación entre *phantasia* y nada sino fenómeno, que eso que llamaba Husserl “*phantasia*” es el medio privilegiado para acercarse máximamente al fenómeno como nada sino fenómeno, al fenómeno exento de toda heteroreferencia aperceptiva, liberado de todo encierro, como veremos enseguida, en una u otra forma de simulacro ontológico. La *phantasia* es el umbral del nada sino fenómeno, el registro de experiencia cuya película o filamento mejor capta las relaciones de que está tejido el ámbito de los nada sino fenómenos (lo que Richir llamará “esquematismos de la fenomenalización”). Es su mejor terreno de

⁸ Esto nos da pie para detenernos en la orientación semiótica de Derrida y alegar, a la luz de la perspectiva que aquí se desarrollará, que tal es esencialmente no fenomenológica por cuanto no alcanza a ver esa disparidad de registros arquitectónicos en los que sí caben concreciones no presentes. Eso hace que esas concreciones no presentes aparezcan, cuando no se presta atención al detalle de otros registros de fenomenalización, como elementos “diseminados”. La diseminación es el aspecto que toman ciertas concreciones fenomenológicas cuando se las obliga a comparecer en un registro arquitectónico impropio, resultado de un abatimiento de niveles de experiencia. La proliferación diseminativa esconde, en realidad, una falta de arquitectónica. La ampliación de la experiencia no se hace donde hubo de hacerse: llega siempre demasiado tarde y bajo la exclusiva —y negativa— forma de un continuo contrapunto al registro de la objetividad, contrapunto replicado al infinito, y que tan sólo alberga una apariencia de fecundidad.

atestación (lo que en fenomenología se denomina "*Ausweisung*"). Ahora bien, curioso es hasta qué punto suele malinterpretarse esta cercanía en que Richir sitúa al fenómeno, o al registro más arcaico de la fenomenología, respecto de la *phantasia*. ¿En qué consiste este malentendido?

Como algunos fenomenólogos contemporáneos han hecho, podría desautorizarse de plano la refundición richiriana de la fenomenología aduciendo que, en el fondo, su base "no es más que" base fantástica o fantasiosa, olvidadiza de lo real, y que de ello resulta una fenomenología que orilla la efectividad real, lo realmente dado.⁹ Ahora bien, esta coalescencia de lo arcaico con la *phantasia* en absoluto quiere decir que lo más arcaico mismo esté abocado a entenderse como una suerte de realidad paralela, como un mundo imaginario que fuera el doble desleído o deslavazado este mundo; un mundo poblado de sombras imperfectas o de quimeras. Enjuiciar de ese modo la refundición richiriana de la fenomenología revela, en el fondo, un desconocimiento de lo que Husserl quería decir con *phantasia* y de los extraordinarios tesoros celados en el tomo XXIII de las obras completas de Husserl. Realidad paralela, llana irrealdad, sólo es la *phantasia* en su versión "posicional" (resultante de una doxa —perceptiva o rememorativa— *neutralizada*; de ahí que Husserl hable de "posicionalidad") y consiguiente transposición en imaginación. La imaginación (posicionalidad *neutralizada*) sí es, *sensu stricto*, el ámbito del "como si". Consiste en una duplicación *neutralizada* del mundo real o en algo susceptible de realizarse tal y como ha sido imaginado.

Evidentemente, la *phantasia* linda con el régimen del "como si" pues su fuerza de alteridad empieza arrancándonos del mundo en el que nos movemos, recortado según las apercepciones y sedimentaciones pertenecientes a la capa más extrínseca del mundo de la vida. De ahí que, efectivamente, quepa hablar de un *Phantasiewelt*: suerte de polo de imantación que nos arrastra hacia otro sitio. Ahora bien, eso no quiere decir que la *phantasia* sea, en sentido estricto, "otro mundo", reproducido en régimen de cuasi-percepción, o en el modo del como si¹⁰ sino, antes bien, un paso más atrás respecto de las predonaciones de sentido que cuadriculan el mundo en el que

⁹ A la perspectiva richiriana se oponen, de modo más o menos explícito, otras propuestas recientes como las de J.-L. Marion, N. Depraz, R. Barbaras, C. Romano, o J. Benoist. También, aunque de modo implícito, M. Henry. En los casos de Henry y Marion, hallamos pues proyectos fenomenológicos supuestamente atentos a la efectividad de lo real y del acontecimiento bajo las formas de una fenomenología de la "Vida" (que se autoaparece a sí misma en immanencia) o la "donación" (respectivamente). Creemos que los reproches respecto de la base "fantástica" de la fenomenología de Richir que se hacen desde las citadas orientaciones fenomenológicas adolecen de una confusión entre *phantasia* e imaginación y, por ejemplo, de un desconocimiento del concepto de *Perzeption* y de *perzeptive Phantasie*.

¹⁰ Insistamos una vez más en que pensar así la *phantasia* volvería sencillamente incomprensibles los desarrollos husserlianos sobre la *perzeptive Phantasie*, la *phantasia* "perceptiva", que nada tiene de percepción —*Wahrnehmung*— ni de reproducción de la percepción —*Quasiwahrnehmung*— o percepción en el modo del como si (*als ob, gleichsam*). La *phantasia* "perceptiva" es absolutamente esencial para los análisis que Husserl hace del fenómeno del teatro (cf. Hua XXIII, texto n° 18).

nos movemos y nos reconocemos. Así pues lo accesible por *phantasia*, ganado merced a una relativa violencia respecto de dichas apercepciones, queda como a expensas de asociaciones y síntesis pasivas inauditas y más fundamentales. Contrariamente a la imaginación (y a la conciencia de imagen), la *phantasia* es radicalmente no posicional y su neutralidad es originaria.¹¹ Citemos, para ilustrar esta cercanía entre *phantasia* y realidad,¹² y lo que llevamos dicho en punto a las apercepciones de la actitud natural respecto de las cuales la *phantasia* se desgaja (ofreciendo la falsa apariencia de apartarse de lo real¹³), un evocador texto de Jules Michelet, con el que Richir abre *Du Sublime en politique*. En estos términos comenta Michelet lo que debió pasar en Francia de julio de 1789 a julio de 1790, durante las fiestas de las Federaciones:

Los lugares abiertos, los campos, los inmensos valles en los que solían celebrarse esas fiestas aún parecían abrir los corazones. El hombre no sólo se había reconquistado a sí mismo. Entraba también en posesión de la naturaleza. Varios de estos relatos dan testimonio de las emociones que dio a estas pobres gentes su región, su país¹⁴ visto por vez primera... ¡extraño asunto! Esos ríos, esas montañas, esos paisajes grandiosos, y que atravesaban todos los días, todo ello lo descubrieron ese día; no los habían visto jamás.¹⁵

Efectivamente, el territorio de la *phantasia* refleja a la menor distancia posible las asociaciones entre nada sino fenómenos que atraviesan lo que Richir denomina "inconsciente fenomenológico". Se expresa Richir en estos términos: "Sea como fuere, si hay algo de esos 'juegos' incontrolables e inopinados de las apariencias entre sí que flota, de algún modo, en el trasfondo de esos juegos aparentemente sin brida de que la *phantasia* y del sueño están hechos, juegos de 'asociaciones' que parecen, en el

¹¹ Para una explicación de la diferencia entre la no posicionalidad y neutralidad originaria de la *phantasia* frente a la posicionalidad neutralizada (y consiguiente neutralidad derivada) de la imaginación, me permito remitir a mi artículo: "Hipérbole y concretud en parpadeo" en *Eikasia*, n°34, Septiembre 2010.

¹² Para una explicitación del orden de la *phantasia* como auténtica base fenomenológica de la experiencia de lo real, se puede consultar también el apéndice titulado "Structures de la *Leiblichkeit* dans l'affectivité", § 7 y fundamentalmente el punto titulado "De l'objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott): l'accès à la réalité et son paradoxe" en las pp. 497-527 de la importante obra Marc Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, 2004.

¹³ Tan sólo es cierto que, mediante la *phantasia*, nos apartamos de un tipo de realidad. Aquella, objetiva, hecha de apercepciones reconocibles trabadas con autoapercepciones en que nos reconocemos.

¹⁴ "Leur pays" dice el texto francés. "Pays" en el sentido de región, comarca, terruño. Uso más típico en francés pero que encontramos en español cuando, por ejemplo, se habla de "frutas" u "hortalizas" "del país".

¹⁵ J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1952, tomo I, p. 411. Cit. por Marc Richir, *Du sublime en politique*, ed. cit., p. 12.

Einfall, libres de toda mención intencional.”¹⁶ Si bien se piensa, este inconsciente es el basamento de lo que tenemos por real y reconocible, pero tal es su distancia, y tan ajeno ha terminado por resultarnos lo que nos es más propio (emergente de nuevo en momentos en que prorrumpe una afección sublime), que todo ello pareciera consistir en otro mundo: antes bien, lo que sucede es que retrocedemos a un estado de mundo que exponemos de nuevo a asociaciones pasivas que las apercepciones de la actitud natural habían soterrado. Por eso, la experiencia de la *phantasia*, exponiendo a esas asociaciones salvajes, abre como a otros mundos posibles virtualmente contenidos en el basamento de la experiencia. Es experiencia de una pluralidad de mundos en inminencia de fenomenalizarse.

Ahora bien, para exponernos a esas imantaciones arcanas recurrentemente aplacadas, hemos de arrancarnos a lo que por real se tiene, para, al cabo, entroncar de nuevo con un basamento perdido. De modo análogo, parece como si lo que nos es más propio como sujetos nos viniera de fuera. De ahí la sensación de extrañamiento que nos embarga en esos lances fugaces en que nos atraviesa una afección sublime. Curioso extrañamiento ante lo que, sin embargo, es, con todo, lo más nuestro (pero nunca en el sentido de la idiocia privada, sino en el sentido de una profundidad coextensiva del *sensus communis* de que habla Kant en la *Crítica del Juicio*). Ese extrañamiento es el testimonio indirecto de que, paradójicamente, la cuadrícula aperceptiva en que solemos movernos y reconocernos es trabazón propia de un registro arquitectónico derivado, consecrario de un yo relativamente alienado. Especialmente evocador es el poema de Federico García Lorca titulado “De otro modo” y en el que de la mano de una ensoñación (un paseo semejante a los de J. J. Rousseau) el poeta granadino conecta por intermitencias, en parpadeo, y mediante la *phantasia*, con su verdadero sí-mismo (por retomar los términos del psiquiatra Winnicott, referencia ineludible de las últimas obras de Richir). García Lorca capta perfectamente esa paradójica extrañeza, propia de lo sublime, consistente en que lo esencial, lo más “nuestro”, las “cosas esenciales” —es la expresión de García Lorca— lejos de sernos directamente accesibles, le llegaran o vinieran a uno como “desde fuera”. Los últimos versos del poema dicen: “Llegan a mí mis cosas esenciales,/ son estribillos de estribillos”. Y el final del poema manifiesta cómo ese sí mismo verdadero desplaza, como cáscara vacía, al “sí-mismo” con nombre e identidad delimitada, al sí-mismo en connivencia con las apercepciones que estrían lo que suele entenderse por “realidad”. Hay una súbita virazón de la extrañeza que, desde una fugaz habitación en registros arquitectónicos más profundos, capta la vanidad y arbitrariedad de los recortes aperceptivos consuetudinarios: mi propio nombre es cáscara vacía ante la concretud propia que, en la experiencia sublime, se fenomenaliza. El poema termina con estos dos versos, absolu-

¹⁶ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*. Nouvelles Fondations, Grenoble, J. Millon, 2000.

tamente sobrecogedores (tanto más por cuanto remiten a una experiencia que todo ser humano ha vivido alguna vez): “Entre los juncos y la baja tarde, / qué raro que me llame ‘Federico’”.¹⁷ Así pues, ese otro mundo no es un mundo de imagerías desbordadas, sino un mundo accesible por la *phantasia*.

También es importante recordar que la estructura de acto propia de la *phantasia* es igual de directa que la de la percepción:¹⁸ la *phantasia* no posee la estructura de mediación típica de la conciencia de imagen o de la imaginación. De hecho, esta última no es sino una forma de conciencia de imagen interna sin soporte físico. Conciencia de imagen e imaginación son estructuralmente idénticas. Que la imagen (*Bildobjekt* dice Husserl) tenga o no soporte externo es relativamente accesorio. El *Phantasiewelt* no es un mundo pintado con otros colores pero que se limitase a reproducir la morfología aperceptiva del mundo en que solemos reconocernos. Es un mundo (con su estar) que, sin precisar de figuración (y menos aún de detalle), nos toca en lo más profundo. Acaso por ello sea la afectividad lo de veras dirimente, junto con la citada diferencia de estructura en el acto, a la hora de distinguir *phantasia* e imaginación. Esa profundidad afectiva casi sublime inerva las *phantasiai* más profundas y, sin embargo, no está presente en las quimeras montadas *a posteriori* por la imaginación y resultantes de enjaretar distintos y dispares tramos perceptivos neutralizados. Por lo que hace a la afectividad, esas quimeras pueden, todo lo más, llevar acoplados ciertos afectos parciales, más o menos obsesivos (y pobres en mundo), pero nunca una profundidad afectiva (que abre a un mundo aún más rico).

Si volvemos al tema esencial no sólo de la efectiva no posición (pareja en esto a la imaginación), sino de la “ni tan siquiera” posicionalidad (contrariamente a la imaginación) de la *phantasia*, repararemos en que desde el momento en que interpretamos una *Phantasieerscheinung* como aparición de algo y no como pura aparición conteniendo en sí misma su desajuste y autotranscendencia (concrecencia con otras apariciones de *phantasia*), desde el momento en que nos preguntamos *qué* aparece ahí, *qué* es eso, convertimos la *phantasia* en dóxica y posicional y la transponemos en imaginación (donde ya sí funciona en propio la intencionalidad: un *quid* que anima las puras apariciones y hace que se reconozcan como apariciones de algo). La aparición de *phantasia* (*Phantasieerscheinung*) queda a su vez transpuesta en *Bild-objekt*, y la otrora estructura directa de la *phantasia* adquiere la estructura doble de la conciencia de imagen. Citemos este impresionante pasaje de Richir que recopila todos los elementos evocados y toca la espinosa cuestión de la relación entre la *phantasia* y el fe-

¹⁷ El poema se titula “De otro modo”, y está incluido en *Canciones para terminar*, 1922.

¹⁸ A pesar de que los *phantasmata* en que se monta la *phantasia* sean originariamente no presentes (lo que no quiere decir que no aparezcan) y en cambio las sensaciones animadas por las intenciones perceptivas sí estén presentes.

nómeno como nada sino fenómeno que evocábamos antes y de que nos hablaba Richir en aquella entrevista. Para evitar malentendidos¹⁹ relativos al papel de la *phantasia* en la obra de Richir, conviene ponderar bien el sentido de esta relación:

Siempre que la *phantasia* cree, precisamente, apereibir, mal que bien, algo medianamente definido, se inmiscuye la *doxa* en la *phantasia*. Ahora bien, además de que ese carácter “definido” es (...) cuando menos problemático dado el carácter proteiforme, fugaz, fluctuante, centelleante (*blitzhaft*) e intermitente de la *phantasia* —que vuelve prácticamente imposible la localización precisa de lo que, en ella, está en *Darstellung* intuitiva— (...) a todo ello se añade esa *distancia irreductible*, sobre la cual Husserl insistió tantísimo, del *Phantasiewelt* respecto del mundo real (*real*), y que tiende a arrumbar al *Phantasiewelt* del lado de la mera irrealdad (*Irrealität*) de las apariencias que parpadean en los fenómenos. Interpretamos esta distancia como el eco, en la conciencia, de la distancia, más profunda aún si cabe, que existe entre el polo propiamente fenomenológico del parpadeo y el polo habitado por la *Stiftung*. El *Phantasiewelt* es lo que, por decirlo de algún modo, está lo más cerca posible del campo de las apariencias y de los fenómenos como nada sino fenómenos; es lo que atesta la efectividad (*Wirklichkeit*) fenomenológica de estos. Así, el *Phantasiewelt* representa una atestación *indirecta* de lo que llamamos el campo fenomenológico salvaje o arcaico, anterior a la *Stiftung*, que será aquí, primero, *Stiftung* de la imagen; imagen que, precisamente, tiende a fijar en un instante (instante que *puede* entrar en flujo como presente) la aparición de *phantasia*, fijándola en aparición de algo (de un “objeto” reconocible). El cometido de la *epojé* hiperbólica no es otro, aquí, que el de dejar flotar y dar juego a las apariencias en su fundamental indeterminidad, antes de que sean fijadas, recortadas y determinadas como imágenes portadoras de la estructura intencional propia de la conciencia de imagen.²⁰

Esta larga cita nos da pie para abordar la cuestión de lo que Richir llama “simulacro ontológico”. Lo haremos de forma concreta, planteándolo no como una suerte de contra-metafísica formal, sino como una serie de concretos vuelcos arquitectónicos.

4. LA AMPLIACIÓN ARQUITECTÓNICA DE LA FENOMENOLOGÍA FRENTE A LA SUBSTRUCCIÓN DEL CAMPO DE LA EXPERIENCIA

Así, la refundición de la fenomenología que acomete Richir propicia que ámbitos que se tenían por fenomenológicamente basales como la percepción (caso del propio

¹⁹ Por ejemplo el que cree que la fenomenología de Richir se aparta de la “realidad”. Se aparta, ciertamente, de la realidad “objetiva”, y parece hacerlo arrancándose a otro mundo; ahora bien, este arranque tan potente de la *phantasia* que parece, en primer término, darle la espalda a lo real, no es sino un efecto de nuestra finitud y un efecto de perspectiva arquitectónica. Efecto resultante del modo en el que, sin saberlo, estamos encerrados en las apercepciones y autoapercepciones más consuetudinarias.

²⁰ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., pp. 484-485.

Husserl y, a mayor abundamiento, de Merleau-Ponty) o como auténticos denominadores comunes de todo fenómeno (la propia eidética transcendental, la conciencia interna del tiempo como flujo continuo) queden ahora arquitectónicamente socavados por lo que, en rigor, constituye su base fenomenológica oculta: el territorio de la *phantasia* (que, repitámoslo, nada tiene de “imaginario” y menos aún de “imaginería”), y que es, *ipso facto*, interfaccional y, al tiempo, ámbito de una afectividad profunda cuyos ritmos de temporalización no responden ya a la cerrada continuidad del tiempo interno propia de la temporalización en presente. Más profunda es la temporalización en fase, tejida de retenciones y protenciones originariamente entreveradas, y donde el “ahora” queda definitivamente depuesto de los privilegios ontológicos que le adornaban.²¹

Avistado el campo de los fenómenos, fijémonos ahora en el dispositivo que lo cierra, que precipita el abatimiento de sus múltiples registros. Tematicemos la contracara de la fenomenología ampliada y refundada, a saber, lo que Richir llama el simulacro ontológico, la matriz estructural de substrucción de la experiencia. Efectivamente, desde ese registro arcaico del fenómeno, y en virtud de lo que Richir denomina “transposiciones arquitectónicas”, aparecen bajo otra luz ámbitos que otrora parecieron primigenios como los del tiempo inmanente, la percepción o la intencionalidad en general, sólo que sustentados ahora sobre esa base fenomenológica “*phantástica*” (o lindante con la *phantasia*, accesible y atestable desde la *phantasia*), sutil, oculta, atravesada de movimientos de la afectividad, y que la tradición ha solido dejar al margen (pues no son eidetizables, tan sólo arquitectónicamente situables). La refundición de la fenomenología revierte, concretísimamente, en una puesta en solfa del carácter omnímodo de la apercepción perceptiva, matriz de substrucción de toda una serie de ámbitos de la experiencia. Leamos este pasaje de *Phénoménologie en esquisses* donde Richir se enfrenta a esta matriz de substrucción de la experiencia que es la apercepción perceptiva (junto a la continuidad del tiempo interno):

Ahora bien, si examinamos la situación con mayor detenimiento, nos damos cuenta de que esta “substrucción” tiene su origen en que para Husserl, a menudo (aunque no siempre), la continuidad temporal del curso de la experiencia, cuya descripción se compeadece a la perfección con ese tipo particular de *Stiftung* que es el de la apercepción perceptiva (externa e interna), se ve indebidamente generalizada y extendida a la entera vivacidad de la conciencia, incluso al extremo de sentar la infinitud del flujo temporal —

²¹ Pueden consultarse al respecto los artículos de Alexander Schnell publicados en *Eikasia*, pero, sobre todo, el artículo “*Phantasia* y percepción en Marc Richir” en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 407-430. También el excelente artículo de Sacha Carlson, “La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015; y para ahondar en el vínculo entre imaginación y esquematismo: “Pour une lecture phénoménologique de la *Wissenschaftslehre*” (de próxima publicación en la revista *Horizon*, Moscú).

lo cual incluso excede la llamada (sogenannte) “metafísica de la presencia”—, infinito hacia el pasado y hacia el futuro, es decir, “inconsciente” en su mayor parte y, por ende, no presente. En otras palabras, el meollo de la “substrucción” reside en la extensión indebida del “modelo” perceptivo del peso de la pregnancia simbólica que tiene la *Stiftung* de la apercepción perceptiva, y que, exenta de toda crítica, se convierte en la apercepción supuestamente reguladora de cualquier otra experiencia, sea ésta del tipo que sea.²²

Como venimos sugiriendo, la cuestión de la substrucción de la experiencia por la apercepción perceptiva está íntimamente ligada con la cuestión, más general y estructural, del “simulacro ontológico”. Este constituye la estructura que la llamada “epojé hiperbólica” pone en suspenso.²³ La condición de liberación del fenómeno como nada sino fenómeno pasa por la desactivación del simulacro ontológico. “Sujeto transcendental” o “*Dasein*” son concretizaciones de esa estructura de simulacro ontológico:

Considerar, al mismo tiempo, que, entre todas estas apariencias, ninguna hay que, *a priori*, proceda en propio de mí mismo, de nosotros mismos, del mundo percibido, recordado, anticipado, phantaseado, etc., por lo tanto, que remitir las apariencias a un sujeto transcendental (Husserl) o a un *Dasein* (Heidegger), es ingresar en la estructura propia de un simulacro ontológico que, en virtud de su estructura de simulacro (ilusión transcendental), y mediante las estructuras intencionales o, en derivada segunda, mediante las estructuras del cuidado, del ser (o del no-ser), parece conferir a las apariencias y, en primer término, a sí mismo, nada más y nada menos que ser (o situarse, en su diferencia consigo, como apertura ek-stática al ser). Ello equivale a considerar que toda ontología, por “fundamental” (en el sentido de Heidegger) que sea, es, en este nivel arquitectónico de “primitivismo” fenomenológico, un “efecto” de simulacro, sobre el que juega, de un modo u otro, la *Stiftung* del sujeto como individuado y, aquí, como sujeto individual filosofante.²⁴

¿Cómo repercuten estos análisis en la cuestión del simulacro ontológico? ¿Qué repercusiones teóricas sobre el modo de entender la fenomenología tienen? Pues

²² Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, ed. cit., p. 477

²³ Sobre este punto remitimos al lector en español a los trabajos de Sacha Carlson publicados en *Eikasia*. Fundamentalmente a la trilogía compuesta por: “Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de ‘simulacro ontológico’”, *Eikasia*, n° 47, enero 2013, así como “En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas*”, *Eikasia*, n° 51, septiembre 2013 y “La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas* (2)”, *Eikasia* n° 53, diciembre 2013. Estos artículos se pueden completar con el binomio —también en torno a la epojé hiperbólica, pero con valiosas referencias a la tradición filosófica— que forman estos dos trabajos de S. Carlson, “El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 383-405 y “Reducción fenomenológica y reducción espinosista. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry” *Eikasia*, n° 46, septiembre 2012.

²⁴ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., p. 479.

bien, todo ello da en la consecuencia “teórica” de que no cabrá ya hablar, en propio, de “fenomenalidad”: no hay tal fenomenalidad o fenomenicidad *general* de los fenómenos: ni en su versión formal (esencias transcendentales o estructuras del *Dasein*) ni en su versión material (la *hylē* en el sentido de Michel Henry). No hay fenomenalidad entendida como denominador común o quintaesencia con que hubiera de “componer” todo fenómeno. Hay, todo lo más, *fenomenalización* o pluralidad de fenomenalizaciones. El arcaísmo de éstas explica que se produzcan en parpadeo (entre la aparición y la desaparición), en intermitencia más o menos “adecuada” a nuestra escala. No hay fenomenalidad precisamente porque hay fenómeno. Y si hay fenómeno (como nada sino fenómeno), entonces los hay en plétora: pluralidad de fenómenos como “nada sino fenómenos”, todos ellos fenomenalizados en parpadeo.

5. TEMPORALIZACIÓN DEL FENÓMENO Y AFECTIVIDAD: INMEMORIALIDAD E INMADUREZ

107

Para terminar, hemos de volvernos sobre el aspecto temporal del nada sino fenómeno. Que el fenómeno, por el hecho de ser de suyo²⁵, no está recortado a mi escala se manifiesta, en concreto, por el hecho de que no es presente (no en vano parecido, en esto, a las apariciones de *phantasia* y a los *phantasmata*) sino acaso —y a veces ni tan siquiera— “en presencia”, tendido entre dos macizos que se nos escapan: el pasado y el futuro transcendentales, revirando sin cesar el uno en el otro sin por ello fusionarse o anularse (revirando pues, también, el uno fuera del otro, según una proto-espacialización que se va civilizando a medida que los sentidos *in fieri* se van elaborando). El hecho de estar fuera de escala se manifiesta también en la afectividad inherente a esas dimensiones temporales arcaicas que subtienden los nada sino fenómenos: afección de inmadurez propia del futuro transcendental y, a la vez, afección de la inmemorialidad que precede al pasado transcendental. Tendida entre estos dos horizontes de ausencia, la fenomenalización del fenómeno se produce en parpadeo. O, dicho de otro modo, el parpadeo del fenómeno entre la aparición y la desaparición —tan alejado de una supuesta continuidad del presente— da fe, en cada caso, de que nos las habemos con un nada sino fenómeno; nada sino fenómeno a cuya fenomenalización sólo podemos, dada nuestra finitud, auparnos intermitentemente, por intervalos súbitos. Así y todo, la escala de nuestra subjetividad, así como la sonda de nuestra afectividad, terminan componiendo, mal que bien, con esas dimensiones arcaicas e

²⁵ Recuperamos de X. Zubiri una expresión que nos parece muy lúcida; aunque, claro está, estos parajes estén muy alejados de la sustantividad propia de la *realitas*.

infinitas del fenómeno, aunque sea a costa de perderles, casi de inmediato, el rastro. Ahora bien, lo propio de la finitud no es tanto un límite —nos dice Richir— cuanto la *indefinición* de ese límite. La finitud es nesciencia en punto a nuestra finitud, su indefinición, o el modo en el que siempre estamos, indefinidamente, mordiendo sobre lo infinito. A eso llama Richir, con Henri Maldiney, “transpasibilidad”, al hecho de poder encontrarnos súbitamente, de modo insospechado, *hechos* a lo que nos supera (sin que nada nos hubiera preparado a ello ni nos hiciera presagiarlo).

Al hilo de estas inopinadas incursiones de transpasibilidad alcanzamos, mal que bien, a civilizar las violentas virazones entre la inmemorialidad de un pasado transcendental y la inmadurez de un futuro transcendental. Esas virazones, a medida que van cerrándose y civilizándose, aviándose más y más al tipo de intervalos de que una subjetividad es capaz, conforman lento a lento la “presencia” de los nada sino fenómenos. “Presencia” y no presente; “presencia” sin presente asignable²⁶ (y siempre en inminencia de re-ausentarse). “Presencia” que corresponde a la proto-espacialización consectoria de una temporalización en fase. Civilizar los horizontes de ausencia de los nada sino fenómenos, y llevar las virazones de los sentidos *in fieri* a la presencia,²⁷ esa y no otra es la tarea del lenguaje, muy anterior a la expresión físicamente localizable. Veamos cómo Richir pone en juego todos estos elementos, y citemos *in extenso* este pasaje para terminar:

A este nivel arquitectónico, donde tan sólo puede hacerse cuestión de la proto-temporalización/proto-espacialización de lo instantáneo en sí mismo, en el fuera de tiempo de las virazones, nos está vedado recurrir al presente husserliano, provisto de sus protenciones y de sus retenciones. En consecuencia, la proto-temporalización ha de serlo de horizontes transcendentales de tiempo sin presuposición de presente, e incluso de presencia. La proto-temporalización ha de comportar ya siempre en sí misma *su* pasado y *su* futuro, pero comportarlos sin presente asignable. Hacen falta pues horizontes de tiempo de mismo nivel arquitectónico que lo instantáneo, por lo tanto, horizontes de tiempo que no puedan ser concebidos o aprehendidos como *sus* propiedades sino como horizontes que le sean coextensivos: estos no podrán ser sino los horizontes de un pasado transcendental, desde siempre y para siempre *inmemorial*, horizonte de fenómenos que jamás fueron, al menos a priori, en presencia, y de un futuro transcendental, por siempre *inmaduro*, de fenómenos que jamás llegarán a ser, al menos a priori, en presencia. De ese modo, el carácter fenomenológico propio de las apariencias como nada sino apariencias, como esquilas aparentes de fenomenalidad de una pluralidad en

²⁶ Del mismo modo que, como hemos visto en una cita anterior, traída por segunda vez a colación (la primera correspondió a la explicitación del término “figuración”), es imposible determinar lo que, en el caso de la *phantasia*, se halla, en un momento preciso —i.e. en un presente del continuo del tiempo inmanente— en *Darstellung* intuitiva.

²⁷ Tarea de elaboración del sentido que consiste en llevar las proto-retenciones y proto-protenciones que conforman las fases de mundo a retenciones y protenciones en presencia, según una temporalización en fase algo más estable y civilizada.

principio indefinida de fenómenos ya siempre prendidos en sus esquematizaciones proto-temporalizantes y proto-espacializantes, consiste en parecer, a la vez, como reminiscencias transcendentales de ese pasado transcendental y como premoniciones transcendentales de ese futuro transcendental, es decir, a la vez como ya de siempre *inmemoriales*, de antes de todo recuerdo, y para siempre *inmaduras*, más allá de toda anticipación. He ahí, para nosotros, a flor de experiencia, la versión proto-temporalizada de lo instantáneo que asoma como la eternidad rimbaldiana, eternidad que es, aquí, transcendental-fenomenológica: es la que hace que, en ocasiones, un determinado color —siguiendo el ejemplo del amarillo de Bergotte—, o cierta *Stimmung*, cierto paisaje, etc., nos parezca como salido de la nada y en aras a la nada, y sin embargo nos toque, enigmáticamente, en nuestra más profunda intimidad, nos conmueva como una “divina sorpresa”, nos arranque a nuestro tiempo y edad, a las contingencias de la vida, ofreciéndonos la impresión de que, en realidad, jamás envejecimos y que no habremos de envejecer jamás; suerte de nostalgia (*Sehnsucht*) de lo inaccesible, desde donde la muerte, pero también el nacimiento y la vida nos aparecen con todo su relieve; como si tan sólo nos tuviéramos aún (y no hubiésemos estado sino teniéndonos) en los mismos lindes del mundo o de mundos plurales que apenas alcanzamos a entrever.²⁸

Es muy difícil pretender ilustrar este texto de Richir con una experiencia. Ninguna podría cubrir todos sus matices. Ahora bien, sí puede recurrirse a lo que en ocasiones nos sucede cuando, sencillamente, nos las habemos con una metáfora lograda de un poema: que quedamos sobrecogidos siempre, una y otra vez, de la misma forma o de una forma, al menos, sorprendentemente parecida; y pasmados y sobrecogidos ante lo *mismo*. En realidad, quedamos irresueltos ante algo particularísimo y arcano, algo del mundo de toda la vida que, siempre en inminencia de aquietarse como algo reconocible, no termina por decantarse, como en un vilo permanente que, en su incólume fugacidad, no parece desgastarse y que adquiere ese extraño viso de lo eterno propio de lo que siempre estuvo y siempre estará. Terminamos por comprender que esa irresolución no es más que un efecto inducido por el registro arquitectónico desde el que se la avista.²⁹ La metaestabilidad de esa concreción responde a su escala, a su sintonía mereológica. Lectura tras lectura, la concretísima irresolución de esa metáfora despunta siempre del mismo modo para escaparse dibujando, una vez más, el mismo retruécano. En su huida (huida respecto del registro arquitectónico del presente), traza en nuestra afectividad la misma filigrana, deja el mismo rastro de siempre, con su mismo dibujo, y todo ello —he aquí lo extraño y sobrecogedor— por separadas que en el

²⁸ Richir, M. *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., pp. 485-486.

²⁹ Acaso una figura de lo eterno vista desde el registro arquitectónico del presente y de la continuidad de los “ahoras”. Lo eterno se manifiesta en esa incólume fugacidad irresuelta. Parpadea en lo instantáneo. Lo omnitemporal (o sempiterno), en cambio, sí se da a la escala del presente y, por eso, se manifiesta bajo la forma de la repetición. La fuerza de la fenomenología de Richir estriba en tratar de pensar ese viso de eternidad (o, al menos, el rastro de su fenomenalización) sin entenderlo, *ipso facto*, como *atemporal*. Nos extendemos algo más sobre ello en el *dossier* fenomenológico incluido al final del libro.

tiempo estén nuestras lecturas, por distintas que sean las circunstancias en que la lectura de esa metáfora, allí plasmada, nos encuentra.

En resumidas cuentas, y por sorprendente que parezca, es como si el sentido y afección que ciertas metáforas o imágenes poéticas vehiculan no envejeciera a nuestro ritmo; nos sorprendemos sintiéndolas de igual forma aun en épocas muy distintas de nuestra vida, como si movilizasen en nosotros algo profundo. Una corriente que no corre al mismo ritmo que otros estratos más superficiales de nuestro afecto. Eso mismo ocurre con algunas obras de arte. De hecho, ocurre ante todas las producciones del arte siempre que sea verdadero arte. A decir verdad, dicho ejemplo encierra una de las enseñanzas fundamentales de la fenomenología arquitectónica de Richir y sobre la que quisiéramos terminar, formulándola de modo claro a pesar de haberla avanzado ya en lo anterior: sencillamente somos “sujeto” de diversos modos, en y según distintos registros arquitectónicos a la vez.

6. UNA ARQUITECTÓNICA DE LOS REGISTROS DE FENOMENALIZACIÓN

Y acaso puede que sea esa una de las enseñanzas fundamentales de la revolución que el punto de vista arquitectónico introduce en fenomenología y en filosofía: que eso que llamamos experiencia es o se vive en distintos planos a la vez, separados por auténticos hiatos arquitectónicos, y según ritmos de temporalización diferentes, más o menos salvajes. En todos ellos *estamos*, aunque de modo diverso. Lo que en ellos acontece o se atraviesa es secretamente ejecutivo, así sea —y por paradójico que esto parezca— de modo virtual (o acaso, precisamente, por serlo).

La diferencia de este proceder fenomenológico con el de Husserl estriba en que si bien éste reconocía diversos órdenes de vida y, desde luego, un ámbito de pasividad e incluso todo un halo de experiencias “inactuales” (horizonte noético y noemático), lo inactual solía presentarse como una modificación de lo actual. No es este el caso de lo que Richir denomina “virtual” o, en una terminología anterior, tomada de Henri Maldiney, “transpossible”. Lo “virtual” no es algo “potencial” que pueda, *de iure*, modificarse en “actual”. Precisamente en el hecho de la multiestratificación de la experiencia se basa la no equivalencia entre lo “virtual” y lo “potencial” o el par “potencial/actual”³⁰. Retomando el modo en el que ese pródigo de profundidad y precisión que es *Ideas I* de Husserl presenta estos problemas, lo decisivo del asunto está en que el paso de la inactualidad a la actualidad no entraña modificación alguna en la

³⁰ Para más precisiones sobre este punto, el lector puede remitirse al artículo de Richir “Potencial y virtual” traducido por Javier Arias y publicado en *Eikasia*, n° 49, mayo 2013.

“esencia intencional” del acto, mientras que esa otra “operación”, ciega para sí misma, en que consiste la transposición arquitectónica, sí produce una modificación en la esencia intencional de lo arquitectónicamente “transpuesto” (por lo pronto, en la parte de la “esencia intencional” correspondiente a la “materia intencional” —en la terminología de *Investigaciones Lógicas*). Así pues, la multiestratificación de la experiencia a que venimos haciendo alusión no se deja conceptuar en términos de diferencias escalonadas entre actualidad e inactualidad. Estas últimas son diferencias por así decirlo “inermes” respecto del acervo eidético de un acto (como lo son, asimismo, otras modificaciones referidas en la “Quinta” de las *Investigaciones lógicas* y, por antonomasia, la que en *Ideas I* se llamará “modificación de neutralidad”, y que se mueve, como hemos dicho más arriba, en el ámbito de la “posicionalidad”).

Por el contrario, la “transposición arquitectónica” sí trastoca la “materia intencional” o el correspondiente arquitectónico de la misma. Evidentemente, en Husserl, este baile entre lo actual y lo inactual que deja incólumes las esencias intencionales de los actos, se complica en “fenomenología genética”, cuando, contrariamente a la fenomenología estática, no trabajamos ya con sentidos constituidos. Ahora bien, incluso en el caso de la fenomenología genética, parece como si lo actual (un producto constitutivo final actualizable primero, captable después, y luego expresable) estuviera en el punto de mira de la teleología de lo inactual (las obligadas inactualidades correspondientes a lo proto-objetual, a lo pre-constituido o a la llamada pre-donación o “*Vorgegebenheit*”, constituida pasivamente). Hay una línea de despliegue esencial en el proceso constitutivo. Todo está pues en tratar de concebir la experiencia no como una serie de capas ordenadas en relaciones de fundación teleológicamente ordenadas, sino como una pluralidad de registros de experiencia entre los que median auténticos *hiatos* arquitectónicos, se rompe toda génesis eidéticamente regulada.

Ese hiato es el *punctum caecum* que subyace a toda relación de “fundación” entre registros de experiencia. De ahí que del escalonamiento entre estos registros sólo quepa hacer “arquitectónica”. Arquitectónica (y no rapsodia), pues el orden de las constituciones —de las fundaciones— no es cualquiera: hay registros que han de atravesarse —con sus hiatos— para que funcionen otros.³¹ Pero arquitectónica (y no eidé-

³¹ El punto de vista arquitectónico le permitirá a Richir explicar *fenomenológicamente* ciertas típicas psicopatológicas. Así, una disfunción en determinado punto puede inducir un ángulo muerto en la “historia transcendental” de una subjetividad susceptible de acarrear gravísimos problemas. El punto de vista estrictamente eidético hace, en cambio, más difícil considerar el fundamento fenomenológico de ciertos desarreglos psicopatológicos como casos de bifurcaciones arquitectónicas disfuncionales. Por ejemplo, la institución (*Stiftung*) del registro de la experiencia intersubjetiva no puede funcionar correctamente si no funciona con plena libertad el registro de la *phantasia*. Este puede verse “puenteado”, por así decirlo, por la institución de la imaginación; ahora bien, si la imaginación suplanta a la *phantasia* en el registro de la intersubjetividad, ese zurcido o remedo arquitectónico deparará todo género de complicaciones psicopatológicas. La perspectiva arquitectónica da juego para pensar ese tipo de recorridos de “constitución”.

tica) pues se han desfondado toda una serie de denominadores comunes que, por debajo de las consabidas diferencias individuales, aseguraban la justeza y pertinencia de la perspectiva eidética. Para empezar, ya no puede contarse con una dotación eidética impermeable a la “modificación de inactualidad”. En el caso más complejo de la fenomenología genética, cuando nos las habemos con unidades de sentido aún no constituidas, los hiatos arquitectónicos entre registros socavan otro denominador común: el de una teleología, que orientaba los niveles de experiencia arcaicos hacia el mundo de las objetividades constituidas. Y, por último, esos hiatos de que hablamos, y que cercenan toda trazabilidad eidética entre registros, se hacen tanto más efectivos (como factores de desplazamiento, de descabalgamiento teleológico) al desaparecer el último y decisivo denominador común que hacía que la fenomenología genética aún pudiera entenderse como eidética, a saber, el tiempo inmanente como forma de toda experiencia y, por ende, de toda constitución.

Socavado el tiempo inmanente, queda suspendido el supuesto de que la génesis del sentido avanza de ahora en ahora, según la continuidad de los presentes (y ello a pesar de que, por definición, la inactualidad de la mayoría de las retenciones no pueda ya trocarse en actual). Esta puesta en solfa de una “forma general” de la constitución limita el alcance de la eidética. Así, cada registro arquitectónico sólo es parcialmente permeable a los sentidos antes fraguados en otros registros. Los recibe, hiato arquitectónico mediante, traspuestos según una “deformación coherente” (la expresión es de Merleau-Ponty). Esta transposición se produce precisamente porque cada registro arquitectónico tiene su modo propio de temporalización, y donde la continuidad de los ahora —que en cierto modo aseguraba una fenomenología genética de corte eidético (en clave teleológica)— tan sólo corresponde al registro de experiencia de génesis del sentido más derivado (y en el interior del cual los pasos de inactualidad a actualidad y viceversa no trastocan la esencia intencional de los actos). En resumidas cuentas, este oscuro basamento (del que caben ciertas ordenaciones arquitectónicas en sus registros más arcaicos, eidéticas en los más derivados) nos acompaña en este incansable quehacer forjador de sentido que es nuestra vida y contribuye, desde lo más profundo de nuestra afectividad, a la misteriosa concreción de nuestras vivencias. Sentidos forjados con materiales sitos a una profundidad que se nos escapa. Este extraordinario pasaje de la VIª de las *Meditations Phénoménologiques* de Richir ilustra lo que tratamos de decir. En él empieza Richir refiriéndose a los términos de la filosofía, términos vivos y efectivos cuando, por debajo de ellos, corre vida fenomenológica, corriendo, como hemos señalado, a distinta profundidad arquitectónica. Con él damos término a estas páginas de introducción a ciertos aspectos de su filosofía:

Todos estos términos son la indicación, hecha en lengua filosófica de problemas “por resolver”, y que, en cierto sentido, jamás quedarán “resueltos” porque su “resolución” re-

quiere tiempo, y tiempo según diversos ritmos a la vez, de entre los cuales, algunos, demasiado rápidos, suelen pasar inadvertidos, y en cambio otros, excesivamente lentos, requerirían, sin lugar a dudas, un tiempo de vida que excedería con mucho la duración de una vida humana.³²

³² Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon (Krisis), 1992, p. 379.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

EL DESEO DE LO ABSOLUTO.
LA FENOMENOLOGÍA DE LACOSTE
DESDE HEIDEGGER Y AGUSTÍN DE HIPONA
THE DESIRE OF THE ABSOLUTE. THE PHENOMENOLOGY OF LACOSTE
FROM HEIDEGGER AND AUGUSTINE OF HIPPO

Diego I. Rosales Meana
CENTRO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL AVANZADA
Diego.rosales@cisav.org

RESUMEN

La fenomenología de Jean-Yves Lacoste responde a la alternativa de Heidegger para quien, o bien el *Dasein* resuelve su ser-en-el-mundo bajo la forma de la preocupación, o bien el "mortal" se sitúa frente a los divinos bajo el temple de la serenidad. Lacoste quiere dar cuenta de la "liturgia", modo de ser de quien no se conforma con ninguno de estos esquemas de la vida fáctica, y decide vivir de cara a una trascendencia absoluta. Intentaré hacer ver en este trabajo que la crítica de Lacoste a Heidegger se debe en buena medida a la lectura diferenciada de San Agustín. Describiré primero la base heideggeriana sobre la que se monta la fenomenología de Lacoste. A continuación ahondaré en las cuestiones agustinianas de la *inquietudo cordis*, *éschaton* y *memoria Dei* y su recepción en Lacoste y Heidegger. Por último señalaré los puntos de contacto y de distancia entre ambos filósofos.

ABSTRACT

Jean-Yves Lacoste's phenomenology faces Heidegger's alternative: on the one hand the *Dasein* lives his being-in-the-world under the form of "preoccupation", on the other hand the "mortal" lives facing the divines under the sign of serenity. Lacoste wants to explain "liturgy", mode of being of whom is not comfortable with none of these options, and decides to live facing an Absolute transcendence. I will try to show in this work that Lacoste's critique is founded on a differentiated reading of Augustine. On the first place I will describe the heideggerian grounds on which Lacoste's phenomenology is situated. On the second place I will explain the augustinian notions of *inquietudo cordis*, *eschaton* and *memoria Dei*, and their relation to Heidegger and Lacoste. At last I will point out the similarities and differences between both philosophers.

115

Palabras clave: Absoluto | Deseo | Fenomenología | Liturgia | Religión

Keywords: Absolute | Desire | Liturgy | Phenomenology | Religion

1. INTRODUCCIÓN¹

Cœur qui a tant battu
D'amour, d'espoir
Ô cœur trouveras-tu
La paix du soir
Charles Péguy

Toda ausencia es atroz
y, sin embargo, habita como un hueco que viene de los muertos,
de las blancas raíces del pasado.

Javier Sicilia

La vida religiosa puede ser objeto de la filosofía y, más específicamente, de la fenomenología. Es posible describir el acto religioso en sus estructuras esenciales tal y como la fenomenología puede describir en qué consisten todos los actos de la vida de conciencia. Orar, el acto religioso por antonomasia, puede ser estudiado y comprendido, al menos preliminarmente —fenomenológicamente—, sin necesidad de comprometernos con una investigación ontológica o metafísica acerca de la existencia o no existencia del ser al que se dirige quien ora, y al que puede provisionalmente llamársele “Dios”. Una investigación de este talante colaborará en la elaboración de una antropología filosófica de base fenomenológica, pues el acto de orar ha de ser sin duda comprendido para traer a luz aquello que en definitiva pueda ser el hombre.

En este trabajo presentaré algunos elementos que puedan llevar la fenomenología en esa dirección con base en lo que Jean-Yves Lacoste ha llamado “fenomenología de la liturgia”, en donde “liturgia” no se refiere al culto mismo de ninguna reli-

¹ Aprovecho esta primera nota para agradecer a Ignacio Quepons, quien me ayudó a precisar la traducción de algunos términos y leyó y comentó provechosamente una versión anterior de este trabajo.

gión institucionalizada o histórica sino al modo como un sujeto cualquiera se comprende a sí mismo y se sitúa en el mundo cuando la variable de “Dios” está para él en juego: “la liturgia designa en estas páginas, de facto y convencionalmente, la lógica que preside el encuentro entre el hombre y Dios.”² La actitud más propia de un creyente en este sentido es orar, pues la oración es el acto por el cual el creyente se dirige a ese Dios en el que cree, y esta actitud trae consigo una lógica, una serie de legalidades esenciales racionalmente comprensibles que la fenomenología puede traer a dato.

Lacoste se sitúa en un contexto post-heideggeriano, en cuanto que construye su fenomenología de la liturgia en contraste directo con Heidegger, para quien, en algunas de las primeras lecciones de Friburgo, el problema de la vida religiosa está situado como mera excusa para el desarrollo de una fenomenología de la vida fáctica, y luego desaparece por completo en los esquemas de *Ser y tiempo*,³ en los que desarrolla únicamente la idea de vida fáctica ya desengarzado el problema de lo religioso como tal. Y, si luego es recuperado después de los trabajos alrededor de la *Kehre*, no será para elaborar directamente una fenomenología de la vida religiosa ni mucho menos sino porque el desarrollo mismo de la fenomenología de la facticidad en su historicidad lo lleva a tratar el tema lateral y esporádicamente, al extender el esquema del ser-en-el-mundo contenido en *Ser y tiempo*, al esquema de la cuaternidad, compuesta por mortales-divinos-tierra-cielo.⁴ En ambos caminos, no obstante, la idea de una posible trascendencia queda fuera de toda consideración. Si en el primer esquema el *Dasein* desenvuelve su ser-en-el-mundo bajo el temple fundamental de la preocupación,⁵ en el esquema posterior resuelve el mortal su morada en la tierra bajo el temple de la serenidad.⁶ Lacoste argüirá que en ninguno de los dos esquemas se describe un modo fundamental de la vida fáctica que no se atenga a la inmanencia del mundo.

² Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 10. Trad. Tania Checchi.

³ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ciudad de México – Madrid, FCE / Siruela, 2006, pp. 40 ss. Trad. Jorge Uscatescu; Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Ciudad de México, FCE, 2003, pp. 58 ss. Trad. Jacobo Muñoz; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, § 12, p. 79 (53). Trad. Jorge Eduardo Rivera. (Entre paréntesis coloco la paginación de Niemeyer.)

⁴ Cf. Martin Heidegger, “La vuelta” en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 2003. Trad. Francisco Soler; “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona Ediciones del Serbal, 1994. Trad. Eustaquio Barjau; “Poéticamente habita el hombre” en *Idem.*; “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2005. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006. Trad. Dina V. Picotti C. Éstos son solamente algunos de los trabajos de la segunda época de Heidegger en los que desarrolla sus ideas sobre el habitar del mortal sobre la tierra.

⁵ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 41, p. 213 (191) y § 69, p. 367 (351).

⁶ Cf. Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, ed. cit., pp. 130 ss.

En su fenomenología de la liturgia, Lacoste quiere dar cuenta de lo que sucede con aquel que se niega a conformarse con el mundo o la tierra como el horizonte último de su vida, que considera como no-definitivo ni el mundo ni la tierra ni los poderes sagrados que en su inmanencia puedan manifestarse: "Ni el mundo, tal como es pensado en *Sein und Zeit*, ni el juego que trazan entre ellos la tierra y el mundo, ni la 'relación infinita' de la tierra y el cielo, ofrecen al *Dasein* —y más tarde a los mortales— las condiciones teóricas para salir al encuentro de Dios; o sea, del Señor del ser, de un Absoluto que sea persona y promesa de relación."⁷

La hipótesis que intentaré presentar en este trabajo es que la crítica que Lacoste dirige a Heidegger se hace posible por la lectura diferenciada que hacen ambos de tres ideas sobre la vida fáctica cuyo origen puede situarse en la filosofía agustiniana: la "inquietud", el "éschaton" y la "memoria". El enlace de estas tres ideas leídas en clave fenomenológica permite el desarrollo de una fenomenología de la facticidad más completa que la de Heidegger, pues hará posible dar cuenta del fenómeno de la "liturgia", como lo llama Lacoste, un asunto que para Heidegger quedó fuera de toda consideración.

En la primera parte describiré brevemente el suelo conceptual sobre el que se monta la fenomenología de Lacoste⁸: la topología y sus orígenes en la filosofía de Heidegger. A continuación, abordaré las tres nociones agustinianas y los ecos respectivos de ellas en las fenomenologías de Heidegger y de Lacoste: la 'inquietud', el 'éschaton' y la 'memoria'. Por último describiré las posibilidades que la fenomenología de la liturgia de Lacoste ofrece por encima de la perspectiva heideggeriana para describir la vida fáctica.

⁷ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.* pp. 34-35.

⁸ Un interesante estudio sobre la filosofía francesa del siglo XX y su rostro neoplatónico, sobre todo a través del agustinismo, puede encontrarse en Wayne Hankey, *Cent ans de Néoplatonisme en France*, Paris-Québec, Librairie Philosophique, J. Vrin-Les Presses de l'Université Laval, 2004. Aunque no se refiere explícitamente a la filosofía de Lacoste, sí refiere las fuentes fundamentales de las que abreva y explica cómo la filosofía agustiniana ha penetrado en la fenomenología francesa en diálogo, también, con Heidegger. Otro trabajo, aunque de menor importancia pero más dirigido a nuestro tema, es el de Joeri Schrijvers, "Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentring of Modern Subjectivity" en *Modern Theology*, v.22 (n.2), April 2006, pp. 221-253.

2. LOS LUGARES Y EL ESTAR EN ELLOS. LA TOPOLOGÍA

Nos preguntamos quiénes somos, y qué queremos en la vida. Elegimos un estilo de vida u otro. El mundo nos ofrece posibilidades de realización de nuestros sueños y deseos. Pero nada nos basta. Permanentemente inconformes, el mundo siempre llega tarde a lo que anhelamos, pues el acicate del deseo permanece presente sea cual sea el estado que hayamos elegido. La *quaestio de homine*, la pregunta por la propia identidad y el fin de la vida se presenta siempre, entonces, como una cuestión que las condiciones que ofrece el mundo son incapaces de contestar por sí mismas.

Para Jean-Yves Lacoste esta condición revela uno de los modos fundamentales de ser del hombre. De entrada, habría que decir que estamos incorporados, encarnados: vivimos en un suelo, estamos siempre en un sitio y tenemos un cuerpo, o lo que es más: somos un cuerpo. No hay respuesta a la pregunta de quiénes somos sin tomar en cuenta este cuerpo que somos: "el problema del cuerpo consiste en que es un yo. En efecto, no se trata de una 'cosa' que poseemos, sino de algo que somos; y más rigurosamente aún, algo que nos define como hombres, como alguien."⁹ Lacoste concibe al mundo, en su tiempo, espacio y condiciones corpóreas como el horizonte en el que nos aparecen las cosas y las opciones vitales. Estamos siempre en un lugar y eso es ineludible.

Pero este mundo frecuentemente se nos presenta como un lugar ajeno, y nuestra existencia como un exilio, pues no nos encontramos bien con las cosas y este mismo mundo suele mostrar su precariedad al comparársele con la grandeza de nuestro deseo. Heidegger había descrito esta situación en la que el *Dasein* ha de resolver su propio ser a partir de la 'preocupación', entendido como el modo en el que este *Dasein* se hace cargo de sí. Heidegger describe el lugar, es decir, nuestra condición de tener un cuerpo, un sitio y tener que habérmolas con las cosas, de dos modos básicos: como 'mundo' y como 'tierra'. En *Sein und Zeit*, primero, Heidegger describe el lugar del *Dasein* como un 'mundo' que "se determina fundamentalmente como un no-estar-en-casa (*Unzu Hause*), un carecer de residencia, una no-domiciliación."¹⁰ Esta dimensión de 'mundo' es el modo originario del *Dasein*, en esto hunde sus raíces debido a la estructura misma de la facticidad tal y como es descrita en *Sein und Zeit*: la

⁹ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ *Idem.*, p.21. Tania Checchi ha optado por traducir este *Unzu Hause* como "no estar en lo de uno". Incluso, ella escribe una nota a pie (p. 25), en la que explica por qué opta por esta versión y no por el coloquial "estar en casa", que es lo que realmente dice el alemán. Opto por la versión coloquial, puesto que Lacoste opta también por el francés coloquial: *être-chèz-soi*.

angustia es la tonalidad afectiva fundamental, que surge al mirar que todo en el mundo es completamente mostrenco.¹¹

La angustia como tal no tiene un referente intencional concreto, a diferencia del miedo, por ejemplo, cuyo polo intencional es precisamente el objeto temible, sino que es la ausencia de sentido de la totalidad del mundo lo que nos coloca en esa tonalidad afectiva fundamental: “la rebeldía del intramundano ‘nada y en ninguna parte’ viene a significar fenoménicamente que el *ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el ‘nada y en ninguna parte’ no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad.”¹² El *Dasein* se angustia por encontrarse en el mundo y porque aquellos entes que el mundo en tanto horizonte le ofrece le aparecen mostrando una ‘falta de significatividad’. El *Dasein* ha de hacerse cargo, pues, de su propia existencia, confrontado todo el tiempo con esta falta de significatividad de todo ente intramundano y sustentado por la tonalidad afectiva básica que es la angustia. De ahí que, aunque estemos en el mundo, no nos sintamos en casa.

Sin embargo, el análisis heideggeriano no se detiene ahí. A partir de sus primeros comentarios a Hölderlin, añade a la topología el concepto de ‘tierra’, bajo la cual se le restituye al mortal una patria y una morada. “¿Cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas.”¹³ El mundo, bajo la modificación de pensarlo ahora más bien como ‘tierra’ puede —ahora sí— concebirse como una morada en la cual establecer residencia. Con esta inclusión, se ha traído a tema también el concepto de ‘los divinos’, con lo que se abre al hombre algo que estaba por principio vedado al *Dasein*: habitar un lugar en el que no esté abandonado a su propia soledad ni un presente que no esté dominado

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 16, p. 96 (72). Más tarde habrá de retomar estas ideas en “¿Y para qué poetas?”, ed. cit, pp. 206-207: “Desde antiguo llamamos ser al fundamento de lo ente. La relación del ser que fundamenta con lo ente fundamentado es, aquí con el hombre o allí con la planta y el animal, la misma. Consiste en el ser que ‘abandona a [su] riesgo’ al correspondiente ente. El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo.” La idea de riesgo está también desarrollada, con un matiz diferente, aunque apuntando ya al modo de poder vivir bajo el temple de la ‘serenidad’, en “Construir, habitar pensar”, ed. cit., pp. 133 ss.

¹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 40, p. 209 (187).

¹³ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, ed. cit., pp. 132-133. Cf. “La vuelta”, ed. cit., p. 194.

por la preocupación, sino por cierta paz y serenidad.¹⁴ Para Heidegger el hombre va transformando lo inhóspito en morada con el lenguaje y el trabajo: poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano y, así, poetizando, es como el hombre se labra una morada de cara a los divinos y recobra el temple fundamental de la serenidad.¹⁵

Con la aparición o consideración de estos divinos tiene lugar todo lo que recibe los beneficios del don del ser, y es ya inadecuado concebir al hombre como un ser no-domiciliado. El mortal, en estos escritos de Heidegger, “habita el mundo”, y este habitar implica tener una residencia sobre la cual realizar la existencia en plenitud. Con todo, no se logra aún traspasar, aunque sin duda sí se amplía, la esfera de la inmanencia en la que anteriormente se encontraba el *Dasein*. El hombre que habita en la tierra de cara a los divinos puede habitar con cierta serenidad, pero aún no es pensada en ese caso ninguna verdadera trascendencia que empuje el horizonte del hombre hacia más allá del mundo. Los divinos siguen siendo custodios del mundo dentro del mundo: “los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, sus bendiciones y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo.”¹⁶ Los divinos en Heidegger no aparecen como Dios mismo, como lo verdaderamente Santo y trascendente, sino como la vida que existe en lo sagrado, un ámbito todavía inmanente al mundo en el que las divinidades tienen una amistad y connubio con la naturaleza que no es propio de la noción de Dios, que es a quien se dirige aquél que levanta sus brazos para orar esperando el fin de la historia.¹⁷ Por ello señala

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, “poéticamente habita el hombre”, ed. cit., p. 176.

¹⁵ Es importante señalar aquí el modo como para Heidegger se relacionan el pensamiento y el habitar, relación que se da primordialmente a través del lenguaje y del construir, lo que, en última instancia, pone en relación al hombre con los divinos y lo sitúa en un mundo que puede llamarse su morada: “El habitar es el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales. Tal vez este intento de meditar en pos del habitar y el construir puede arrojar un poco más de luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y sobre todo sobre el modo como de él recibe su esencia. Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedaran como algo que es *digno de ser pensado*.” Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, ed. cit., p. 141.

¹⁶ *Idem*, p. 132.

¹⁷ Sobre la diferencia entre “lo sagrado” y “lo Santo” desde la fenomenología de la religión, cf. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005. Trad. Fernando Vela; Max Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007. Trad. Julián Marías y Javier Olmo; Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de ascensión al sentido del ser*, Ciudad de México, FCE, 2004. Trad. Alberto Pérez Monroy; Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995. Trad. Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso, y Miguel García-Baró, *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007. La fenomenología de Lacoste representa, en este sentido, un avance inédito en el ámbito de la filosofía y la fenomenología de la religión. Los estudios sobre religión y las apro-

Lacoste que hay un equívoco que se mantiene en los conceptos heideggerianos: “por poco que, por ejemplo, admitamos con Schelling que la divinidad de Dios hace de Él el ‘Señor del ser’, los dioses (o incluso un Dios) sobre los cuales impera lo sagrado y/o el ser no pueden aparecer más que radicalmente como otros que Dios.”¹⁸ En esa medida, pues, sigue teniendo cabida la rebelión del hombre frente a estos escenarios, tanto el que le presenta el mundo al *Dasein* como el que le presenta la tierra y el cielo a los mortales.

Lacoste plantea un nuevo modo de ser para el hombre que no se sustraiga ni al temple de ánimo propio del *Dasein* en su no-domiciliación, ni a la serenidad que puede otorgar el esquema de la tierra y el mortal. El hombre puede rebelarse frente a esa inmanencia y existir según otro modo y según otro talante, que no se resigne a que su horizonte definitivo sea el mundo.¹⁹ Para ello, habremos de describir tres aspectos que constituyen la vida fáctica y bajo los que se constituye la “vida litúrgica” según Lacoste, estos aspectos fueron en un momento conocidos y de algún modo reinterpretados o rechazados por Heidegger.

3. INQUIETUD Y PREOCUPACIÓN

Ni el mundo ni la tierra permiten al hombre encontrarse con lo Absoluto. Pero aunque éste se haga presente únicamente de manera hipotética, y aún sin olvidar la locación: el lugar y el cuerpo, el hombre puede ejercer la liturgia y alzar las manos en plegaria. El hombre ora y ni el modo de ser del *Dasein* ni el del ‘mortal’ dan cuenta de ello. ¿Bajo qué condiciones existenciales, pues, el hombre que ora, lo hace?

El acto litúrgico por antonomasia, orar, dirigirse al Absoluto, implica poner entre paréntesis el mundo y sus condiciones, así como el horizonte temporal de la muerte al

ximaciones que desde la filosofía se han hecho han transitado desde el punto de vista antropológico-cultural (Eliade), pasando por el diálogo con la filosofía de la razón (de Hegel a Soloviev) hasta lo estrictamente fenomenológico (Scheler, Stein, Reinach), pero no es sino hasta Lacoste que se ha puesto el dedo en la llaga de la vida religiosa como un modo más de “vida fáctica”, aunque esto pueda parecer un oxímoron, pues responde a lo que parecía haber quedado zanjado por Heidegger: la muerte y el mundo como horizontes últimos y definitivos determinan la vida entera del hombre.

¹⁸ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹ Podemos tomar como centro de la crítica a Heidegger y de la propuesta de vida litúrgica en Lacoste, el siguiente *dictum*: “Al comienzo de la historia reinan ateísmo y paganismo y este comienzo nos es siempre presente porque la pertenencia al mundo y a la tierra es una nota esencial de nuestra identidad aun si no la determina definitivamente. *La abolición de este comienzo está, sin embargo, en nuestro poder*”, *Idem.*, p. 143. El énfasis es de Lacoste.

que está sujeto el hombre y plantear la vida, aunque sea por un instante, bajo el horizonte de este Absoluto: es decir, del cumplimiento de la historia. Esta rebelión ante lo dado, ante la poquedad del mundo, nace de lo que Lacoste ha llamado, con Agustín de Hipona, 'inquietud': "la inquietud, según su formulación clásica en el '*incipit*' de las *Confesiones* de Agustín, es esa nota de la humanidad del hombre que lo sustrae a toda satisfacción cuya medida la den el mundo y la tierra, y lo ordena hacia la satisfacción escatológica que, por simple definición, sólo lo Absoluto promete. El hombre inquieto puede así aburrirse del mundo y de la tierra, puede soñar con un más allá del mundo y de la tierra."²⁰ La inquietud se presenta, entonces, como un malestar (*moles-tia*) por el incumplimiento de una expectativa, como el desasosiego frente a las preguntas últimas que son formuladas pero no logran obtener respuesta. "El hombre tiene la opción de no querer encontrarse en casa en el mundo y de mantenerse en actitud de remisión constante al Creador",²¹ dirá Hannah Arendt. ¿Cómo surge esta inquietud? ¿En qué consiste, cuál es su objeto? ¿Respecto de qué, en concreto, es inquietud?

En el texto de Agustín, la inquietud aparece en el ámbito de la alabanza a Dios, ya desde el primerísimo momento de las *Confesiones*:

Grande y dignísimo de alabanza eres, Señor; grande es tu poder, e incontable tu sabiduría. ¿Y así quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación? ¿Precisamente el hombre, quien, revestido de su mortalidad, trae consigo el testimonio de su pecado, el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, esa pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti [*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*].²²

La evidente, aunque importantísima, tesis de que la inquietud termina únicamente con el encuentro con Dios, esto es, que el mundo de la historia representará para el hombre una existencia siempre inacabada, aparece dentro del contexto de una alabanza: la alabanza inicial a Dios, con la que Agustín elige comenzar su confesión.

No es casual que, en el momento de alabar, Agustín exprese la inquietud y el desasosiego del corazón. La inquietud se relaciona, en primer lugar, con una alteridad

²⁰ *Idem.*, p. 35 (nº 21).

²¹ Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 93. Trad. Agustín Serrano de Haro.

²² Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1, 1. Obras Completas II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. Trad. Ángel Custodio Vega. Todas las traducciones de los textos agustinianos son mías, aunque he tenido a la vista las traducciones publicadas por la BAC referidas en este trabajo. Las referencias a las obras de Agustín las haré de acuerdo con el modo canónico de citarlo, según libro, capítulo y, si es el caso, parágrafo.

y, en segundo lugar, con el reconocimiento de la propia pequeñez y finitud, notas aparejadas a la condición de mortales. Constatamos nuestra muerte, la precariedad nos es evidente y, con todo, los seres humanos queremos alabar a Dios. La inquietud es, en este sentido, una disposición fundamental resultado de la suma de dos componentes: a) el movimiento hacia una alteridad (en este momento, no necesariamente absoluta) y b) la constatación de la finitud del propio yo.

Pero, ¿por qué no puede alabar a Dios el hombre? Agustín mismo comienza a elaborar una respuesta: “ayúdame, Señor, a conocer y entender si es primero invocar-te o alabarte, o si hay antes que conocerte para invocarte. Mas, ¿quién podrá invocar-te si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podría invocar una cosa por otra. ¿No es, más bien, que has de ser invocado para ser conocido? Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica?”²³ Nadie nunca ha visto a Dios, e incluso el creyente lo constata siempre como ausente. Por eso la alabanza requiere de otro tipo de fundamento que la evidencia. Con todo, la ausencia no obsta para que queda sentada la pregunta sobre la primacía del conocimiento o de la invocación (concepto o acción). Esta dialéctica tiene sentido justamente cuando lo invocado puede ser conocido precisamente al invocarse, lo que quiere decir que el objeto de la alabanza ha de ser de tal naturaleza que convierta a esta alabanza en un acto performativo, es decir, que modifique también a quien alaba. El objeto de la alabanza ha de ser, pues, de modo tal que pueda actuar sobre el ejecutante de la alabanza aunque éste no lo conozca del todo. Esta relación bilateral podría solamente ocurrir con lo que pudiera llamársele Dios, pues cualquier objeto del mundo que nos sea desconocido carece de las potencialidades necesarias para darse a conocer con sólo nombrarlo y, de acuerdo con el texto agustiniano, la invocación misma puede ser una primera vía para el conocimiento de Dios, o al menos para el establecimiento de una relación con él.

Los problemas no tardan en aparecer. El primero es que a Dios no se le conoce de antemano, o al menos nunca se le ha visto del mismo modo que a cualquiera de los objetos intramundanos. Dios no forma parte del mundo. Lo único presente y realmente patente en la relación yo-Dios o invocante-invocado es, pues, tanto el deseo de alabanza como la alabanza misma, y ambos actos están del lado del sujeto humano. La oración —que para estos fines identificamos con la alabanza— es un acto intencional cuyo polo noemático permanece siempre ausente. Por ello el deseo de alabar (*laudare te vult homo*) es un deseo que no sabe muy bien de sí: no sabe bien cuál es su objeto y, por lo tanto, hacia dónde dirigirse. Para realizarse tendrá que estar

²³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., I, 1, 1.

continuamente lanzando hipótesis y haciendo pruebas so riesgo de terminar en el fracaso y no conseguir jamás satisfacerse.

La dialéctica de la invocación-respuesta se ve obligada, para su resolución, a remitir a uno de los términos de la invocación, pues el otro término (Dios) está fenomenológicamente velado. Aquí aparece el segundo problema, pues el sujeto tampoco puede esclarecerse a sí mismo del todo. Si el deseo es deseo, es que también es carencia (pues no se desea lo que ya se tiene), por lo que tampoco tiene muy claro quién es y cuál es su identidad. De hecho, la pregunta y la búsqueda nacieron a partir de la extrañeza de uno mismo, ante la incógnita que se aparece cuando pregunto quién soy yo: "quienquiera que yo sea, para ti, Señor, soy manifiesto",²⁴ "¿quién soy yo, Dios mío, y cuál es mi naturaleza?",²⁵ "¿y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas frente a mí, pero yo me había alejado de mí mismo y por eso no te encontraba."²⁶ De modo que lo que aparece como problema, comienza a constituirse en camino de comprensión. El hecho de que la idea de Dios advenga ante el cuestionamiento por la propia identidad es el primer elemento a considerar para constituir la idea de Dios misma.

La inquietud aparece, entonces, a partir de la constatación de la finitud y de la muerte, que obligan al sujeto a reclamar un fundamento de sí mismo distinto a su propio yo. Con la obtención o conocimiento de ese fundamento, que tendrá que estar necesariamente fuera del mundo, podría el yo saciar su deseo y contestar a la gran pregunta por su identidad. Sin embargo, ese fundamento, que se constituye luego objeto del deseo, es desconocido porque no se tiene experiencia alguna de él, por eso la búsqueda de Dios no puede ser otra en el itinerario existencial que la búsqueda de la propia identidad.²⁷

Cuando el deseo lanza a la vida intentos por encontrar a Dios, yerra siempre, pues al tener que iniciar la búsqueda con uno mismo, termina por no encontrarse más que a sí mismo de un modo deficiente y fracturado. El sujeto es su propio tope y un mal espejo: la búsqueda se trunca permanentemente. Por eso Agustín decide emprender una confesión de sí mismo y exponer su propia vida a una alteridad, para verificar si en esa exposición y salida de sí logra encontrar a la vuelta alguna clave para

²⁴ *Idem*, X, 2, 2.

²⁵ *Idem*, X, 17, 26.

²⁶ *Idem*, V, 2, 2.

²⁷ Sobre la problematicidad de la identidad del yo, cf. Peter Hampson & Johannes Hoff, "Whose self? Which unification? Augustine's Anthropology and the Psychology-Theology Debate" en *New Blackfriars*, v. 91 (1035), 2010, pp. 546-566. Un trabajo realmente imprescindible, en línea fenomenológica, sobre la cuestión en San Agustín es el de Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

reconocerse e interpretarse a sí mismo, de ahí que el libro segundo de las *Confesiones* comience con la siguiente advertencia: "quiero recordar mis fealdades pasadas y las inmundicias carnales de mi alma, no porque las ame sino porque te amo a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo por la memoria, llena de amargura, mis caminos perversísimos para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que estuve dividido cuando, lejos de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas."²⁸

¿Por qué elegiría Agustín confesar sus pecados y no sus virtudes o, simplemente, una versión neutra de sí mismo? ¿Para qué hacer énfasis en los caminos sinuosos y no en, por ejemplo, las memorias de lo gratificante y lleno de sentido? Tal vez porque con la confesión del pecado el sujeto se confiesa precisamente como lo contrario del 'soberbio', que es a quien Dios resiste. Sólo una confesión de sí mismo, que lo sitúe en su precariedad y necesidad de alteridad podrá abrir las puertas al conocimiento de ese Absoluto, de lo único capaz de colmar la inquietud y el desasosiego frente a la cuestión sobre sí mismo.

Agustín busca, en este sentido, una morada: un hogar en donde habitar, una casa que le dote de identidad y de raíces pues el mundo parece no serle suficiente ni presentársele como un hospital que le acoja en su desdicha. Si, como lo señaló Lacoste, el lugar y la corporalidad son condiciones necesarias para emprender la búsqueda de la propia identidad, hay que decir que el descolocamiento y la sensación de extraneidad en el mundo ponen verdaderamente en entredicho la cuestión de la identidad del yo, convirtiéndolo en un sujeto extraño, en un extranjero de sí mismo.

La *quaestio de homine*, la pregunta por el *ipse*, se plantea entonces no como una cuestión abstracta por la esencia del hombre, sino como la concretísima pregunta por el sentido de la propia vida, que ha de desplegarse en un lugar y dentro de un tiempo concretísimos. Este hacerse cargo de sí mismo, consignado por Agustín bajo el concepto de *cura vitae*, habrá sido utilizado por el propio Heidegger para la formación de uno de los conceptos fundamentales de su filosofía, la 'facticidad', a través de la idea de la *Sorge*: 'cura' —según traducción de Gaos, que liga la noción a su origen latino— o 'cuidado' —según traducción de Rivera, que le extirpa tal origen—. ²⁹ Lacoste distin-

²⁸ Agustín de Hipona, *op. cit.*, II, 1, 1.

²⁹ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., §§ 39-44. Los antecedentes del concepto de facticidad están, precisamente, en los estudios de Heidegger sobre fenomenología de la religión, a través del análisis de algunos textos paulinos y del libro X de las *Confesiones*. Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 35 ss.; *Estudios sobre mística medieval*, ed. cit., pp. 58 ss. Dos textos pueden ser muy útiles para comprender el origen agustiniano de la idea de "facticidad" y "cura". El primero de ellos, el fundamental de Philippe Cappelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Ciudad de México, FCE, 2012, pp. 202 ss. Trad. Pablo Corona y, el segundo, el de Jorge Uscatescu "Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger

guirá muy bien el 'cuidado' de la 'inquietud' en términos agustinianos: "nuestra identidad es una cuestión de lugar y de tiempo. En lo que respecta al tiempo, admitimos la respuesta proporcionada por Heidegger: la temporalización manifiesta el privilegio del futuro sobre el presente y el pasado (el filósofo nunca llega a desdecirse en este respecto) y lo manifiesta bajo el modo de la *preocupación* o *Sorge*."³⁰

La facticidad, el hecho que el *Dasein* sea un ser-en-el-mundo, lo obliga a tener que hacerse cargo de su propia vida y proyectarla en el tiempo. De ahí nace la *Sorge*, en la que el yo se lanza por delante de sí mismo, intentando prever y controlar el futuro que tiene frente a sí; el *Dasein* se ocupa, o se preocupa, de lo que aún no es, olvidándose del presente mismo y, por supuesto, también del pasado. La preocupación, en cambio, va más allá del presente y lo hace depender de lo que está fuera de nuestro control.

En efecto, si miramos con atención los párrafos de *Sein und Zeit* dedicados a la explicación del 'cuidado', vemos que Heidegger caracteriza el ser del *Dasein* primariamente como un 'anticiparse-a-sí': "estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el *Dasein* ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo. El *Dasein* ya siempre está 'más allá de sí', pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial 'irle' la llamamos el *anticiparse-a-sí* (*Sich-vorweg-sein*) del *Dasein*."³¹ El 'cuidado', como existencial ontológico (y no óntico, como el mismo Heidegger lo aclara) describe este *apriori* del *Dasein* bajo el que existe y tiene que vérselas con las cosas. La 'preocupación', en cambio, es uno de los modos ónticos —aunque quizá el primordial— bajo los cuales el 'cuidado' puede realizarse. La preocupación adquiere forma histórica bajo la modalidad de un anticiparse, es decir, de prever el futuro, un futuro que se despliega únicamente dentro de las posibilidades que el mundo puede ofrecerle al *Dasein*, y nunca más allá del mundo. En el anticiparse-a-sí, al estar vuelto hacia lo que el *Dasein* puede ser, radica la condición de la libertad como posibilidad de despliegue de la existencia. La preocupación es una dinámica que depende de la estructura del mundo y, sobre todo, de una estructura que tiene el ser-para-la-muerte como su horizonte último.

Esta idea no se corresponde simétricamente con la *inquietudo cordis* agustiniana, que se abre en su infinito deseo hacia un Absoluto que esté más allá del mundo. La inquietud no se conforma con lo histórico, sino que se dirige a su realización plena

sobre la fenomenología de la vida religiosa", texto introductorio a Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, ed. cit., pp. 10-30.

³⁰ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 113.

³¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 41, p. 213 (192).

bajo una idea de plenitud que no corresponde con la idea del mundo o de mundanidad. Aún antes de la constatación, por ejemplo, empírica, de la posibilidad de algo más allá del mundo, la inquietud anhela no una vida mundana resuelta, como la preocupación, sino la paz absoluta que ningún objeto del mundo puede saciar ni garantizar. Al ser el sujeto incapaz de pensar en un sosiego pleno y absoluto desde sus categorías mundanas, arroja el objeto de su inquietud hasta un destino que pudiera llamarse 'escatológico', por ser su característica principal ser 'historia cumplida', es decir, una paz perfecta. Si bien este objeto es desconocido en la medida en que nunca se ha constituido fenómeno —nunca nadie ha estado en el cielo—, es pensable a *contrario*, en la medida que carga consigo la necesidad de ser a-histórico o supra-histórico al mismo tiempo que para ser tal debe cumplir con el requerimiento de llevar el deseo —que sí es histórico— a cumplimiento.

La idea de la 'inquietud', a diferencia de la 'preocupación' o el 'cuidado' heideggerianos aparece, fenomenológicamente, ya como un concepto teológico o teocéntrico, pero no por revelado ni cosa parecida sino porque apunta en su exigencia conceptual a lo que por su radical trascendencia respecto del mundo podría llamarse Dios o Absoluto.

La inquietud, que no puede encontrar su apaciguamiento —su reposo— más que en Dios, debe permitirnos, sin embargo, pensar la escrupulosa certificación para el hombre de su esencia creada. Esta certificación permanece, empero, realizada dentro de la trama del mundo; ella encubrirá desde siempre una fidelidad a la economía mundana de la temporalización —no hay dos tiempos, uno para la inmanencia y otro para el ser-ante-Dios. Pero, en el registro de las últimas instancias de la temporalización, la inquietud será una propiedad paradójica, al fundarse sobre un olvido o sobre una transgresión: el olvido de la muerte o la puesta entre paréntesis del ser-para-la-muerte.³²

Es decir, si tomamos a la inquietud con la suficiente radicalidad, veremos que una existencia que vive bajo su sino y levanta, por ello, una plegaria al Absoluto, transgrede lo que Heidegger llama 'facticidad', es decir, el condicionamiento total por el horizonte de lo mundano, pues esta inquietud lleva a quien reza a olvidar la muerte o, al menos, a poner entre paréntesis su ser-para-la-muerte. Lo interesante, al menos a juzgar por los textos agustinianos,³³ y por el modo como el propio Heidegger lo vio en

³² Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 97-98. La traducción es mía.

³³ Algunos ejemplos pueden verse en: Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., VII; *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, Obras completas IV, Madrid, BAC, I, 5. Trad. Teófilo Prieto; *De la verdadera religión*, Obras completas IV, Madrid, BAC, XXI, 41. Trad. Victorino Capánaga.

sus lecciones de 1921,³⁴ es que el horizonte escatológico por el que se posibilita la transgresión, se recibe, si se recibe, siempre bajo las condiciones de lo que es transgredido: el mundo [*regio dissimilitudinis*], o lo que Lacoste llama ‘topología’, de modo que la vida del que ora es una tensión contra la facticidad condenada a vivirse desde aquello que quiere violar.

Si en la preocupación me hago cargo de mí mismo y de mi muerte, en la inquietud mi muerte está entendida desde un horizonte allende ella. Si la preocupación la pone el yo sobre sí y hacia el futuro, la inquietud precede al yo y está ahí aún antes de ser constituida por el yo. La inquietud se da aún antes si quiera de que un yo la constituya como deseo (y menos aún como voluntad, entre otras razones porque su objeto me está prácticamente velado).³⁵ El *appetitus* (deseo) originario y primigenio de escatología (de que la historia se vea ya cumplida siempre) no es un acto propio del yo pero está presente en él desde un tiempo inmemorial, por eso el yo está inquieto respecto de algo mucho más grande que sí mismo. La inquietud anhela siempre la última palabra sobre las últimas cosas, es decir, un Absoluto:

a este fruto de la contemplación están referidas todas las tareas de la acción. Es el único fruto libre porque se desea por sí mismo y no se refiere a otra cosa [*quia propter se appetitur, et non referetur ad aliud*]. A esto sirve la acción; todo lo que hace bien se refiere a él, porque se hace en razón de éste; no en razón de otra cosa, sino en razón de él mismo, uno se atiene a él y lo tiene. Ahí está, por lo tanto, el fin que nos basta. Será un fin, en consecuencia, eterno, pues no nos basta un fin, sino lo que no tiene fin alguno.³⁶

La vida entera y toda acción —esto es, la facticidad—, interpretadas desde la inquietud agustiniana no se constituyen como el ocuparse de sí mismo y de la propia muerte, sino como la comprobación de la hipótesis del deseo, que nace a su vez de la inquietud y que apunta al *éschaton*, al fin de la historia.

³⁴ Cf. Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, ed. cit., pp. 45 ss.

³⁵ Sobre este aspecto haría falta desarrollar una plena fenomenología del deseo en San Agustín. Baste, por el momento, señalar que la inquietud es el momento primigenio, la situación de carencia existencial que más tarde en la vida del yo, se convierte en deseo. Este deseo, por su parte, necesita luego ser constituido por el yo para tornarse propiamente en querer, es decir, en voluntad. alguna distinción importante puede encontrarse en Edith Stein, *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* en *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Madrid-Burgos, El Carmen / Monte Carmelo, 2005. Trad. Constantino Ruiz Garrido, y en Alexander Pfänder, *Fenomenología de la voluntad*, Madrid, Avarigani, 2011. Trad. Manuel García-Morente. En este segundo especialmente puede encontrarse una distinción utilísima entre ‘desear’ y ‘querer’, es decir, entre el estado de sentirse simplemente deseando y el querer volitivo del yo propiamente dicho.

³⁶ Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Obras completas XIV, Madrid, BAC, 2009, CI, 5. Trad. José Anoz.

4. ÉSCHATON: CONCEPTO Y NO-EXPERIENCIA

La pregunta es legítima: ¿cómo sé que hay un *éschaton*? ¿Cómo puedo, siquiera, imaginarlo? ¿Por qué puedo pensar en Dios, si jamás lo he visto?

El saber y la razón son importantísimos para quien reza. La vida religiosa y la experiencia litúrgica son, de hecho, incomprensibles sin un saber primario, aunque precario y limitado, de a quién o a qué se dirigen las plegarias: “quien reza —dice Lacoste— se encuentra pacientemente ante Dios. No se encuentra ante lo Desconocido: sólo corre el riesgo de la paciencia litúrgica y de las actitudes paradójicas que ésta supone aquel que puede dar un contenido de pensamiento preciso al nombre de Dios.”³⁷ Si bien Dios es siempre *Deus absconditus*, algo sabemos ya sobre aquello que reconocemos como escondido y que somos incapaces de encontrar. Aunque Dios se rehúsa constantemente a ser plenamente comprendido, hay un conocimiento que da cabida a la plegaria del que reza.

Precisamente porque no es lo mismo conocimiento que comprensión, el que ora sabe lo suficiente de Dios como para dar cuenta de lo que hace cuando levanta la plegaria, al menos en cuanto que es concebido como aquello que se sustrae a toda delimitación conceptual. El que reza piensa en Dios, y este pensar no necesariamente tiene que ser un trabajo teológico o filosóficamente justificado, sino que el orante puede ser un perfecto diletante en asuntos de exégesis y teología.³⁸ El que ora a Dios no lo hace bajo la autorización de una demostración de su existencia. Lo que hay en el acto litúrgico del rebelde es, más bien, un momento cognitivo que, aunque no sea demostrativo, no puede ser menospreciado y por el que aparece, además, una importantísima paradoja que da cuenta de lo que sucede en la vida religiosa:

quien se encuentra litúrgicamente ante Dios, evidentemente prueba que no se contenta con el puro gozo del saber. Hay más de una razón para rezar, ya sea que nos entreguemos a la contemplación y a la alabanza, que pidamos el perdón de nuestras faltas o que roguemos por otra cosa. Pero sean cuales sean estas especificaciones, no rezamos sin suponer que la experiencia del pensamiento no es la única que puede fundar un comercio con lo Absoluto.³⁹

El que reza espera, pues, algo de Dios: algún tipo de confirmación de que el objeto de su plegaria no sea un conjunto vacío. El conocimiento del concepto de Dios

³⁷ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p.185.

³⁸ Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps*, ed. cit., §§ 17-18.

³⁹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 187.

claramente no se detiene en la contemplación de ese concepto, sino que por su contenido pide —como lo muestra quien reza— una actividad de plegaria: el que reza espera, de algún modo, que aquél en quien piensa cuando reza no sea una mera quimera.⁴⁰

La espera de la liturgia es más frecuentemente frustrada que cumplida. El que ora se topa más bien con la no-experiencia de aquello que conoce. El conocimiento de Dios se encuentra con una 'inexperiencia', pues su objeto intencional está siempre fuera de toda constatación. "El hombre —para decirlo con Lacoste— quiere «ver» a Dios y todo lo que ve le decepciona."⁴¹ Hay una distancia, un hiato prácticamente, mundanamente, insalvable entre lo que se sabe de Dios y lo que se experimenta de él. Incluso, podría establecerse una relación de proporcionalidad inversa: entre más se sabe de Dios, más experiencia negativa de él se tiene. El que ora piensa en Dios pero se topa de bruces con el mundo, con lo que no es Dios, pero en eso consiste precisamente la liturgia, en ser siempre *peregrinatio*. Así lo ha escrito Jérôme De Gramont, discípulo de Lacoste:

El camino que conduce hacia lo que viene a la presencia retirándose y el camino que medita la ausencia son un mismo camino. El estar al lado de aquello que falta y el estar que padece la ausencia son un mismo estar. La palabra que dice lo que viene a la presencia y la palabra que nombra la falta de presencia y de nombres son una misma palabra. No hay otro camino de pensamiento que aquél que encuentra en la derrota de los nombres el recurso de la experiencia y del decir, y que en lo que no aparece encuentra la posibilidad de una presencia y del aparecer mismo, precisamente en lo inaparente o en la derrota de los nombres sagrados: no después, o a pesar de ello, sino gracias a ello.⁴²

La vida religiosa, podríamos afirmar, no tiene en este sentido su entero fundamento en la vida afectiva sino que el conocimiento juega un papel primordial en quien emprende una vida litúrgica y decide ser-ante-Dios (*coram Deo*). La no-experiencia del que ora tiene lugar en la medida en que hay un conocimiento que no encuentra su cumplimiento en nada que esté sujeto a la lógica del ser-en-el-mundo, pues nada del mundo es Dios. "Una oscilación fundamental nos remite así del saber a la inexperiencia y de la inexperiencia al saber y nos recuerda constantemente qué ha-

⁴⁰ Cf. Joeri Schrijvers, "Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy" en *The Heythrop Journal*, v. XLVI, 2005, p. 319.

⁴¹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 189.

⁴² Jérôme De Gramont, "La chemin heideggérien dans la phenomenologie de Husserl à Hölderlin" en *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, pp. 66-67. La traducción es mía.

ceamos frente a lo Absoluto en el elemento de lo provisional. Esto vale tan pronto como podemos hablar rigurosamente de Dios y proyectar existir ante él, y no exige, pues, que nos sea 'manifiesto'. Con todo, puede surgir aquí lo que denominamos *exasperación preescatológica*.⁴³

Lejos está Lacoste de pertenecer al grupo de personas que afirman la vida religiosa como un gozo o como un cumplimiento y una certeza plena. Directamente contra Schleiermacher, piensa que la religión está fuera del ámbito del sentimiento.⁴⁴ Esta 'exasperación escatológica' se refiere al tedio o al hartazgo al que quien emprende la liturgia está expuesto, pues la confirmación de su *appetitus* está siempre pospuesta. Esta exasperación, además, no es un tema nuevo, sino que, además de dar cuenta de ella, en Agustín tiene esta exasperación un papel fundamental en el itinerario de la vida *coram Deo*:

Como ahora no pueden verlo, ocúpense en desearlo. La vida entera del buen cristiano es un santo deseo. Lo que deseas aún no lo ves, pero deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te llenes de ello. Es como cuando quieres llenar una cavidad conociendo el volumen de lo que se va a dar; extiendes la cavidad del saco, del pellejo o de cualquier otro recipiente; sabes la cantidad que has de introducir y ves que la cavidad es limitada. Extendiéndola aumentas su capacidad. De igual manera, Dios, difiriendo dártelo, extiende tu deseo, con el deseo extiende tu espíritu y extendiéndolo lo hace más capaz.⁴⁵

El *homo religiosus* vive más bien bajo el signo del destierro y la incomodidad que bajo el signo de la certeza de quien tiene una iluminación incontestable, pero es alguien que continúa hasta el final regido por el *appetitus* que nace del *cor inquietum*. De hecho, en este sentido cabría más bien sospechar de quien se siente 'religiosamente satisfecho' y cierto de poseer la verdad sobre Dios, pues si su deseo es un deseo colmado, probablemente no se trate de Dios sino de algún ídolo intramundano en quien está depositando su esperanza. "Este saber, en efecto, no descansa sobre nada que venga en el presente a la experiencia. En parte, aprehende en el elemento de la memoria la autocomunicación divina: el Dios que apareció se ha retirado del campo de la manifestación y el presente de la noche litúrgica no revela nada de Él."⁴⁶ La 'noche' (concepto heredado por Lacoste de San Juan de la Cruz) se destaca princi-

⁴³ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 190.

⁴⁴ *Idem*. p. 10.

⁴⁵ Agustín de Hipona, *Tratados sobre la primera carta de San Juan*, Obras completas XVIII, Madrid, BAC, IV, 6. Trad. Pío de Luis.

⁴⁶ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 192.

palmente por la no-fruición, por la carencia de gozo de lo que conocemos de Dios.⁴⁷ Como no hay satisfacción del deseo, el deseo tiende a engrandecerse y la inquietud tiende a acrecentarse. Con todo, la noche no niega la posibilidad del cumplimiento del *éschaton*. Es claro que el religioso no ve cumplido su deseo, pues éste solamente puede ser saciado con un Dios que esté fuera del mundo y al final de la historia. Pero a pesar de esta no-satisfacción, la noche no tiene por qué representar la prueba definitiva de la imposibilidad del *éschaton*.

Sin embargo, la pregunta inicial queda todavía por ser contestada: ¿cómo accedemos al concepto? Si Dios es, justamente, negado por la lógica del ser-en-el-mundo, ¿por qué pensamos a Dios, aunque sea nimiamente?

Desde sus primeras tesis —señala Lacoste— el pensamiento reconoce en el *Summum Cogitatum*, a la Persona por excelencia, de la cual no basta hablar y a la cual hay que hablar o ante la cual hay que callar para escuchar su silencio o su palabra. Dios da qué pensar pero, primeramente, da a pensar que el trabajo del *logos* será responsable de graves equivocaciones si no permite al hombre hacer frente a Dios, volver a Él el rostro. La liturgia exige el saber, pero el saber debe apelar a la liturgia.⁴⁸

Nos reinstalamos así una vez más en la dialéctica planteada originalmente por Agustín al inicio de las *Confesiones*: alabar-conocer-alabar. Lo único que está claro, parece, es que sí hay un cierto tipo de gozo en la alabanza aunque de ella se siga un incumplimiento que continúa afectivamente como aridez, nostalgia y desasosiego, y que nos desinstala de la comodidad del mundo. Quien ve continuamente decepcionado el cumplimiento de su deseo de *éschaton*, vive una discontinuidad respecto del mundo: pues el desasosiego constituye una separación, una *epojé* que obliga a poner distancia con el mundo. En la decepción éste aparece como inaceptable respecto de lo definitivo pero, al mismo tiempo, aquello que espera tampoco le es dado.

Con todo, el desasosiego y la insatisfacción no son en sí mismos una esclavitud, sino que pueden ser experimentados también como una nueva liberación, pues a través de ellos no estoy obligado a ser lo que el mundo me manda. La no-experiencia del *éschaton* contribuye a vivir de acuerdo con el *appetitus* que lanza mi vida incluso hasta más allá de la muerte.

⁴⁷ Un artículo de utilísima referencia sobre este tema es el de Begoña Pessis y José Tomás Alvarado: "La 'noche oscura' del alma y externalismo sobre la fe", en el que explican las posibilidades de una epistemología de la fe basados en el fenómeno de la noche oscura, es decir, en la no-experiencia o experiencia continuamente desasosegante que padece el creyente y que configura o constituye una muy buena parte de la vida religiosa, publicado en *Revista de filosofía Open Insight*, v. VI, n° 9, enero-junio 2015, pp. 109-140.

⁴⁸ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., pp. 236-237.

Aunque del *éschaton* no se tenga experiencia más que *a contrario* y por vía de la *inquietudo*, el que ora ha ganado ya en su lucha con el tiempo y con la precariedad del mundo como lo que determina el presente, pues no está dejándose determinar por eso que parecería ser la única posibilidad de su destino: la muerte; el que ora se rebela y se niega a darle la última palabra al mundo. Para decirlo con Agustín: “nuestro gozo no sea como el del mundo, del que se dijo: ‘*El mundo, en cambio, gozará*’ (Jn 16, 20), pero tampoco estemos tristes y sin gozo durante el parto de este deseo [*desiderius*], sino como dijo el Apóstol, seamos ‘*alegres en esperanza, en la tribulación pacientes*’ (Rm 12, 12); porque la parturienta misma, con quien se nos ha comparado, se alegra más por la prole que vendrá de lo que la contrista el dolor presente.”⁴⁹

Por ello, la nostalgia de quien vive en la liturgia puede tornarse en dicha: hay, ahora sí motivo para el verdadero gozo (*gaudium*), distinto al mero divertimento (*dilectio mundi*), pues el que vive en la liturgia, aunque vive nostálgico de lo Absoluto, puede fundar en él una esperanza que reduzca el ser-para-la-muerte y la precariedad del mundo a una realidad que condiciona pero que no determina del todo el modo de vivir el presente.

La liturgia revela que la memoria juega un papel importantísimo en el conocimiento de Dios, pues toda nostalgia es vivida respecto de un pasado que fue quizá mejor, pero que de ninguna manera se conformaría con recordarlo, sino que la nostalgia anhela que ese pasado vuelva a ser vivido en el presente y hacia el futuro. La memoria, pues, es una herramienta privilegiada para acceder al conocimiento de Dios y del *éschaton* hacia el que apuntan el deseo y la inquietud.

5. LA MEMORIA Y EL ALIMENTO DEL DESEO

La liturgia sugiere que la facticidad es el verdadero rostro del divertimento, es decir, de la vida inauténtica. Sin embargo, la liturgia también confirma, y en esto Lacoste concede a Heidegger, que ‘mundo’ y ‘tierra’ son estructuras nativas y posiblemente originarias del hombre. Cuando el hombre reza, lo hace siempre desde un lugar y desde un momento en el tiempo, ni siquiera el que vela en la noche puede escapar a su condición de ser-en-el-mundo del todo. “Al afirmar que nuestro ser se entiende en última instancia como vocación (escatológica), en los términos de una exposición a lo Absoluto y no en los de una apertura al mundo, ratifica el orden historial en el cual

⁴⁹ Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, Obras completas XIV, Madrid, BAC, 2009, CI, 6. Trad. José Anoz.

esta vocación quizá existe, pero no ejerce influjo alguno sobre las condiciones nativas de la experiencia, como no sea en la forma de una inquietud.”⁵⁰ Si la liturgia afirma el orden historial, es decir, que el ser del hombre es un ser inscrito en la temporalidad y que, por tanto, no es posible despreciar la cuestión del mundo como una cuestión foránea a la verdad sobre el hombre, entonces también hay que plantear la pregunta por el origen y el comienzo de esa historialidad.⁵¹

La memoria es una de las claves más importantes para la elaboración de una respuesta a la *quaestio de homine*. La *memoria Dei*, como la llama Lacoste⁵², también encuentra una raíz agustiniana muy importante. Para Agustín, la *memoria* no es únicamente una facultad de remembranza, sino que la memoria se refiere a la conciencia entera, ella no solamente recuerda, sino que también conoce, imagina y hace presente el conocimiento al yo:⁵³ “así como llamamos *memoria* a la facultad de recordar cosas pasadas, podemos también, sin absurdo, llamar *memoria* a lo que en el presente capacita a la mente para tenerse presente a sí misma, de modo que ella pueda entender en virtud de su propio pensamiento.”⁵⁴ Por la memoria no solamente conozco el pasado, sino que conozco el presente y, por ello, me conozco a mí mismo en medio de laberintos y recovecos tan grandes que no los puedo nunca abarcar del todo: “grande, grandísima, es esta virtud de la memoria, Dios mío, cámara amplia e infinita. ¿Quién ha penetrado hasta su fondo? Pero aún con ser esta virtud de mi propia alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de captar totalmente lo que soy. Por lo tanto, es angosta el alma para contenerse a sí misma.”⁵⁵ Hay en este sentido una doble subjetividad para Agustín, pues cuando el yo emprende la búsqueda de sí mismo, recurre a su memoria y lo que encuentra en ella (a sí mismo) es del todo inabarcable. El yo, *ipse*, es un yo reflexivo que puede irse desdoblado en capas y, en cada una de ellas, ir encontrando también varios niveles de verdades, no solamente sobre sí mismo sino sobre el mundo.

⁵⁰ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., pp. 119-120.

⁵¹ Esta cuestión involucra también, en muy buena medida, la cuestión por la libertad. Cf. Aníbal For-nari, “Memoria, deseo e historia: acontecimiento del yo y alternativa de la libertad, desde San Agustín” en *Memorandum* v. 5., 2003, pp. 5-17.

⁵² Para un desarrollo amplio del papel de la memoria en la filosofía de la liturgia de Lacoste y su relación con la esperanza, cf. Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps*, ed. cit., §§ 66-95.

⁵³ Cf. Charles T. Mathewes, “Augustinian Anthropology. *Interior intimo meo*” en *Journal of Religious Ethics*, v. 27 (nº 2), 1999, pp. 195-221.

⁵⁴ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, Obras completas V. Madrid, BAC, 2006, XIV, 11, 14. Trad. Luis Arias.

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ed. cit., X, 8, 15.

El itinerario hacia las verdades perennes, que culminarán con el encuentro del *summum bonum* y la posibilidad de llamarle a la memoria, *memoria Dei*, lo recorre Agustín del capítulo ocho al capítulo veintiocho del libro X de las *Confesiones*. Desde las verdades menos contingentes como lo que nos es presentado por los sentidos, hasta verdades más universales como las propias de las ciencias de la gramática o la dialéctica, llegamos en una ascensión hasta las verdades inmutables de los números y de la matemática hasta, al fin, alcanzar a mirar que tenemos también cierta noticia de la *beata vita*: “por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás la dicha, pero sí la he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió así su noticia a mi memoria de modo que pudiera recordarla, a veces con desprecio, a veces con deseo, según los diferentes objetos por los que recuerdo haber gozado.”⁵⁶ El gozo definitivo aparece como posibilidad gracias a la memoria.⁵⁷ El *éschaton*, el fin de la historia, el cumplimiento total y absoluto del deseo se vuelve una posibilidad para el desarrollo histórico del yo porque la memoria nos devuelve a un pasado inmemorial, aunque abriendo la posibilidad de que el futuro sea el resarcimiento de la historia. Así lo explica Arendt: “Este conocimiento de la vida feliz no es simplemente una idea innata, sino que está depositado de modo específico en la memoria como sede de la conciencia. Por tanto, ese conocimiento señala hacia el pasado; proyectándose hacia el futuro absoluto, la felicidad está garantizada por una suerte de pasado absoluto, pues el conocimiento de ese pasado absoluto, que está presente en nosotros, no puede explicarse verosímelmente por ninguna experiencia tenida en este mundo.”⁵⁸ La memoria abre el horizonte del mundo hacia la inmensidad de la interioridad, no solamente en el tiempo (hacia el pasado inmemorial) sino también en cuanto que abre el mundo a horizontes de sentido mucho mayores que los que la finitud del mundo presentan.⁵⁹ La memoria se abre a horizontes allende la identidad personal misma; si bien el yo se encuentra en la memoria, también encuentra en ella a algo mucho más grande que sí mismo.⁶⁰

La razón litúrgica vive de la memoria de Dios que se expresa en la inquietud del corazón. La inquietud es el testimonio primigenio y originario de la *memoria Dei*, cuya

⁵⁶ *Idem*, X, 21, 30.

⁵⁷ Cf. Jeffrey McCurry, “To Love the World Most Deeply: The Phenomenology of the World as Gift in Augustine’s *Confessions*” en *New Blackfriars*, v. 92, 2011, pp. 46-54.

⁵⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁹ Cf. Jeffrey Andrew Barash, “Heidegger and the Metaphysics of Memory”, en *Studia Phænomenologica*, v. VIII, 2008, p. 404.

⁶⁰ Cf. Gabriel Amengual, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 62.

naturaleza consiste en trascender la experiencia presente y albergar el pasado, ya que el deseo también trasciende el presente, pero proyectándose hacia el desenlace futuro de la vida. La estructura temporal del hombre se despliega en dos momentos: la memoria y el deseo; la primera sintetiza el pasado y lo hace presente, y el segundo actualiza la expectativa escatológica del futuro. En la medida en que la *beata vita* está presente en la memoria, inspira nuestros deseos de cara al futuro y hace así posible la esperanza de un eventual retorno del gozo. Por eso la memoria tiene el papel, que ejerce dialécticamente en conjunto con el deseo, de dotar de significado al presente: la primera presenta al segundo su objeto, de manera que la inquietud (*inquietudo cordis*) pueda encontrar forma en el deseo (*appetitus*). Lacoste lo explica del siguiente modo:

La función —ascética o especulativa— de la “memoria de Dios” es la de responder al escándalo de nuestra ignorancia e inexperiencia, ambas trascendentales, de Dios; y responde sugiriendo que la sobredeterminación litúrgica de nuestra facticidad extrae las condiciones bajo las cuales nuestro ser y nuestra vocación devienen inextricables. Lo originario es la identidad entre el ser-de-hecho y el ser-por-vocación. Es aquello a lo que la liturgia da acceso y a lo que quizás nos restituye: la existencia sobre la que se ejerce en la historia la reivindicación del *éschaton*.⁶¹

Éste es quizá el punto central de las divergencias entre Lacoste y Heidegger. Si el primero asume la memoria como elemento central, e incluso posibilitante, de la vida en el mundo, Heidegger la deja fuera de toda consideración. Hannah Arendt sintetiza en una frase el papel de la memoria: “el anhelo y sus relaciones dependen de una remisión previamente dada cuyo objeto cayó en el olvido por obra de la dirección exclusiva del deseo hacia el futuro. La memoria abre así el camino a un pasado trasmundano como fuente original de la noción misma de vida feliz.”⁶² La *cura vitae* se constituye, en Agustín, a partir de la *memoria* que, al dar un conocimiento clave sobre la felicidad, colabora en el ordenamiento histórico de todo vivir ulterior.

Para Lacoste, como para Agustín, la *cura vitae* tiene como perspectiva un *éschaton* que podría traspasar la barrera infranqueable de la muerte, a saber, la *vita beata* presentada al yo precisamente por la memoria.⁶³ A pesar de que Heidegger conoció

⁶¹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, ed. cit., p. 122.

⁶² Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁶³ De hecho, hay quien afirma que el fin de la *cura vitae* en san Agustín es, precisamente, la *delectatio*, lo que implica un gozo definitivo de Dios, y no la resolución de la problemática del yo en el desarrollo histórico de su vida en el mundo. Cf. Daniel Dahlstrom, “Temptation, Self-Possession, and Resoluteness: Heidegger’s Reading of *Confessions* X and What Is the Good of Being and Time?” en *Research in Phenomenology*, 39, 2009, pp. 248-265.

de primera mano el texto agustiniano (dedicó incluso las lecciones ya citadas de 1921 a su comentario), parece haber extraído de Agustín únicamente una parcela de la memoria, a saber, su dimensión inmanente, y haber desechado su papel escatológico. Así, al eliminar la memoria como una variable importante del análisis de la vida fáctica, el 'cuidado' en Heidegger es, ya para 1927, mera resolución a un futuro cuyo horizonte es la inmanencia.⁶⁴

En Agustín y en Lacoste la memoria tiene la virtud de hacer entrar al hombre en sí mismo y reconocer allí su finitud, de modo que la cuestión del futuro no queda como un fardo sino como promesa de retorno al origen, con lo que se abre la puerta a la esperanza como tonalidad fundamental frente al porvenir. O, dicho de otro modo, para el Heidegger de *Ser y tiempo*, "el comprender se funda primariamente en el futuro (adelantarse o estar a la espera)",⁶⁵ lo que quiere decir que el ser del *Dasein* cobra sentido en la medida en que se anticipa, otorgando prioridad al futuro sobre el presente. Este anticiparse deviene al final en angustia como tonalidad fundamental, y en preocupación como modo óntico de la *Sorge*, pues el futuro es siempre algo incontrolable. Para el Heidegger posterior, de acuerdo con el esquema posterior, la 'serenidad' se sustenta en la connivencia con los poderes inmanentes de 'los divinos', pero éstos no terminan por distinguirse del mundo y no pueden actuar, por ello, sobre el pasado ni sobre el futuro: no son señores del tiempo.

En Agustín, en cambio, y también en Lacoste, la vida se resuelve existencialmente siempre en el ahora, pues aunque la *memoria Dei* haga presente el *éschaton*, y este *éschaton* sea justamente una realidad no-presente, al estar más allá de la historia se vuelve posible su actuación sobre cualquier vector del tiempo. En este sentido, cuando el yo tiene el *éschaton* como horizonte, el presente cobra un sentido de plenitud, es un presente definitivo, pues el sentido de la *cura* está más allá de todo momento histórico:

Y me recibió tu diestra en mi Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti —uno— y nosotros —muchos—, escindidos en muchas partes por las muchas cosas, para que por él aprenda en qué he sido asido, y siguiendo al Uno sea recogido de mis viejos días, olvidando lo pasado, y no disperso en lo futuro y transitorio, sino extendido en las cosas que están frente a mí; porque no es por la distracción [*distentio*], sino por la atención,

⁶⁴ Cf. Yves Meessen, *L'être et le bien. Relecture phénoménologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, especialmente el "§ 9. En réponse à Heidegger. Première topique", pp. 65 ss., y William Brown, "Heidegger's Destruction of Augustine's Phenomenology in Book 10 of the *Confessions*" en *Science et Esprit*, v. 61 (n.1), 2009, p. 34.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., § 68, p. 366 (350).

como camino a la palma de la vocación de lo alto, donde escucharé la voz de la alabanza y contemplaré tu deleite [*delectatio*], que ni viene ni pasa.⁶⁶

El hombre puede fácilmente distraerse hacia el pasado o el futuro, situar en el lugar de su realidad presente, el divertimento del futuro o del pasado. Pero es en el presente en donde ha de estar el único ámbito de realización de la verdad sobre el yo y, desde Agustín, éste presente puede ser comprendido como dicha. El argumento central de Lacoste no está, de hecho, en *Experiencia y Absoluto*, sino en “La phénoménalité de l’anticipation”, un artículo de 2007:

El concepto de gozo es el de una experiencia que reduce toda co-experiencia al rango de marginal; y el de una experiencia que tiene como propiedad primaria, en el sentido exacto del término, colmarnos. El gozo no deja fuera de juego la protensión. Al contrario, ella es justo aquella experiencia cuya lógica excluye la anticipación: lo que suscita el gozo no lo hace por la predonación de una x que será todavía más presente hoy o mañana; el presente del gozo no anticipa un porvenir que se dará a disfrutar aún más (...) En la experiencia del gozo, la conciencia (y el cuerpo) colmados, parecen agotar toda su capacidad de experimentar.⁶⁷

El presente es susceptible de ser gozado a pesar de no ser propiamente la *beta vita* porque tiene un sentido de plenitud, y la plenitud excluye la anticipación de otras vivencias pues, aunque no excluye la protensión, sí dirime la necesidad de una nueva vivencia para otorgar sentido al presente. Cada instante, en la liturgia, es individualizado no por la muerte sino por el *éschaton*. Para Agustín, porque en la medida en que la interioridad es tiempo, el yo no ha de estar disperso y disuelto en el no-ser, es decir, entre el pasado y el futuro (ni hundido en la nostalgia, ni preocupado por el futuro), sino recogido en su presente, y atendiendo el afán de cada día. Para Lacoste, complementariamente, porque el presente es siempre ya un tiempo salvado, un tiempo cumplido, en la medida en que el *éschaton* actúa sobre cada momento de la historia y la sitúa en su plenitud sea el momento que sea.

La liturgia permite abrir un paréntesis en el desarrollo de la historia de modo que, manteniéndose en las condiciones del mundo y levantando desde ahí, con los brazos del cuerpo, la plegaria, el que ora tiene frente a sí, sobre sí, un horizonte mucho mayor y más pleno de sentido que lo que el mundo puede ofrecerle, y que podría revelarle algo más de la verdad sobre sí mismo que el mero ser-en-el-mundo.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 29, 39.

⁶⁷ Jean-Yves Lacoste, “La phénoménalité de l’anticipation”, en *Conférence* 24, 2007, p. 523. La traducción es mía.

6. CONCLUSIONES

He intentado señalar el itinerario existencial que recorre quien no se resigna a existir de acuerdo con el horizonte de la muerte que le impone el ser-en-el-mundo. Las categorías heideggerianas del lugar, tanto desde el punto de vista del 'mundo' —que genera el temple anímico de la angustia y de la preocupación—, como desde el punto de vista de la 'tierra', en donde la serenidad bajo la que vive el mortal no excede en ningún momento el inmanentismo del paganismo de los dioses que no terminan de diferenciarse del mundo, han servido a Jean-Yves Lacoste para elaborar una fenomenología de la vida religiosa.

El punto de partida es la *inquietudo cordis* agustiniana, que se define como el desasosiego fundamental de aquel que al intentar resolver la *quaestio de homine*, es decir, la cuestión sobre su propia identidad y su propia vida, no se encuentra satisfecho con ninguna de las respuestas que le ofrece el mundo. Surge a partir de ahí una extrañeza, una lejanía, se abre un hiato y una distancia en una especie de *epojé* que ejecuta quien decide afrontar la propuesta de su propia inquietud. Si cada uno ha de hacerse cargo de su vida y, como lo señala Heidegger, al *Dasein* le va a cada vez su propio ser, la verdad sobre el hombre es una cuestión que tiene que ser planteada de manera individualísima. El papel que la *inquietudo* tiene en este itinerario es llevar al sujeto a formular su deseo en términos adecuados, de modo que el deseo se lance más allá del mundo y de la historia en la espera de un *éschaton*, de una *beata vita*, de una felicidad formulada en términos verdaderamente absolutos.

El deseo es la constitución de la *inquietudo*, y su cumplimiento está puesto en duda en la medida en que su correlato intencional es el Absoluto mismo, un Absoluto que nunca se ha visto, que está fuera del mundo y que, sin embargo, alguna noticia tiene el deseo de él, pues sin esa noticia el deseo ni siquiera se hubiera despertado.

La dialéctica, pues, entre el deseo y su objeto se resuelve, o puede comenzar a resolverse, a partir del análisis de la memoria, pues ésta otorga al conocimiento un contenido, aunque sea somero, de lo que es el gozo pleno y la paz del corazón inquieto. La dialéctica 'invocación-conocimiento' planteada por Agustín respecto del Absoluto obtiene no su resolución pero sí su comprensión, al mirar que la memoria del hombre es siempre *memoria Dei*, no en cuanto que trae al presente una experiencia antigua de Dios, sino en la medida en que presenta al hombre su finitud respecto de la inmensidad de la verdad que el hombre porta consigo mismo en su propia interioridad, y de donde surge el deseo de Absoluto.

La existencia humana se presenta, así, como una lucha violenta por encontrarse a sí mismo y por la constatación de que para lograrlo ha de abandonarse a sí en pos de

aquello que ni siquiera conoce bien, pero que su deseo y su anhelo le imponen con una fuerza imperativa. La liturgia abre un espacio de no-violencia, un resguardo, que contrarresta la violencia de lo histórico y la violencia del individuo existente consigo mismo. El desasosiego respecto del mundo daña al yo, pero la liturgia lo repara, al menos respecto de la promesa de un *éschaton*. La liturgia, la plegaria, la alabanza, no resultan tanto un alivio actualizado como la esperanza de un alivio por venir: no la paz perpetua, pero sí la posibilidad de pensar la paz como posible.

En la liturgia, por último, tan se deja atrás la totalidad del mundo que cualquier toma de postura y cualquier tipo de significación de la vida sólo puede suceder o acaecer como don, como recibimiento de una alteridad que funda mi propia subjetividad y a la que, de alguna manera y gracias a Dios, puedo acceder desde la interioridad misma de mi memoria.

A diferencia de Heidegger, para quien el ser del *Dasein* se resuelve en la preocupación por el futuro, o la vida del mortal se resuelve en la connivencia con los divinos en la tierra, Lacoste logra formular una fenomenología de la vida religiosa cuyo horizonte no esté limitado por el ser-en-el-mundo ni por inmanencia alguna sino por el anhelo de una paz perpetua. La inquietud, en este sentido, solamente verá cumplida su exigencia si logra concretarse en un deseo cuyo objeto sea configurado como un verdadero *éschaton*, como un verdadero fin de la historia que libere al hombre de todo conflicto y de todo movimiento. A este objeto se accede por medio de la memoria, pero también por medio de la liturgia y de la alabanza, y si el deseo se configura consciente de ello, la liturgia puede permitir que la vida en el presente y dentro de la historia sea vivida bajo el horizonte de la paz y de la definitividad.



LA FENOMENOLOGÍA Y EL OTRO

LA FENOMENOLOGÍA ENCARANDO EL SIGLO XXI

THE PHENOMENOLOGY AND THE OTHER. PHENOMENOLOGY
CONFRONTING THE XXI CENTURY

Javier San Martín

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

jsan@fsof.uned.es

RESUMEN

El problema del otro es un problema fundamental de la fenomenología, que si al principio podía estar oculto o podía parecer incompatible con la teoría de la epoché, sin embargo, ya desde la primera década del siglo XX fue para Husserl un problema fundamental porque la noción de razón implica necesariamente a la intersubjetividad. Pero la noción de otro se diversifica en la fenomenología, primero como las otras personas, en el concepto de intersubjetividad; luego como los otros del otro género, por fin, como los otros que aún no hablan en las dos versiones: que aún no hablan pero hablarán, y los otros que ni hablan ni hablarán. Así, las diversas etapas que han configurado el movimiento fenomenológico la han llevado a encarar el siglo XXI como una filosofía en la que el problema del otro es abordado con toda decisión. En el ensayo se plantea, primero, el problema general del otro (1), para recorrer después cada una de las nociones del otro, primero el otro sexo (2), los otros de otras culturas (3) y los otros silenciosos (4).

ABSTRACT

The problem of the other is fundamental in the phenomenology, and if it could remain hidden at first sight or could seem inconsistent with the theory of epoché, however, since the first decade of the 20th century was a major problem because Husserl's notion of reason necessarily imply intersubjectivity. But the notion of other in the phenomenology is diversified, first the others as intersubjectivity; then the other as the other gender, and the others of other cultures, and finally the other who do not speak in the two versions: those who do not yet speak, but will speak and the others who do not speak neither will speak. Thus, the various stages that have shaped the phenomenological movement have led in the beginning of the 21st century as a philosophy in which the problem of the other is approached decisively. The essay opens with the general problem of the other (1), to go after to the different ideas of other, first the other sex (2), then the others from other cultures (3) and finally the silent others (4).

Palabras clave: Intersubjetividad | Otro | Género | Interculturalidad | Ecología

Key Words: Intersubjectivity | Other | Gender | Interculturality | Ecology

En la introducción a la *Encyclopedia of Phenomenology*, Lester Embree concluye con una constatación que me pareció muy interesante y que me sugirió el tema de este trabajo. El editor de la *Encyclopedia* escribe:

En este movimiento ya centenario, internacional y multidisciplinar se pueden reconocer cuatro tendencias y etapas que van dominando de modo sucesivo aunque a veces también se superpongan. Estas etapas se pueden caracterizar como la fenomenología (a) realista, (b) la constitutiva, (c) la existencial, y (d) la hermenéutica. (...) En el momento de escribir [este texto] parece plausible suponer (...) que está comenzando un quinto período ya planetario. Si fuera así, queda por ver cómo se va a reorganizar o alterar la agenda durante la segunda centuria del movimiento fenomenológico. Tal vez haya una vuelta a una antropología filosófica y a reflexiones referidas a la ecología, al género, a los estudios étnicos y a la fenomenología intercultural, la religión y la ética, la política, y la filosofía de ciencias como las humanas y naturales.¹

Como se puede ver, menciona el profesor de Florida el primer período de la fenomenología, el del círculo de Múnich y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*. La fenomenología empezó centrándose en el estudio de las estructuras esenciales en general, pero sobre todo de los objetos; con ese objetivo nació la fenomenología. Husserl le imprimió después su peculiar y decisivo sello, de manera que la fenomenología se identifica fundamentalmente a partir de este período, en el que, manteniendo lo anterior, se convierte en una filosofía que tiene una perspectiva trascendental. La

¹ Lester Embree, J.N. Mohanty, "Introduction" to *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 2. Ver también Lester Embree, "La continuación de la fenomenología: ¿un quinto período?", en *Escritos de Filosofía*, 37-38, S. 17-29, Buenos Aires, 2000, p. 24 s. El tema encabezaba la carta que L. Embree mandó a muchos investigadores, entre ellos al autor, para presentarles la nueva publicación. En ella decía: "Finalmente, permítame decirle que de esta experiencia editora he salido con la sospecha de que nuestro movimiento [es decir, la fenomenología] está ahora entrando en un quinto período. En diversos momentos y lugares se ha fijado en las esencias universales, la fundamentación trascendental, la existencia humana, y la ampliación con la interpretación. Puede empezar su segundo siglo focalizándose en una antropología filosófica que haya llegado a incluir consideraciones sobre la etnicidad, el género y el medioambiente."

expansión de la fenomenología fuera de Alemania conlleva su conversión hacia el estudio de la existencia humana, primero de la mano de Heidegger, después de la mano fundamentalmente de los franceses. Esta expansión supondría su tercer período. El cuarto obviamente lo constituyen los años que van de principios de los setenta hasta aproximadamente finales del siglo, en los que la fenomenología va de la mano de la hermenéutica, siendo para ella fundamental el tema de la interpretación.

Pues bien, la evolución de la fenomenología, por tanto, su entrada en el siglo XXI, va a unificar todos los temas anteriores, centrándose más en la configuración de una antropología filosófica, vertida ésta en esas tres direcciones, multiculturalismo y etnicidad; vida humana y género, y vida humana y medioambiente. Voy a tratar de ofrecer en una especie de panorámica las razones de la fenomenología para orientarse en esas direcciones, aunque sea un ejercicio un tanto teórico. Por una vez, además, creo que podemos decir con toda tranquilidad y satisfacción, que, teniendo en cuenta la sospecha de Embree, la fenomenología del momento en español está perfectamente conectada y en perfecta sintonía con la mundial. De manera que por una vez podemos decir, incluso, que el trabajo que en general estamos realizando en nuestro idioma, quizás aún no del todo reconocido en todos los ámbitos, nos hace, no ir por detrás de lo que otros hacen, sino incluso tal vez por delante.

Dividiré esta contribución en cuatro partes. La primera tratará de la problemática del otro en la fenomenología; luego, cada una de las restantes partes estará dedicada a uno de los puntos que he anunciado, la fenomenología y el multiculturalismo o etnicidad; la fenomenología y el género; la fenomenología y el medioambiente. Porque lo interesante de esto que Embree llama quinto período es que en él lo que se hace verdaderamente eficaz son las formas de la *otredad*. Curiosamente, en un proceso de decantación y clarificación respecto a un comienzo que parecía situar la fenomenología exactamente en lo contrario del otro, en mí mismo. El siglo XX, que ha visto configurar a la fenomenología como su filosofía fundamental y de más futuro, termina situando el PROBLEMA DEL OTRO como el problema por excelencia de la fenomenología. Cómo ese otro tiene varias determinaciones, primero el *otro nuestro*, el *otro sexo*; segundo, los otros más alejados, los *otros de otros mundos culturales*; y, en tercer lugar, ese *otro silencioso, que no habla*, pero que nos mira desde el abismo y cuyo mundo estamos destruyendo, sin darnos cuenta que al hacer eso destruimos también nuestro mundo, la fenomenología se orientará fundamentalmente en esas tres direcciones.

1. LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROBLEMA DEL OTRO

Lógicamente no puedo pasar de unas breves indicaciones sobre este problema, que ha ocupado muchas horas de reflexión y es tema de controvertidas disputas. El primer período de la fenomenología, centrado en el descubrimiento y descripción de las estructuras esenciales, no era el otro el problema más estudiado, precisamente porque de alguna manera el otro era lo que podría disturbar la fijación de estructuras comunes y universales. Si la fenomenología pretende describir la estructura esencial de, supongamos, la percepción, no va a reparar precisamente en aquello que de entrada más alejado puede estar, por una parte, de la propia percepción y, en segundo lugar, que podría suponer incluso una barrera metodológica radical. La fenomenología desde el principio parece fiarse de la intuición, más que de cualquiera otra función cognitiva. Eso implica centrarse en las posibilidades propias, porque intuición es la de cada cual. La fenomenología parece, pues, de entrada preferir a uno mismo como lugar irremplazable o escenario en el que le está permitido moverse. No es que en general rechace otras posibilidades, sino que su objetivo no le permite otros recorridos. Sólo una fenomenología que se concibe como ciencia fundamental tiene que plantearse el problema del otro.

146

Precisamente, al tomar conciencia del alcance fundador del método, el problema del otro desafía irremediablemente al método. En primer lugar, el otro es un problema del conocimiento, el otro presenta estructuras a conocer dentro de la temática general de la fenomenología, de la primera etapa; pero, en segundo lugar, a la vez cuestiona el propio método, pues si la fenomenología se basa en la intuición, el otro es sólo relativamente intuido y, en todo caso, su vida es inalcanzable; pero es que además esa impenetrabilidad cuestiona el alcance de mis intuiciones. Desde ese momento, la fenomenología topará de bruces con el problema del otro. El carácter fundador de la fenomenología tenía que llevarle a considerar el problema del otro como su problema *por excelencia*. No podía ser de otra manera, además, desde el momento en que la fenomenología buscaba una especie de conocimiento esencial, es decir, universal y válido para todos. En ese mismo momento, la historia, que es el reino en el que la diversidad se hace patente, no podía menos de constituir un desafío para la fenomenología.

La reacción del fundador de la fenomenología ante el problema fue, vamos a decir, serena. Evitó las gesticulaciones histéricas y se decidió pacientemente a avanzar con seguridad, primero, tratando de centrar el problema, para no dar pasos en falso o precipitados. Centrar el problema significaba avanzar sobre seguro y no problematizar lo que parecía seguro por lo inseguro. Husserl era matemático, y a un matemático el

hecho de que los sujetos que hacen matemáticas pertenezcan a mundos distintos o a ámbitos lingüísticos diferentes, no parecía impedirles hacer matemática con toda seguridad. Pero la fenomenología, que se presenta como la teoría de la teoría, no puede permitir oscuridades en su camino y por eso tiene que resolver o adquirir claridad en el tema del otro, porque tiene que iluminar metodológicamente cómo se constituye, o cuál es el alcance del método, teniendo en cuenta sus objetivos. Si la fenomenología globalmente surge como un rechazo del psicologismo y en general de un positivismo que reduce el mundo a puros hechos, del cual el psicologismo no es sino un momento más, el descubrimiento de estructuras auténticamente esenciales no es sino la prueba positiva del trabajo fenomenológico. Otra formulación para decir lo mismo es que la fenomenología pretende la reconstrucción del sujeto racional, entendiendo que en el positivismo se opera una destrucción de ese sujeto, por cuanto queda reducido a pura receptividad y combinatoria pasiva. Pues bien, la reconstrucción del sujeto racional exige la resolución del desafío que los otros suponen para el fenomenólogo, porque los otros son la base fundamental para poder hablar de estructuras generales o universales. La fenomenología sólo podrá ser la teoría de la teoría si consigue aclarar la constitución del sujeto de la ciencia, y éste es un sujeto colectivo y culturalmente diverso.

Es obvio que desde ese momento el tema del otro en su diversa plenitud se convierte en el tema más arduo y difícil de la fenomenología. No voy a repasar los pasos que Husserl dio de cara a resolver el desafío. Sí quiero decir, primero, que en mi opinión, las manifestaciones críticas sobre esos pasos son muy impertinentes, por opinar de lo que se desconoce. En efecto, generalmente se opinaba sobre el desarrollo de las *Meditaciones cartesianas*, único texto conocido, cuando Husserl trabajó en el tema desde los años primeros del siglo pasado.² Segundo, sólo se considera el análisis estático de la experiencia del otro, sin tener en cuenta la estructura genética intersubjetiva que Husserl descubre detrás de la experiencia del otro. Tercero, se insiste en elementos coyunturalmente condicionados, como son el comienzo cartesiano, en el que el mundo es tomado como un mundo desposeído de cualidades culturales e históricas, lo que pudo tener dos efectos contrapuestos, por un lado, en ese procedimiento, se exponían con claridad objetivos irrenunciables del método; pero, a la vez, se convertía el problema del otro en problema difícil.

² Como se sabe, los primeros ensayos para resolver el tema de los otros en la fenomenología se dan en las lecciones de 1910/11, "Problemas fundamentales de la fenomenología", que fueron publicadas por primera vez en 1973, con la publicación del volumen XIII de Husserliana. Hay una edición española de este texto, editado y traducido por Javier San Martín y César Moreno, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, Madrid, Alianza, 1995; también hay versión inglesa, llevada a cabo por James Hart e Ingo Farin, *Basic Problems of Phenomenology* (1910-1911), Dordrecht, Springer, 2006.

Las líneas de solución de Husserl estarían en los siguientes puntos. Primero, el mundo del que partimos es un mundo plural e histórico, un mundo producido por mis antepasados, cuyas actuaciones (*Leistungen*) han configurado ese mundo. Segundo, yo tengo una estructura egoica, pero a la vez refractada desde siempre en los demás, primero los de mi entorno, mi familia, luego, los otros, en general. El “ser-con” (*Mitsein*) es una estructura transcendental de mi subjetividad.³ Yo he estado desde siempre con otros. Toda intuición se da en ese horizonte, que me es inherente a mí y a los otros. Las estructuras universales tienen como sujeto a mí y a los otros. Cuando por la reducción quiero iniciar el camino de la filosofía rigurosa, tengo que proceder con rigurosidad en todos los pasos. La estructura de la reducción fenomenológica, en sus diversas etapas, tiene que conseguir el sentido transcendental para toda la estructura subjetiva que me constituye de entrada, y ya hemos visto que esa estructura no soy sólo yo sino también los otros. Para ello debe proceder en diversos momentos, para no dejar elementos de oscuridad. Por eso a lo largo de la puesta a punto de la fenomenología la reducción se configuró al menos en tres momentos, la *reducción transcendental en sí*, como reconducción del mundo a la subjetividad transcendental;⁴ segundo como *reducción primordial abstracta*, en la que debo esforzarme por obtener mi mundo propio, pues todo se me ha de dar a través de este mundo propio; y, en tercer lugar, como *reducción intersubjetiva*, en la que desde ese mundo abstracto primordial se muestra cómo en él crece y aparece, aunque partiendo de un mundo fáctico histórico y cultural, la intersubjetividad transcendental. Aquí es preciso no olvidar que la naturaleza, la realidad material, es una mediación necesaria en la manifestación efectiva de la intersubjetividad.⁵ Los otros efectivos se dan en el contexto de la naturaleza, con lo que ésta muestra una cara que me desborda. La intersubjetividad sólo tiene ese sentido, un sentido transcendental que se manifiesta en una estructura natural, en una estructura de objetividad. Sin atreverme a tocarlo en este momento, creo que la reducción intersubjetiva rompe las ambiciones de una reconducción total del mundo a *mi* subjetividad, para proponer como meta final la reconducción del mundo a una intersubjetividad, de manera que en esa reconducción se ve la supera-

³ Ver Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928, Hua XIV, 308.

⁴ Este es el sentido de la reducción fenomenológica tal como es presentada en *Ideas I*. Esta presentación difiere de las anteriores. Lo que antes de *Ideas I* era la reducción, en *Ideas I* es ahora la epojé. Ver Sebastian Luft, “Einleitung” a Hua XXXIV, pp. XX ss., nota 2.

⁵ Ver *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, § 55, p. 149.

ción misma de cualquier veleidad solipsista o idealista, porque la propia naturaleza se convierte en mediación decisiva.⁶

En mi opinión, la tercera etapa de la fenomenología, la de Heidegger y la fenomenología francesa, no supone más que la liquidación de un lenguaje que en la fenomenología era ya obsoleto.⁷ Es posible que muchos tuvieran la sensación de iniciar nuevos derroteros, pero en realidad no hacían sino depurar un lenguaje que estaba quizá muy adherido a momentos pasados, cuando con él se quería indicar una novedad. Ahora bien, esa depuración no sólo es un momento negativo, supone también una aportación positiva enorme, porque el objetivo será ya el análisis de la vida humana en sus estructuras universales y reales, es decir, concretas, y sin lugar a dudas las aportaciones de los muchos fenomenólogos que han contribuido a la fenomenología desde la muerte de Husserl han enriquecido tanto el movimiento fenomenológico, que resulta ya difícil seguir sus pasos.

Lo mismo ocurre con la cuarta etapa, que profundiza más en el aspecto de la otredad, aunque aquí a veces se ha podido dar la impresión de huida del propio movimiento, sobre todo porque muchos veían a la fenomenología en el contexto de la negación del otro. Desde ese momento, quien apuntara al otro con decisión debía tener la impresión de salirse del movimiento. Pero en realidad ya hemos visto que el tema de la otredad es un tema que está en el corazón de la fenomenología desde el principio. Por eso, las teorías de la interpretación no están más allá de la fenomenología, sino más allá de algunos lenguajes coyunturalmente determinados de la fenomenología, pero están dentro del espíritu del movimiento, a no ser que de entrada se confiesen derrotados frente a todo pensamiento a manos de la diversidad, aceptando así un regreso a etapas del pensamiento que justo la fenomenología tenía como objetivo superar. Es cierto que en la etapa de la postmodernidad hay mucho de esto, pero creo que el llamado “pensamiento débil” no es sino un momento de debilidad de sus mentores frente a la interpelación que nos hace el pensamiento mismo. No en vano Platón exigía para hacer filosofía antes haber tenido la experiencia de la matemática. Sin una experiencia firme de la fortaleza del pensamiento, es mejor que uno no se

⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, VI s.

⁷ Quiero aprovechar este momento para señalar que la palabra “trascendental”, que señala el comienzo de la segunda etapa, fue siempre interpretada como procedente de un transcendentalismo kantiano. Es un profundo error de interpretación, pues el trascendental husserliano es un sujeto de carne y hueso, dotado de un cuerpo vivido lleno de sensaciones, por lo que es concreto, personal e individual, a diferencia del kantiano. Pero se tardó mucho en tomar nota de este punto. Esto, que vengo diciendo desde hace décadas, lleva también como corolario la consideración envejecida de toda opinión que subraye la diferencia entre la etapa trascendental de Husserl y la existencialista, más allá de constatar los periodos reales de desarrollo de la fenomenología.

empeñe en ser académico, puede ser periodista, pero nunca llegará a la Academia.⁸ Pues bien, con este bagaje ha afrontado la fenomenología el cambio de siglo. En mi opinión, la fenomenología ha sabido conjugar un proyecto de reconstrucción del pensamiento racional con unos análisis en los que el sujeto racional manifiesta una multiplicidad inequívoca. Además, la fenomenología parte también de entrada del convencimiento de que el proyecto de reconstrucción del sujeto racional desde una perspectiva teórica es simultáneo de un proyecto de reconstrucción práctica. Nunca abandona los dos niveles de la racionalidad. Vamos a ver ahora los diversos momentos en que se despliega ese proyecto inicial.

2. EL OTRO NUESTRO: EL OTRO SEXO

Hasta ahora hemos considerado la cuestión del otro desde una perspectiva relativamente teórica; sin embargo, la confrontación concreta con las formas que el otro reviste en nuestra vida tiene la virtud de mostrar el verdadero carácter de la fenomenología. En efecto, uno de los malentendidos más frecuentes en relación a la fenomenología estriba en considerarla sólo desde una perspectiva teórica. El propio Husserl, sin duda, ha contribuido a esta opinión, al definir al fenomenólogo como el “espectador desinteresado”. Desde ese momento la fenomenología es pura teoría, pura contemplación. Incluso ese carácter contemplativo se traslada a aquello que el espectador desinteresado describe, convirtiendo la imagen del hombre en pura teoría.

Pues bien, la situación de la fenomenología a principios de este siglo obliga a cambiar esa opinión. De cara a entender esto, habría que considerar dos puntos. En primer lugar, el tratamiento del otro es de entrada radicalmente práctico, no son fundamentalmente problemas teóricos los que nos acucian ante el problema del otro sino fundamentalmente problemas de orden práctico. Son problemas de naturaleza práctica y no problemas teóricos lo que nos concierne de modo fundamental cuando nos enfrentamos al problema del otro. Segundo, no era de otro modo en el caso de la propia fenomenología, los problemas no eran de orden teórico sino de orden práctico; el problema del otro, aun planteado en Husserl fundamentalmente desde una perspectiva teórica, encubría en verdad una vertiente práctica. Y es que la fenomenología

⁸ Los primeros escritos de Husserl, en los que las matemáticas están consideradas como modelo [*Vorbild*] de todo procedimiento científico, deberían ser considerados de cara a extraer de ellos consecuencias relevantes sobre el tipo de ser competente para generar tales productos. Es un método que no difiere del de Platón.

logía en cuanto tal, aunque fuera pensada como la teoría de la teoría, la filosofía primera, no era tanto por la necesidad de asegurar la teoría cuanto por la necesidad de asegurar la práctica, porque, y ahí estaba el núcleo del tema, la destrucción de la racionalidad teórica implicaba, en opinión de Husserl, la ruina de la racionalidad práctica, y eso obviamente tenía consecuencias funestas para la organización de la convivencia.

Esto, que es una consideración general, se aplica con más contundencia al problema del otro, cuando el otro es el otro sexo. Es cierto que ninguno de los dos grandes de la primera fenomenología, Husserl y Heidegger, apenas han aportado nada a la consideración de este tema, pero también es cierto que sobre todo en la expansión de la fenomenología, principalmente en Francia, uno de los elementos estelares es la encarnación, el hecho de que nuestra realidad primordial es nuestro cuerpo. Desde ese momento el *ser sexuado* es la condición del ser humano y en esa misma medida el género en sus diversas versiones entra como uno de los temas preferidos de la fenomenología. Si, además, esa situación afecta tanto a la constitución en general del sujeto, como a la organización misma de la vida, la condición sexuada del ser humano es sin lugar a dudas uno de los ejes fundamentales de la reflexión fenomenológica.

Las aportaciones de Merleau-Ponty o de Sartre no carecerán en este sentido de importancia, pero no puede tampoco ignorarse el hecho de que Husserl mismo pensara al ser humano como esencialmente constituido en un contexto generativo, es decir, dentro de una familia, con todo lo que eso implica, de relación a la madre, por parte del niño, y a la mujer o al varón, por parte de los adultos. En efecto, el mundo concreto inmediato es un *mundo polarizado axiológicamente* desde ese núcleo inicial; más aún, la vida se constituye en ese núcleo, nace de ese núcleo, en el que el sentimiento o la afectividad envuelve cualquier otro nivel de la vida. No se puede olvidar nunca en la fenomenología que lo que el fenomenólogo trata de describir es la vida humana tal como ésta es o tal como ésta se presenta. Y si en un momento pudo haber dado preferencia a lo teórico, el propio análisis de la vida en su propia manifestación supera esa estrechez, porque la vida real, encarnada en la diferencia sexual y que se desarrolla en el contexto familiar, rompe ese molde de la subjetividad teórica. Más aún, el mundo no es inicialmente un mundo teórico, sino el mundo culturalmente significativo de la vida humana, el mundo de la vida, en el que las personas son los otros u otras a las que me refiero siempre como personas del mismo o de otro sexo.

Además, teniendo en cuenta que esa división ha sido un factor decisivo para la organización de la sociedad, tanto en la que podemos llamar con Patočka etapa natural o prehistórica de la especie, como, y no menos sino tal vez más, en la etapa histórica, la fenomenología debe revisar, desde sus posibilidades, esa organización así como los desplazamientos de sentido y responsabilidad que puede haber en las diversas

posturas, de cara a la confrontación con el ideal de cultura que se diseña en su seno. Para ello tiene que empezar por aclarar la fenomenología de los sexos; qué significa el hecho de que la otredad empiece por la barrera del cuerpo distinto, qué consecuencias tiene eso de cara a la constitución del mundo y qué consecuencias tiene, si es que las tiene *de facto* y *de jure*, esa diferencia en la posición que tenemos, podemos o debemos tener en la sociedad.

Para ese análisis, la investigación fenomenológica parte de varias tomas de postura. Primero, las estructuras de la subjetividad en lo que conciernen al mapa topológico de la vida son comunes a toda vida humana. La apertura al mundo, como ámbito de la realidad y como ejercicio básico de la racionalidad, es común a toda vida humana. Segundo, la constitución concreta del mundo, a partir de ese núcleo familiar cargado afectivamente que es la familia, tendrá matices diferentes según se sea mujer o varón, pero precisamente, como esos matices se enraízan en el diferente modo de vivir el propio cuerpo, y ese modo nos está radicalmente vetado en razón de la diferencia de género, el modo como la mujer está instalada en el mundo no le es accesible al varón más que mediatamente, sin que pueda tener evidencia fenomenológica de ese modo, y lo mismo vale para la mujer. Eso significa que los fenomenólogos deberían abstenerse de decir cómo la mujer ve el mundo y dejar a las mujeres que lo digan ellas. Naturalmente, puesto que también entre las mujeres puede haber diferencias sensibles, será necesario un cierto umbral de descripciones o de mujeres dedicadas a la labor para poder avanzar en el tema, pero siendo la mujer, en lo que a ella le concierne, el sujeto de verificación fenomenológica y no el varón. Eso no quiere decir que las aportaciones de un Buytendijk, o un Ortega, o un Sartre no sean en absoluto utilizables, pero siempre es la mujer la que tiene que criticarlas o validarlas.

Tenemos, por tanto, como una tarea que se anuncia fructífera, atractiva y prometedora, la exploración de la otredad como diferencia de género. En este tema la fenomenología mostrará la fidelidad a la tradición del movimiento, aun dentro de los límites en los que se planteó. Como principios básicos estarán la conciliación de la igualdad humana y la diferencia. A nivel práctico ¿qué hay que considerar antes, la igualdad o la diferencia? Yo creo que es anterior la igualdad, porque es el marco que posibilita la diferencia sin hacer de ésta fundamento de la desigualdad. Si ponemos antes la diferencia, es más fácil que se traduzca en desigualdad, con lo que ya no se puede implantar la igualdad. La diferencia nacería, tal vez, de uno mismo, es cada uno el que es diferente y no son los otros los que nos hacen diferentes, mientras que la igualdad tiene que ser asumida por los demás. Por eso Celia Amorós enunciaba con mucha perspicacia y como un principio básico fundamental, “si me apuran en materia

de prioridades, responderé al impertinente ultimátum: 'Buscad primero el reino de la igualdad y su justicia y la diferencia se os dará por añadidura'".⁹

3. EL OTRO DE OTROS MUNDOS CULTURALES: EL MULTICULTURALISMO

El otro de otras culturas va a pasar a primer plano, quizás ya ha pasado a lo largo de este siglo; pero para la fenomenología ha sido, yo diría que casi desde su principio, un tema preferido, precisamente porque, aunque se crea lo contrario, la historia ha estado siempre en el centro de sus preocupaciones. Primero, porque su mismo objetivo básico era rescatar el mundo histórico concreto que una forma de ver las cosas basada en el predominio de la ciencia natural nos estaba ocultando. La fenomenología se enfrenta a los resultados de la modernidad cartesiana, de la que el psicologismo no es sino un último producto.

La escisión radical cartesiana entre el mundo de la *res cogitans* y de la *res extensa* había empobrecido el mundo humano hasta extremos máximos; en un mundo constituido por el conjunto de las *res extensae* no cabe la historia, no cabe ningún mundo humano concreto. El psicologismo no es sino la prolongación de ese mundo cartesiano a la totalidad, reduciendo también aquel reducto que Descartes había reservado para la *res cogitans*. También la *res cogitans* debe ser reincorporada a la totalidad de la *res extensae*, y sólo entonces habremos completado un movimiento que se ve como posible desde Descartes pero que sólo con este último acto se termina.

La fenomenología, como otras filosofías, se enfrenta a este intento decimonónico de vaciar el mundo humano. En realidad todo el siglo XIX, por la propia fuerza de los mismos acontecimientos políticos, es un siglo también de la historia. Dos de los más reputados productos de ese siglo, Brentano y Dilthey, se esforzarán por pensar el mundo humano, Brentano, proponiendo la especificidad irreductible de la conciencia, Dilthey, tratando justamente de pensar el mundo humano histórico. La fenomenología, como dice Ortega,¹⁰ es el cisne que nace del seno de ese movimiento anunciado ya en la mitad del siglo. Representa una considerable ceguera no saber leer en la disputa del psicologismo la inauguración de un movimiento de recuperación del mundo humano histórico.

⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 75.

¹⁰ José Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", en *Obras completas IX*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega, 2004-2010, p. 140.

Pues bien, desde ese momento la historia está en el primer plano de la consideración de la fenomenología; pero es que además está en una doble perspectiva, primero, como el campo de la diversidad frente al cual la filosofía debe esforzarse por fundar su saber; segundo, como el campo que la filosofía, por tener como objetivo definirse frente a él, debe estudiar, analizar y comprender. Tanto desde una perspectiva como desde la otra el mundo histórico es el mundo de referencia inmediata de la fenomenología; en la medida en que la fenomenología se comprenda no como esta filosofía de este momento, sino como la tradición filosófica surgida en su momento en Grecia, ese mundo histórico no es nuestro mundo sino aquel frente al que globalmente se define la filosofía, y por tanto la fenomenología como filosofía. Y ese mundo es el de las culturas prefilosóficas. Por eso tanto la historia como las culturas prefilosóficas, o si se quiere, porque es otra posibilidad esencial, el mundo prefilosófico, o como también le podemos llamar, el mundo natural o de la vida, es un tema estructuralmente básico de la fenomenología.

En este sentido creo que la obra de Husserl debe ser tomada estructuralmente desde una distancia adecuada, y no desde una cercanía que la deforma. Desgraciadamente, la *perspectiva de cercanía* ha sido la más usual y eso ha llevado a muchas deformaciones, sobre todo porque esa perspectiva se ha prolongado más allá de la muerte de Husserl. La perspectiva heideggeriana, en mi opinión, en su primera etapa, es un complemento necesario de Husserl, ofrecía de éste una perspectiva muy cercana, excesivamente cercana, porque lo necesitaba para resaltar las diferencias. La crítica a la intencionalidad, al espectador desinteresado, a algunas fórmulas husserlianas tomadas como contenidos concretos más allá de su carácter formal, que Heidegger tomó como elementos fundamentales de sus lecciones de Marburgo y luego de Friburgo, representaban una crítica excesiva y deformada por la cercanía, que por la seriedad de las aportaciones de Heidegger y por el prestigio de algunos de sus discípulos, por ejemplo, Löwith, Hanna Arendt o Gadamer, pasaron sin discusión ninguna a la opinión filosófica generalizada de la segunda mitad del siglo. Con eso se prolongaba una *perspectiva de cercanía* distorsionadora, cuando para entender la fenomenología en todo su alcance se imponía o era necesaria una *perspectiva estructural desde la distancia*.¹¹

Desde esta perspectiva se ve que la historia y el mundo natural prefilosófico, y, por tanto, los otros mundos, las otras culturas, es el tema de fondo sólo frente al cual se puede definir y comprender la fenomenología. Los acontecimientos históricos del

¹¹ Considerando esta "crítica desde la cercanía" he interpretado algunas de las tesis de Patočka. Cf. San Martín, "Patočkas Kritik an Husserl als eine Kritik aus der Nähe", en Javier San Martín, *Anthropologie und Lebenswelt*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, pp. 168-180 (en prensa).

siglo XX, que han supuesto la incorporación, generalmente dramática, de todos los pueblos a la unidad de la historia, o si se quiere al escenario político, convierte ese tema, de tema de fondo necesario, en tema de especial atención. En el mismo sentido que la primera Guerra Mundial convirtió la deshumanización del mundo propia del objetivismo —en clave fenomenológica, del psicologismo— de tema de fondo en tema fundamental, para pasar a estudiar tanto la historia como la regeneración de la cultura europea. Igualmente ahora, la irrupción de la radical diversidad cultural ampliará ese movimiento que ya se había iniciado en Husserl, pero que no podía sino manifestarse en sus primeros inicios, en uno de los temas fundamentales de la reflexión fenomenológica para el siglo venidero. Y así, lo que en esa época no eran más que temas puntuales o en todo caso no centrales, ahora se van a convertir en el tema de la filosofía. Esto no va a ser propio sólo de la fenomenología, será propio de la filosofía. Pero la fenomenología, por su propia dinámica, creo que está especialmente preparada para afrontar esa reflexión.

Precisamente, la insistencia de la fenomenología en ver por detrás del mundo de la ciencia un mundo anterior, el mundo humano concreto, la prepara para cualquier tarea previa o primordial del tema del multiculturalismo. Porque éste ante todo se manifiesta en el hecho de la diversidad de los mundos en los que cada comunidad vive. El método fenomenológico, de paciente descripción del mundo concreto, es el especialmente adecuado para resaltar la peculiaridad de las diferencias. En esto es cierto que las ciencias sociales han trabajado a lo largo de todo el siglo, pero ellas no se cuestionaban más allá de la diversidad, o procuraban reducirla; incluso muchos de los problemas del psicologismo, podrían haberse ampliado desde los planteamientos de la diversidad hechos por las ciencias sociales y antropológicas. La insistencia de éstas en la diversidad, que no planteaba problemas cuando la diversidad era el único marco, se convierte en problema cuando la diferencia se convierte en convivencia. Ahora es cuando vemos el problema con mucha mayor contundencia y perentoriedad. Voy a tratar de formular el problema desde esta perspectiva, porque me parece importante para resaltar la peculiaridad de la fenomenología, al menos tal como yo la veo.

La fenomenología se constituye en el intento de recuperar el mundo concreto de la vida, único en el que vive una persona, en su contexto generativo familiar y comunitario. Ese mundo se prolonga generalmente en un contexto más amplio, el de la sociedad lingüística de uno, que a su vez se integra en un contexto más amplio, que es el del conjunto cultural continental, con el cual se comparte multitud de elementos concretos, soluciones determinadas a los interrogantes que la vida nos plantea. En los círculos del mundo que he diseñado, familia, ciudad, estado, comunidad inmediata internacional, se va pasando de una situación en la que se comparte la mayor parte de

los elementos del mundo —la familia y la comunidad inmediata— a situaciones en las que muchas de las cosas comunes ya no se comparten, aunque aún hay otras muchas que son comunes y que hacen que aún estemos en un mundo no extraño. Por otro lado, el mundo de la fenomenología, al que pertenece la fenomenología y que es este mundo al que nos sentimos vinculados, es el mundo que se empezó a configurar en Grecia y que se prolongó a lo largo de la Edad Media y forma después el mundo moderno. Uno de los elementos fundamentales de este mundo concreto, que define a todos dentro de las diferencias que puedan detectarse en todos ellos, es el cultivo de la filosofía y de la ciencia, y como resultado el uso de una técnica integrada en una política que de un modo u otro se ha dejado llevar por los ideales impulsados por la Ilustración.

Frente a este mundo, muy plural pero a la vez relativamente convergente, la literatura y sobre todo la antropología, ambas a caballo de la expansión colonial, describían e interpretaban mundos muy distintos, de otros continentes, y que tenían principios organizativos profundamente distintos de los nuestros. En esos mundos ya nos sentiríamos profundamente extraños, y no sabríamos qué compartíamos con ellos. El derrumbamiento de la cultura occidental como una totalidad integrada, en la que dominaban los ideales de la Ilustración, en las dos terribles guerras de la primera mitad del siglo, relativizó ese mundo, convirtiendo a la antropología y literatura que le eran cercanas en defensoras de esos otros mundos en sus diferencias. El final del siglo XX nos pone entonces en una situación muy peculiar y que en mi opinión va a dar a la fenomenología un juego muy especial en toda esta cuestión, tal vez haciéndola punto de referencia fundamental. Voy a esforzarme en resumir la forma de actuación de la fenomenología también en este terreno.

Aquí es preciso distinguir varios aspectos; en primer lugar, hay que partir del hecho de la *planetarización* de algunos de los elementos que hasta mitades del siglo eran sólo europeos, —obviamente también con su prolongación americana. Después de la segunda Gran Guerra el mundo europeo se ha planetarizado, es decir, la guerra convirtió “la ciencia y la técnica europeas en un lazo de unión planetario (...) pero bajo la forma en que *La crisis de las ciencias europeas* señalaba su carácter de decadencia, mostrando que en ella se había producido la pérdida de sentido, la pérdida de la idea teleológica donadora de sentido en que consiste, según Husserl, la esencia íntima, espiritual, de Europa” como dice Patočka en sus *Ensayos heréticos*.¹² Este es un factor que es imprescindible tener ya siempre en cuenta, porque cambia radicalmente todo el escenario. Segundo, esa planetarización no ha anulado las diferencias de los mun-

¹² Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klaus Nellen a. Jiří Němek (Ed.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 70. Traducción española, p. 66.

dos concretos culturales, al menos en una cierta medida. Aquí tenemos un elemento básico de análisis todavía por desarrollar, la convivencia de la europeización con los mundos particulares previos a la europeización. Tercero, la movilidad propia de la planetarización, así como la emergencia con toda su fuerza de comunidades existentes en pueblos europeos o radicalmente europeizados o bien dueñas del territorio antes de su conquista por europeos, o emigradas después, o reprimidas, o incluso que vivían en una subordinación a otro grupo cultural, la emergencia de grupos en esas diversas situaciones pone sobre el tapete la convivencia de mundos tal vez profundamente diferentes o con voluntad de diferencia radical, que exige soluciones har- to difíciles para la organización política, a veces incompatibles unas con otras; por ejemplo, para defender su mundo cultural, una organización administrativa de carácter transversal resulta difícil de compaginar con la organización federal de Estado, que se basa en una organización territorial, muy apta para organizar las diferencias. Pero, en mi opinión, estos son problemas prácticos que resultan de la movilidad que acompaña a la planetarización y a la conciencia de la diferencia de los mundos con el derecho de cada uno a su mundo, porque su mundo es realmente su casa.

Pero tercero, esta situación, que todavía no ha hecho posiblemente más que empezar, es un nuevo reto para la filosofía, en los dos planos en que ésta se desenvuelve, el plano teórico y el plano práctico. En realidad es muy posible que la filosofía se halle a las puertas del siglo XXI en muy parecida situación a la que se podía hallar la sociedad griega cuando surgió la filosofía. En otro lugar¹³ he escrito que los grandes momentos de fundación o renovación de la filosofía se dan cuando se altera el *horizonte etnológico*, cuando convergen muchas culturas, por tanto, es la situación de multiculturalismo la que conmueve a la filosofía. Así ocurrió en su nacimiento, en Éfeso y Elea, colonias griegas.¹⁴ El mismo es el sentido de la sofística. En cuanto a la renovación de la filosofía en la modernidad, no es difícil seguir la incidencia del descubrimiento del Nuevo Mundo en la redefinición de la filosofía, sobre todo en la dialéctica establecida entre Kant y el empirismo. En cuanto a la fenomenología, lo que su-

¹³ Cf. del autor: "Antropología y filosofía: notas programáticas", en J. San Martín, *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 42 ff. El texto procede de una emisión de radio que tuvo lugar en 1983. Ver también "La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad", en M. C. López Sáenz y J. M. Díaz Álvarez, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 238 ss. Cf. Hua XXIX, 386. Este texto, de junio y julio de 1937, es uno de los últimos escritos de Husserl. Cf. del autor, "La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl", en *Actas del I Congreso de la Red Española de Filosofía. Los retos de la filosofía en el siglo XXI*, V.I, Madrid-Valencia, 2014, pp. 71-82.

¹⁴ Sobre este punto, ver el texto de Husserl citado en la nota anterior, *ib.*

pone de renovación procede fundamentalmente del deterioro producido por una filosofía empeñada en negar el mismo mundo cultural. En esta dirección la nueva situación de multiculturalismo va a obligar a la filosofía a redefinirse de nuevo, porque es el multiculturalismo el que obliga a preguntarnos de nuevo qué es nuestro mundo y cómo debemos actuar en él. El multiculturalismo es un desafío teórico y práctico, pues interpela tanto al conocimiento como a la moral.

La fenomenología ha creado su bagaje conceptual en una situación en la que, negando el mundo humano, se pretendía negar el sujeto racional, destruyendo con ello la posibilidad misma de la ciencia. En mi opinión ese sencillo hecho prepara especialmente a la fenomenología para abordar la destrucción del sujeto racional que se daría en la situación de multiculturalismo ilimitado, en el que se trataría de llevar la diferencia cultural hasta anular toda posibilidad de coincidencia racional, anulando así por un exceso también el sujeto racional de la ciencia, aunque ahora por el otro extremo. El hecho de la propia ciencia y técnica son realidades fácticas que se debe tener en cuenta para desde ellas explicitar la esencia misma de la racionalidad de su sujeto. Cómo esa convergencia se articula con mundos históricos concretos es una tarea de investigación apasionante, pero no menos que lo que siempre ha ocurrido en nuestro mundo, en el que la exigencia máxima de racionalidad en la ciencia ha convivido con creencias máximamente particulares, como puede ser la filosofía implícita en la explicación convencional del sacramento de la Eucaristía.

Al cuestionamiento teórico ha de acompañar siempre un cuestionamiento práctico, que ha de regirse por los mismos principios de ideal de cultura que propugnábamos en el apartado anterior. El modelo de organización política propuesto por la fenomenología es el de la organización de la comunidad de los científicos,¹⁵ donde sabemos perfectamente cuándo actuamos llevados por exigencias de la propia ciencia y cuándo nos salimos de las exigencias de la razón.

4. EL OTRO SILENCIOSO

Y con este último apartado quiero tocar un tema que posiblemente resulte novedoso en la investigación fenomenológica, aunque, como hemos visto, está mencionado en el quinto periodo nombrado por Lester Embree y que me parece se deriva con una

¹⁵ Cf. Edmund Husserl, "Fünf Aufsätze über Erneuerung", en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, 53. Traducción en español de Agustín Serrano de Haro, *Renovación del hombre y la cultura*, p. 58, nota 1.

seguridad inquebrantable del modo en que la fenomenología se plantea su quehacer filosófico.¹⁶ Y esto desde dos o incluso tres líneas concurrentes. La primera se refiere al ideal de cultura que la fenomenología promueve. Una cultura filosófica es una cultura en la que la vida está sometida al primado de la vida desde la razón, una vida orientada por una de las características definitorias de la subjetividad, la racionalidad. Desde ese momento, el uso racional de los medios de vida es un imperativo elemental; una vida racional deja de serlo desde el momento en que destruye o inutiliza radicalmente su propio sustento. La más mínima previsión obliga a rectificar radicalmente nuestro modo de vida. Nel Rodríguez Rial ha explorado con precisión, no exenta de belleza literaria, esta faceta de la fenomenología. En su bello libro *El planeta ferido* ha sabido sacar las consecuencias ecológicas de la fenomenología. En su opinión aún seguimos en una época egológica y es preciso pasar de una filosofía egológica a una ecológica¹⁷. El adagio moderno de conocer para prever, deberá ser completado por el único que nos queda: “conocer para prever, y prever para sobrevivir.”¹⁸ La recuperación de la razón debe hacerse como una razón ecológica.¹⁹

El gran fenomenólogo checo, Jan Patočka, argumentaba en sus *Ensayos heréticos* el origen cristiano del nihilismo a que nos ha llevado la modernidad. Al residenciar el cristianismo toda fuente de sentido en Dios, el mundo queda desprotegido y vacío de sentido. Es esa la condición de posibilidad, primero, de residenciar el sentido en el hombre. La modernidad consistirá en sustituir a Dios por el hombre, que de ese modo se convierte en el centro del sentido. Es la época de la egología. La contrapartida es, en segundo lugar, terminar concibiendo el mundo como un conjunto de objetos que podemos y debemos dominar, es decir, explotar. El “crecimiento indefinido” se enmarca en esta situación.

La fenomenología, en mi opinión, supuso un vuelco radical de esta tesis moderna, porque ya no es el hombre la fuente del sentido, sino la estructura previa a un ser humano escindido de la naturaleza. El mundo no es el conjunto de los objetos que podemos y debemos explotar, sino que es nuestro hogar anterior a todo objeto. Detrás de la idea husserliana del mundo como horizonte está la idea de misterio que

¹⁶ En la última década el tema se ha convertido en nuclear. Las investigaciones, principalmente de Hans Rainer Sepp al respecto son ya una referencia ineludible.

¹⁷ Cf. Nel Rodríguez Rial, *O planeta ferido. Por unha razón ecolóxica*, A Coruña (España), Novo Século, Iria Flavia, Padrón 1990, p. 106.

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ En relación con la fenomenología ecológica, cf. Hans Rainer Sepp, (2010a and b; 2011). La misma posición mantuvo en el Congreso de la OPO en Segovia en 2011 con su presentación: “A basic question for an oikological philosophy”.

supera toda posible objetivación y por tanto control y explotación. Por eso me parece que la fenomenología, al descubrir como la estructura básica “la subjetividad que tiene experiencia del mundo”, en el sentido orteguiano de los *Dii consentes*, es decir, donde la estructura se determina por los dos polos, estaría de entrada en esa nueva época que pedía Nel, en una época que superaba a la egología moderna.

Pero es que esa posición tiene otra vertiente básica que da un alcance insospechado a este aspecto de la fenomenología. En primer lugar, la consideración del mundo como nuestro hogar de referencia impide tratarlo como objeto o campo de explotación, con lo que debe pasar a ser considerado como nuestra casa u hogar (*oikos*) que tenemos que cuidar, implica estar atentos al pasado y al futuro. Una casa no es un presente, es ante todo un pasado y un futuro. Un mundo como hogar es una casa que se nos ha entregado y que tenemos que entregar.²⁰ La explotación industrial de la naturaleza es incompatible con esa obligación o religación con nuestro pasado y con nuestro futuro. Y aquí se abre paso la consideración del *otro silencioso* en sus dos facetas básicas, nuestros herederos que aún no tienen voz, y nuestros coetáneos, los animales, que tampoco la tienen.

La problemática que hemos descubierto del otro en la raíz del proyecto mismo fenomenológico, descentra al yo, hasta hacerlo no más que el momento privilegiado de una totalidad que lo desborda por todos los lados. La subjetividad, se ha dicho muchas veces, es intersubjetividad. El verdadero polo de la estructura que he citado no soy yo sino que somos nosotros, la subjetividad es intersubjetividad. Ahora bien, esta intersubjetividad, que se prolonga en la actualidad a los otros que ya hemos considerado, tiene dos prolongaciones básicas en su mismo nivel, una hacia el pasado, pues soy o somos herederos de lo que la humanidad entera ha hecho, somos herederos de la historia pasada; pero nos prolongamos también hacia el porvenir, porque nos vinculamos también con el futuro de la humanidad. La tradición es una unidad viva de pasado y futuro que se asienta en el presente pero que se alimenta del pasado y que se prolongará en el futuro. Por eso el presente, nosotros somos responsables de lo que entreguemos al futuro. La naturaleza intersubjetiva de la subjetividad del mundo impone tener en cuenta el mundo de esos otros silenciosos aún, pero que serán nuestros herederos. Una vida desde la razón no puede obliterar esta fuente de

²⁰ Es la tarea que según Carlos Fuentes los dioses mayas habían encomendado a sus criaturas, la misión de los humanos era “Cuidar la tierra; era su misión fundamental, para eso habían nacido. Sus cuentos mágicos, sus ceremonias, sus oraciones, no tenían, me di cuenta, más propósito que mantener viva y fecunda la tierra, honrar a los antepasados que la habían, a su vez, mantenido y heredado, y pasarla en seguida, pródiga o dura, pero viva, a los descendientes”, Carlos Fuentes, *El Naranjo*, México, Alfaguara 2008 (orig. 1993), p. 50.

responsabilidad. Así la ecología, el cuidado del mundo, encuentra en la fenomenología una fundamentación directa.

El otro silencioso no es sólo el otro que aún no tiene palabra pero que en su momento la tendrá, si el mundo que les dejemos se lo permite. Pero hay otros otros, que están ahí a nuestra vera, que no nos hablan pero que comparten con nosotros nuestro mundo y respecto a los cuales también estamos vinculados. Precisamente uno de los aspectos más novedosos de la obra de Husserl está en mostrar la *naturaleza animal de la subjetividad trascendental*. La vida que el fenomenólogo describe, esa vida polo de la estructura trascendental, es en primer lugar la vida animal, la vida del cuerpo somático, de un cuerpo que siente. Más aún, el mundo es ante todo mundo de la animalidad, la subjetividad que constituye el polo de la estructura que antes he mencionado no es sólo la intersubjetividad humana, sino la intersubjetividad total constituida por lo que en el mundo aparece como vida humana y vida animal. Son muchos los textos en los que Husserl habla de estos temas. Yo los he analizado en un trabajo que se publicó en París hace dos años y que se titula "La subjetividad trascendental animal"²¹, y que aquí obviamente no voy a repetir. El núcleo de la teoría husserliana de la animalidad consiste en pensar a los animales como los sujetos coconstituyentes de la unidad del mundo, en la primera capa del mundo, que es la capa sensible correlato de la somaticidad, antes de la acción de la egoicidad humana que introduce sobre esa capa, ciertamente remodelándola pero no suprimiéndola, el sentido humano cultural. La certeza del mundo está vinculada precisamente a esta capa. Desde esta perspectiva se da en la vida humana una "articulación problemática intencional".²² Esta articulación tiene que ser interna, en la medida en que nuestra subjetividad se constituye de una fuente animal que se articula con una fuente humana; y externa, porque por esa animalidad nos vinculamos a una vida animal que desborda nuestra formas. Esta articulación externa nos llevaría a una teoría trascendental de la evolución.²³ Esto obliga también a ampliar el tema de la tradición, porque nuestra tradición ya no sólo es la humana, nuestros antepasados son también los animales.

El resultado de toda la reflexión husserliana es que la animalidad la llevamos dentro y que, del mismo modo que nuestra subjetividad es un *Ineinander*, un *uno con* otros humano, en la unidad de la tradición, también lo somos con los animales, en la unidad de la tradición animal: Dice Husserl "El mundo es para nosotros también mun-

²¹ Cf. Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", *Alter. Revue de phénoménologie*, 3, 1995, pp. 383-406, p. 396. incluido en J. San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 39-67.

²² Hua XV, 179.

²³ Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", p. 396.

do, que al lado y en cierta medida (que varía de especie en especie) también contiene animales en conexión unos con otros [*im Miteinander mit uns*].”²⁴ Obviamente también ellos tienen su conexión específica, se entienden unos a otros. Y resumía yo estos análisis, diciendo: “Todo este mundo fenomenológicamente amplísimo extiende nuestra subjetividad hasta hacerla la verdadera intersubjetividad del mundo, del mundo unitario para toda vida”.²⁵

Estos resultados fenomenológicos imponen una dirección de la vertiente práctica tal vez insospechada. Primero, la responsabilidad de cuidar el mundo, o de cuidar el hogar, no es sólo para con nuestros otros futuros sino también para la vida en su conjunto. Somos responsables de la vida de los otros animales, además porque si destruimos su mundo destruimos nuestro mundo. Nuestra vida está encadenada al mismo mundo que la de ellos. Pero no sólo esto, la forma de ser la vida humana impone un deber moral para con los animales. Estos no están al servicio del hombre de modo ilimitado. No somos libres respecto a los animales en mayor medida que respecto a los hombres.

No es difícil sacar consecuencias prácticas de todo esto. Sólo quiero citar para terminar el problema que en muchos pueblos se plantea al tener que matar animales. La fiesta del oso es un complejo ritual muy extendido entre los cazadores siberianos. Pues bien, entre los cazadores *Evenk*, que, cuando han matado al oso, dirigiéndose al oso muerto, repiten una y otra vez que no han sido ellos, sino que lo han matado unos hombres extranjeros.²⁶ No es distinta la actitud que, según cuenta Levy-Bruhl, se observa en la península malaya. Ahí cuentan algo similar de los cocodrilos; cuando el cocodrilo coge una víctima, la esconde debajo de la superficie del agua, o en el barro espeso, o debajo de un árbol hundido, para asfixiarla; luego se aleja para espiarla y cuando ha pasado un cierto tiempo y ya está seguros que la víctima ha muerto, “invo-ca al Sol, a la Luna y a las estrellas, y los toma por testigos de que no es culpable de este homicidio:

*‘No soy yo quien os ha matado,
es el agua quien os ha matado’.*²⁷

²⁴ Hua XV, 621.

²⁵ San Martín, “La subjetividad trascendental animal”, p. 404.

²⁶ Anne de Sales, “La fiesta del oso”, en J. Gallach and R. Valdés (Eds.), *Las razas humanas*, vol. 3, Barcelona, Compañía Internacional Editora, pp. 231-241, p. 239.

²⁷ “Chaque fois qu’il fait une prise, le crocodile emporte aussitôt sa victime au-dessous de la surface de l’eau. Ou bien il essaye de l’étouffer dans la boue épaisse et molle du marécage des palétuviers, ou bien il l’enfonce sous un arbre submergé ou sous une racine, afin de produire l’asphyxie, tout en se retirant à quelque distance pour l’épier. Quand il juge qu’un temps suffisant s’est écoulé, il saisit le corps du

No se parece esta actitud, que aquí se atribuye a unos cocodrilos humanizados, a nuestro modo de ver la vida animal y a nuestra forma de actuar en relación con ella, siempre desde la irresponsabilidad contraída al ignorar que la destrucción de la vida animal es destrucción de una parte trascendentalmente articulada con nuestra propia vida.

noyé et remonte à la surface. Là il invoque le Soleil, la Lune et les Étoiles, et il les prend à témoin qu'il n'est pas coupable de cet homicide: Ce n'est pas moi qui vous ai tué, C'est l'eau qui vous a tué." Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, Vrin, 1927, p. 24.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

LA UNIDAD DE LA EXPERIENCIA THE UNITY OF THE EXPERIENCE

Roland Vaschalde

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE MONTPELLIER

(Traducción al español de Claudia Martínez U.
y Antonio Ziri3n Q.)

RESUMEN

El prop3sito de este trabajo es examinar la noci3n de la "unidad de la experiencia" empleada por Michel Henry, particularmente en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, y enfatizar a la vez su extrema importancia. Mostraremos c3mo es capaz de superar la escisi3n sujeto-objeto as3 como la oposici3n fenomenol3gica entre las dos formas de manifestaci3n que Michel Henry ha tenido siempre el cuidado de distinguir: la trascendencia del mundo y la immanencia de la vida. En verdad, el fil3sofo de la vida trata de esta unidad fundamental cuando afirma que este dualismo fenomenol3gico, lejos de ser un principio de separaci3n, es, por el contrario, lo que re3ne en una experiencia 3nica y concretamente sentida la revelaci3n articulada que nos da simult3neamente la apertura *ekstática* del mundo y nuestra auto-afecci3n patética. Hasta el d3a anterior.

Palabras clave: Unidad de experiencia | Trascendencia | Immanencia | Dualismo

ABSTRACT

The aim of this work will be to examine the notion of "the unity of experience" used by Michel Henry, particularly in *Philosophy and phenomenology of the body*, while emphasizing its extreme importance. We will show how it is able to surmount the traditional subject-object cleavage as well as the phenomenological opposition between the two forms of manifestation that Michel Henry has been constantly attentive to distinguish: the transcendence of the world and the immanence of life. Indeed, the philosopher of life is dealing with this fundamental unity when he stresses that this phenomenological dualism, far from being a principle of separation is, on the contrary, what gathers in a single and concretely felt experience the joint revelation which gives us simultaneously the ekstatical openness of the world and our pathetic self-affection.

Keywords: Unity of Experience | Transcendence | Immanence | Dualism

165

El objetivo de este trabajo, el cual continúa una investigación desarrollada en nuestro libro *À l'Orient de Michel Henry*,¹ será preguntarse por una noción explícitamente evocada primero por Michel Henry en su libro *Philosophie et phénoménologie du corps*² y que nos parece que los comentadores han destacado, injustificadamente, de manera muy insuficiente: la de "unidad de la experiencia". Nosotros la consideramos, por nuestra parte, no solamente como una pieza a la vez central y esencial en el dispositivo teórico de Henry, sino también como una de las nociones más ricas desde el punto de vista de una amplificación posible que permitiría aplicar la fenomenología material más allá de los ámbitos delimitados por el conjunto de las obras publicadas. Estará bien inaugurar este camino recordando el contexto filosófico en el cual hizo su aparición.

Esta noción se inscribe en la problemática fundacional y definitiva que es propia de Michel Henry desde su primer trabajo, *L'essence de la manifestation*,³ y que el filósofo denomina la crítica del monismo ontológico. La expresión se aplica a la crítica radical que dirigirá incansablemente contra la tradición filosófica occidental casi en su totalidad, desde su origen griego hasta la fenomenología histórica elaborada por Husserl: el hecho de reconocer la trascendencia, el distanciamiento respecto de sí mismo, como único modo de manifestación de toda cosa, ya compete al orden del mundo o a la interioridad subjetiva. De tal manera que todo conocimiento se agota en una relación de oposición del tipo sujeto-objeto que la vuelve posible solamente estableciendo sus condiciones de aparición y generando una serie de distinciones recurrentes tanto en la descripción de las actividades de nuestra existencia cotidiana como en la historia de la metafísica: interior y exterior, cercano y lejano, yo y mundo... son sólo formas particulares de ellas. Ahora bien, esta forma de revelación, según la intuición que define con nitidez el pensamiento de Henry, es precisamente incapaz de dar cuenta de la experiencia particular que nos define como seres vivos y que reside en la capacidad de experimentarse uno mismo inmediatamente, en una relación de inmanencia absoluta, invalidando toda distancia que abriría una brecha ontológica literalmente impensable en la estructura de la ipseidad, que es la de la vida que me revela en el movimiento mismo de su propio advenimiento. De manera que hay que insistir en la incapacidad de la trascendencia a fundarse ella misma; su movimiento hacia el Afuera no podría existir sin ese irrompible lazo a sí que la constituye en última instancia y sin el cual la constitución segunda de un mundo sería por lo demás imposible. Tesis que funda la observación esencial según la cual trascendencia e inmanencia no están en relación de estricta oposición, sino más bien de fundación genealógica; la segunda hace posible la primera porque establece su propia carne, la manera

¹ Paris, Orizons, 2014.

² Paris, P.U.F, 1965. (Ed. esp., *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Sígueme, 2007. Trad. Juan Gallo Reyzábal. N. del T.)

³ Paris, P.U.F, 1963. (Ed. esp., *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. N. del T.)

como ella se da a sí misma antes de toda proyección hacia la exterioridad que realizan las formas trascendentales del espacio y del tiempo.

Cuando en 1947 el joven Michel Henry tuvo la ocasión de encontrarse con Martin Heidegger en su casa campestre de la Selva Negra, en compañía de Jean Beaufret y de Henri Birault, aquél les expuso muy concretamente los fundamentos de su pensamiento: solamente debido a una facilidad lingüística, dijo, afirmamos por costumbre que este libro “toca” la mesa. En realidad mesa y libro no han estado separados nunca, ambos son, e *indistintamente*, partes del ente. Al no tener un “dentro”, ni una ni otro tienen tampoco un “fuera” y no pueden entonces estar en relación uno con el otro. Es diferente con la mano que pongo ahora sobre la mesa. Puedo decir que “toca” esta superficie de madera porque, aunque no exista evidentemente ninguna distancia física entre ellas, están sin embargo separadas por una brecha trascendental que me hace sentir la mesa como distinta de mí mismo, como un objeto que se destaca sobre el fondo uniforme del ente, permitiéndome así conocerlo. Y aquello que llamamos subjetividad reside enteramente en esta trascendencia que nos abre al mundo al ponerlo a distancia, haciendo aparecer todo aquello que aparece en esta brecha fundacional que conjuga los dos elementos de la relación clásica sujeto-objeto sobre el fondo de su oposición fenomenológica previa.

Michel Henry, aunque muy joven, está ya en posesión de sus propias categorías: acepta y admira sin duda la primera fase de la demostración, pero él tiene su propia idea. La pregunta que le interesa, “su” pregunta, que a sus ojos es *la* pregunta esencial, es la siguiente: ¿cuál es el poder —más tarde dirá: ese *archi-poder*— que se da la mano a sí misma de tal manera que pueda, eventualmente, *enseguida*, entrar en contacto con otra cosa que no es ella misma?

Esta problemática recorre la totalidad de la obra de Henry y no sorprenderá volver a encontrarla en el cuestionamiento sobre el cuerpo —entendido rigurosamente como cuerpo subjetivo— que permite a Michel Henry mostrar cómo un enfoque fenomenológico radical concierne también y en primer lugar al aspecto más directamente concreto de nuestra existencia cotidiana. Elegiremos a partir de entonces interrogarnos sobre la temática de los sentidos, que están evidentemente en el centro de la relación entre nosotros y el mundo, y especialmente sobre la carga de significado que rescata una sentencia de *Incarnation*⁴ de importancia tal vez decisiva y según la cual “Cada sentido es un ‘sentido de lo lejano’”, más tarde explicitada de la siguiente manera: “todos ellos [los sentidos] nos lanzan fuera, de tal suerte que todo lo que es sentido por nosotros lo es siempre fuera de nosotros, como diferente del poder que lo siente por cuanto que semejante poder es el del diferimiento, el Ekstasis del mundo”. Se tratará, más precisamente, de intentar decir la realidad de este “lejano” más allá de la evidencia primera de esta formulación que retoma una tesis que finalmente es común a todos los maestros de la fenomenología, desde Husserl hasta Henry mismo, y que ve en cada sentido una modalidad concreta de la intencionalidad operando en la constitución donadora del mundo.

⁴ Paris, Ed. du Seuil, 2000, pp. 160-161. (Ed. esp., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 148. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. N. del T.)

Examinada primero bajo esta luz, esta frase parece entonces enunciar una verdad de evidencia: parece, en efecto, que el ejercicio de nuestros sentidos nos da capacidad de aprehender el mundo exterior y de dirigirnos a él constantemente en función de las informaciones que obtenemos por su mediación; nuestros sentidos juegan de alguna manera el papel de interfaz entre la realidad concienal interior y una realidad exterior, aun si se admite que no podría ser conocida absolutamente, fuera del proceso de constitución. Pero tal vez convenga detenerse más adelante en la relatividad de esta presunta exterioridad para tratar de proponer un enfoque pasablemente alejado de las tesis originales.

Lo que, tomando en serio la tesis henryana de la genealogía de las formas de la manifestación y la de la unidad de la experiencia hasta sus últimas consecuencias, podría ser que uno se viera llevado a rectificar radicalmente la expresión que teníamos a la vista para afirmar, por el contrario, que “ningún sentido es un sentido de lo lejano”. Precizando su pensamiento en la forma de una aclaración con respecto a los contrasentidos que podrían surgir ante la interpretación de su crítica del monismo ontológico y su fuerte afirmación de un dualismo calificado sucesivamente de ontológico y después de fenomenológico, la rectificación de Henry es tanto perentoria como decisiva en cuanto recordatorio definitivo del acontecimiento insuperable de la unidad de la experiencia que se enuncia de manera particularmente clara en las páginas 161-162 de *Philosophie et phénoménologie du corps*, cuya importancia habíamos anunciado al principio de este trabajo: “el dualismo ontológico no provoca la aparición de una especie de desgarramiento en el seno del ser, en forma de una separación entre el yo y las cosas, entre la subjetividad y el universo... por el contrario es aquello... que permite surgir en nosotros la verdadera proximidad de las cosas en el seno de una proximidad absoluta. La idea de dualidad tiene un valor muy especial cuando interviene en la caracterización de las estructuras últimas del ser; en este caso no significa... una dualidad de dos términos..., sino la ausencia de toda dualidad, porque es aquello que hace posible la experiencia, y la experiencia es siempre una unidad... que es la unidad de la vida y del ser trascendente.”⁵

Apoyándonos en estas afirmaciones y en el examen de la experiencia misma a la cual ellas nos invitan a retornar, tenemos bases para justificar nuestra proposición de apariencia herética, pero que encuentra en verdad su fundamento en una lectura estrictamente fenomenológica de la realidad de nuestra experiencia. Consideremos por ejemplo el hecho de oír, desde el interior de mi recámara, un canto de pájaro que me llega del bosque “lejano”. Como confirmación exacta del análisis de Henry que acabamos de citar, este acontecimiento, lejos de ser la prueba de una separación, es por el contrario una experiencia del orden de la unidad, de la no separabilidad absoluta entre el yo y ese canto que la mente, basada en la estructura de la representación trascendente, pretende que nos viene de fuera. La categoría fundamental de unidad de la experiencia supera, pues, en el momento mismo en que lo plantea, el oxímoron, perfectamente escandaloso a los ojos de la razón razonante, de una distancia que acerca, de un alejamiento que conduce hacia el centro de toda manifestación posible,

⁵ Los términos subrayados son nuestros, en el sentido de nuestro análisis. (La traducción está tomada de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, ed. esp., pp. 170-171. N. del T.)

en donde está ya-siempre resuelto en su proximidad de orden ontológico, que es más bien una inseparabilidad irreductible.

En un giro extraordinario debemos afirmar, pues, que es el monismo el que exige que se plantee una separación en el seno de la comprensión que tenemos del ser, mientras que el dualismo fenomenológico, bien entendido a la luz de la categoría de unidad de la experiencia, es por el contrario el único capaz de fundar un enfoque filosófico que concuerde con los datos de la experiencia tal como los vivimos en la prueba interior inmanente con la cual se confunden.

Y lo que es verdad de la dimensión espacial de la donación debe serlo también de la dimensión temporal, ya que ambas comparten la misma estructura ekstática de revelación. Al regresar de un coloquio en el que tuvo ocasión de departir con Jean-Pierre Changeux, entonces en la cúspide de su notoriedad después de la publicación de *El hombre neuronal*,⁶ Michel Henry nos cuenta cómo le fue imposible hacerle captar su comprensión trascendental de la temporalidad. Para el neurobiólogo, la temporalidad se origina en la distanciación topológica y la alteración bioquímica más o menos grande de las relaciones entre redes de neuronas, que explican así la separación misma más o menos grande entre los recuerdos recientes y los más antiguos. Se trata en realidad de una versión a la vez sofisticada y eminentemente ingenua del monismo ontológico que atribuye a la espacialidad sola, así sea trascendental, el poder de fundar el surgimiento de las propiedades fenomenológicas de toda revelación y, por ejemplo, la temporalidad como tal. ¿Cómo comprender entonces que el recuerdo no es más que pasado presente —sin lo cual no estaríamos más que frente a una desaparición pura y simple— y que esto implica la perennidad de una presencia no temporal sobre el fondo de la cual podrán o no acaecer modificaciones o eventuales distorsiones? Este ahora absoluto —así como existe un *hic* absoluto para el espacio— tiene un nombre: es el sí mismo de la vida pensada en la radicalidad de su carácter fundador como principio unificador de la experiencia. De la misma manera que no puedo estar a distancia del mundo no puedo, de ninguna manera, estarlo de mí mismo en un olvido que sería idéntico a una pérdida de sí, separación respecto de mí mismo⁷: olvidar-se o acordarse de sí mismo no son conjuntamente posibles más que sobre el mismo fundamento de una presencia que los habita sin falta.

Sin duda, la evocación de la naturaleza subjetiva del cuerpo propio constituye en Michel Henry una manera de insistir fuertemente en la realidad concreta que siempre revisten unos análisis cuya abstracción no es sino aparente. Lo mismo la importante idea de “cuerpo-apropiación”, que aparece por ejemplo en *La barbarie*⁸ y que leemos como un avatar de los análisis de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* que aca-

⁶ Paris, Fayard, 1983.

⁷ Intenté aplicar estas tesis a la enfermedad de Alzheimer en mi artículo “Oubli de soi, oubli de la vie: approche phénoménologique de la maladie d’Alzheimer” [“Olvido de sí, olvido de la vida: acercamiento fenomenológico a la enfermedad de Alzheimer”], en *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, Trad. alemana: “Selbstvergessen und vergessen(d)es Leben: eine phänomenologische Betrachtung der Alzheimerkrankheit”, *Psycho-Logik*, no. 3 (*Methode und Subjektivität*), 2008.

⁸ Paris, Grasset, 1987, Paris, P.U.F., 2001. (Ed. esp., *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores – Col. Esprit, 1996. Trad. Tomás Domingo Moratalla. N. del T.)

bamos de evocar, luego las tesis de Marx sobre la inexistencia de una naturaleza bruta, ya que ésta está siempre conformada por la actividad laboriosa de las generaciones de individuos que se activan, no para interpretar el mundo, sino más bien para transformarlo con miras a su sobrevivencia. Pues ahí está, en el fondo, el verdadero sentido de la tesis XI de Marx⁹ sobre Feuerbach, que explica que “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo” mientras que “lo que importa es transformarlo”. Lo que aquí se ve no es un proyecto revolucionario que hay que realizar, sino el enunciado de una verdad metahistórica que tiene su fuente en la estructura fenomenológica constitutiva de los individuos vivientes. Una transformación semejante no debe entonces ser comprendida de entrada como una exigencia de orden político, sino como una lectura pura y simplemente fenomenológica de la realidad de la historia de los hombres implicados sin cesar en una praxis transformadora de lo real fundada en el ejercicio de los poderes de un cuerpo subjetivo azotado por necesidades y deseos vitales imperiosos. En el esfuerzo desplegado para responder y satisfacer sus exigencias, cada individuo ha marcado siempre al mundo con su huella por medio de un trabajo que, antes de ser un engranaje particular en el seno de un universo económico más vasto, es primera y esencialmente la expresión práctica de su subjetividad corporal. De tal suerte que, como ya lo había mostrado la recuperación del tema de la deducción trascendental de las categorías elaborada por Maine de Biran,¹⁰ aquello que parecían ser determinaciones objetivas del mundo exterior como tal resultan en realidad tener su verdadero sentido de la vida subjetiva que los atraviesa de manera tan potente como, en general, desapercibida: esta roca no es pesada más que por el esfuerzo desplegado por los brazos que intentan desplazarla, y este peso no podría residir en ningún otro lado, por ejemplo en una propiedad “objetiva” que un dispositivo técnico —una báscula— pudiera registrar para proporcionar una prueba. “Dado que, en mi carne, yo soy la vida de mi cuerpo orgánico, yo soy también la del mundo. El mundo es el mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*, en este sentido original y radical.”¹¹

En un tipo de repetición de la genealogía de las estructuras de la revelación que establecían la primacía de la inmanencia sobre una trascendencia que ella hacía posible, vemos cómo se encuentra aquí afirmada la constitución del mundo a partir de una subjetividad en acto sin la cual éste no sería más que una entidad abstracta en tercera persona, reducida a la única descripción que podría construir una secuencia de algoritmos matemáticos. Contrariamente a lo que constantemente se nos asesta como evidencia por el sentido común, así como por el discurso dominante de la modernidad técnico-científica, este mundo puramente exterior, solamente accesible por la mediación de dispositivos técnicos cada vez más sofisticados, es en realidad el más oscuro, el más susceptible de dar lugar a las dudas y de ser puesto en cuestión, el menos inmediatamente conocido. La tesis husserliana, radicalmente fenomenológica, de *La tierra no se mueve*,¹² la hace suya Michel Henry, y la repite de manera detallada

⁹ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Ed. sociales, 1970, p. 142.

¹⁰ *Philosophie et phénoménologie du corps*, ed. cit., p. 39.

¹¹ *Incarnation*, ed. cit., p. 216. (*Encarnación*, ed. esp., p. 197.)

¹² Paris, Minuit, 1989. (Ed. esp., *La Tierra no se mueve*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense – *Excerpta philosophica*, 1995. Traducción y notas de Agustín Serrano de Haro. N. del T.)

en *La barbarie*, en la que es la figura principal: existen dos órdenes de verdades, opuestas y, para acabar pronto, irreconciliables. La de la vida, la única que importa por ser la única de la que tenemos experiencia, de la que tenemos una prueba inmediata e innegable —por ejemplo, que la tierra es inmóvil—, y la de la ciencia, puramente abstracta y que, en el fondo, no concierne en absoluto a los seres vivos que nosotros somos —la Tierra es ese cuerpo celeste que gira sobre sí mismo y se desplaza alrededor del sol a una velocidad de 30 km. por segundo aproximadamente. La primera constituye lo real propiamente dicho; la segunda, fundada en y por la visión trascendente que la transita, establece la irrealidad como tal y la apariencia de la exterioridad de la que es inseparable. Esto se expresa fuerte y radicalmente en la tesis decisiva de Henry de la doble donación, ya presente en los análisis del Marx¹³ consagrados al estatus de la representación y que confirman los de *Fenomenología material*,¹⁴ que los repiten —páginas 26, 36, 57, 127—, subrayando aún más su importancia extrema. Por esta razón, debemos citar extensamente la primera de sus ocurrencias, que concierne aquí a la problemática de la impresión en su resuelta oposición a las tesis husserlianas y que resuena como una recapitulación sintética de los temas que exploramos desde el principio de este trabajo:

Todo es trascendente pero lo trascendente es de suyo primordialmente no trascendente. Todo lo que está dado nos está dado en cierto modo dos veces. La primera donación es misteriosa... Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional —lo trascendental en un sentido radical y autónomo. Y posteriormente este primer dato, siempre ya dado y supuesto, está dado una segunda vez, en y por la intencionalidad, como algo *trascendente e irreal, como su 'vis a vis' al que se confronta*.¹⁵ La fenomenología 'trascendental', es decir, intencional, se agota en la descripción de esta segunda donación, en el análisis de sus modos esenciales, de los diversos tipos de nóesis y nóemas que les corresponden. Pero ha dejado de lado aquello que presupone constantemente, la primera donación...¹⁶

La primera donación es una presentación, y presentación significa que algo se sostiene en la presencia. La segunda es una re-presentación que ocurre bajo la forma de una representación entendida como simple representación, es decir, como el remplazo de lo real por su traducción mental afectada de las propiedades trascendentes que le son inherentes: irrealidad, distanciamiento, objetivación. Si retomamos el ejemplo particular de la audición de un canto oído, la segunda donación va casi inmediatamente a recubrir la experiencia primera bajo múltiples capas donadoras de sentido y de datos explicativos: este sonido es más precisamente un canto de pájaro, este pájaro es más precisamente un ruiseñor, este ruiseñor, más precisamente, está

¹³ Cf. particularmente el capítulo V, *Le lieu de l'idéologie* [El lugar de la ideología].

¹⁴ Paris, P.U.F., 1990.

¹⁵ El subrayado es nuestro.

¹⁶ *Phénoménologie matérielle*, París, P.U.F., 2000. (Ed. esp., *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 57. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. N. del T.)

posado en uno de esos árboles que percibo desde mi ventana, etc., etc. Pero ¿qué decir entonces de la donación primera?, y ¿debemos considerarla como una estrato rudimentario y literalmente in-significante, es decir, como una pura construcción del espíritu? Esta manera de ver, transmitida de buen grado por diversos aspectos de la teoría intencional, reposa en una doble abstracción en forma de doble olvido.

Como ya lo señalamos, aquello que se da en primera apariencia no es la existencia discreta de tal o cual sonido individualizado por el lugar que ocupa en el flujo temporal y que no tomará su sentido verdadero más que en la relación con otros elementos pasados o por venir: este sonido, luego aquél, luego este otro, sino más bien la totalidad de una experiencia completa en sí misma: no este sonido, sino un oír-un-sonido. Una experiencia que hemos calificado de unitaria y en la que se encuentra indisociablemente reunido en la misma presencia aquello que la re-presentación separará posterior y secundariamente en la descripción de un sujeto que oye un canto presuntamente lejano. Lo lejano, en la experiencia misma, no lo hay precisamente nunca. El canto de este pájaro que “proviene” de este pequeño bosque no está más lejos de mí que el sonido de mi pluma sobre el blanco del papel que registra esta frase. Y el sonido de esta pluma no está nunca él mismo separado ni es separable de la experiencia que tengo de él, o más bien, que yo soy. Nunca, en ningún momento, tengo que salir de mí mismo para ir, después, a encontrar un mundo que sería exterior. La exterioridad es una característica segunda y no fundadora; no ocurre más que como indicio de una caída que nos hace pasar de la plenitud de la presencia a la irrealidad de su dispersión en la infinita parcelación de las representaciones mundanas. Y esta caída es inevitable; no es el resultado de una actitud empírica particular. He ahí por qué la salida del jardín del Edén no es la consecuencia de algún pecado, sino ese pecado mismo, o, todavía más precisamente, la creencia en la realidad de este pecado en tanto que se trata más bien de una necesidad de esencia inscrita en la estructura misma de las dos formas de manifestación que son las del ser y que se mantienen en relación genealógica de fundación: inmanencia y trascendencia. Por ello esta caída no es realmente una caída, porque la exterioridad de este Fuera en que creemos perdida la sustancia de la realidad es la Irrealidad como tal, la ilusión fundamental que denuncia la fórmula tan enigmática como profunda que se halla en el corazón del pensamiento budista, según la cual la forma es vacío y el vacío forma.¹⁷ No podemos en ningún momento perdernos a nosotros mismos ni perder el “mundo”, ya que la Presencia no cesa nunca de ser la Presencia y en ella ninguna separación podría ocurrir de otra manera que no sea bajo la forma puramente ilusoria de la exterioridad puesta por la trascendencia. ¿Cómo podríamos estar un solo instante separados del ser sin arribar a una nada absoluta, de la cual pudiéramos, por alguna operación mágica, regresar? Esto es lo que es imposible y lo que contradice el carácter indivisible del lazo consigo misma que hace de la vida lo que es y funda su ipseidad imposible de deshacer, enteramente de este lado de la frágil existencia del yo psicológico, que no es sino su expresión mundana incierta y sujeta a eclipses.

Que esta donación primera sea, pues, por el contrario, lo más real de toda realidad, la plena presencia en el corazón de toda presencia, da por lo demás todo su

¹⁷ *Sûtra du Cœur* (Prajñâpâramita Hridaya). Trad. completa [al francés] en Albert Low: *Aux sources du zen*, Paris, Le relié, 2001.

sentido al nombre que Michel Henry termina por escoger para designar su propio pensamiento. Esta filosofía es decididamente una “fenomenología material” porque lo que se propone a sí misma como su objeto primordial y privilegiado no es la oscuridad de una forma vacía que espera de un Afuera una llenado que le dé contenido y sentido, sino justamente la plenitud de lo que experimentamos en la experiencia unitaria en la que se hace presente toda cosa y nosotros mismo indisolublemente. Desde entonces se deslinda con fuerza de todos los pensamientos que Michel Henry calificaba de “especulativos”, lo cual constituía a sus ojos sin duda el reproche más redhibitorio. Y la referencia a la categoría de unidad de la experiencia nos ha parecido particularmente pertinente a la vez como ejemplificación de este carácter concreto y como criterio de distinción en relación con las filosofías abstractas que olvidan su enraizamiento en la experiencia viva. Queda tal vez todavía preguntarse sobre la temática de la constitución del mundo a fin de responder a algunas objeciones eventuales, a algunas interrogaciones posibles.

Que el mundo sea una realidad constituida obliga sin duda naturalmente a hacer surgir un cuestionamiento acerca de la instancia que pone en práctica esta constitución, y acerca de las modalidades de esta puesta en práctica: referirse a una constitución semejante, ¿no contradice la unidad afirmada? ¿No sería esta instancia constitutiva una manera de reintroducir subrepticamente en estos análisis fenomenológicos un elemento puramente idealista, es decir, metafísico, como el *subjectum* clásico? Tanto más si se la mirada crítica apunta hacia la terminología a veces utilizada para dar cuenta de él, como los calificativos de “absoluto”, “eterno”, “infinito”. Por legítimas que parezcan, todas estas objeciones descansan en una lectura superficial del enfoque henryano sobre el cual se encuentra proyectada la sombra que produce una interpretación todavía marcada por la preponderancia de lo óntico y del dualismo trascendente que se vincula con ella. Comenzaremos por responder a los últimos señalamientos.

Los términos de absoluto, eternidad, infinitud, cuando son empleados para describir la esencia de la subjetividad concreta,¹⁸ no están de ninguna manera destinados a apuntar hacia alguna cosa más allá de la experiencia —lo que es propia y rigurosamente imposible—, sino que tienen como función el recordar constantemente al espíritu, tentado sin cesar por la ilusión de la realidad exterior del mundo, que esta instancia fundadora no depende de ninguna manera de esas categorías ónticas y, por ejemplo, de las dimensiones cuantificables del espacio y del tiempo que estructuran el despliegue mundano. Están ahí para tratar de expresar, tanto como se pueda, un orden de realidad inaccesible al decir que habla de las cosas del mundo y que debe necesariamente hacerlo de acuerdo con las categorías trascendentes que las hacen posibles y que hacen posible a continuación su apresamiento teórico.

Pero en la medida en que hay que pensar bajo la apariencia de esos calificativos necesariamente metafóricos, ¿qué es de esta instancia naturante que estaría constantemente actuando en lo naturado sin confundirse jamás con él, de tal suerte que sería justo afirmar que esta subjetividad en acto se encuentra a la vez presente en el mundo sin ser del mundo ni tener en él su origen? Una respuesta espontánea e ingenuamen-

¹⁸ Estos calificativos se utilizan de manera recurrente en *L'essence de la manifestation* [La esencia de la manifestación] para definir las cualidades de la subjetividad originaria.

te crítica —¿no somos hoy los herederos de los maestros de la sospecha?— no atribuirá, sin duda, a semejantes formulaciones ningún otro valor que el de una simple hipóstasis, e insistirá, por el contrario y con fuerza, en el carácter *evidentemente* finito de esta realidad constitutiva. Ella no descubre, en efecto, a cada instante, más que un aspecto particular del mundo, tal o cual objeto o incluso parte del objeto, en relación directa con la atención ejercida por uno u otro de nuestros sentidos, y además más o menos afectado él mismo por la integridad o la falta de integridad del soporte “físico” de su actividad: la degradación del cuerpo debida a la enfermedad o al envejecimiento ¿no se traduce tan inmediata como *evidentemente* en una disminución concomitante de nuestro horizonte de mundo y de la claridad de su contenido? Estos señalamientos son *evidentemente* indiscutibles si se acepta limitar el campo de estudio al ámbito de lo empírico y de lo mundano, negar lo trascendental, es decir, precisamente no tomar en serio los análisis que establecen la tesis de la constitución de lo real. En el plano de la experiencia concreta, que es la efectiva puesta en práctica de este poder naturante, ello equivale a confundir inextricablemente dos órdenes de realidad y, por ejemplo, el ojo con la mirada: en tanto que órgano y parte del cuerpo objetivo —el que examina el oftalmólogo y disecciona el forense—, el ojo ocupa un espacio extremadamente restringido del universo físico, está limitado por bordes y puede sufrir graves deficiencias que pueden llegar hasta la completa imposibilidad de funcionar. La mirada, por el contrario, escapa a estas limitaciones: nuestra visión no presenta nunca ninguna franja periférica que replique los límites del órgano que se supone que la produce; no tiene una medida común con la apariencia notoriamente modesta de este último; por principio y potencialmente carece de límite. Un límite que, por otra parte, puede estar tan bien restaurado o aumentado como disminuido o perdido, cuantitativamente hablando, en la medida en que ciertas operaciones o ciertos dispositivos técnicos adecuados vengamos a corregir alteraciones o insuficiencias del órgano físico que le sirva de soporte. Una intervención quirúrgica, la utilización de microscopio o de telescopio, modifican ciertamente la extensión del campo de eficacia del ojo; ni crean ni afectan el poder de la visión como tal, el cual permanece como es bajo los cambios que intervienen en función de las fluctuaciones empíricas de su existencia.

Hemos dicho que “potencialmente” la visión carecía de límites. Esta remisión al concepto de potencialidad que Michel Henry utiliza incluso como título de la conclusión de su gran libro sobre *La généalogie de la psychanalyse*,¹⁹ quiere precisamente indicar cómo un poder trascendental semejante, que es en realidad un modo particular de la conciencia pura, no podría estar encerrado en una descripción que toma prestada su terminología a aquella que se aplica a las formas del mundo. En cuanto materia fenomenológica, constituye el fondo impresional autoafectivo sobre el cual y por el cual se revelan, en las formas múltiples y cambiantes que revisten sin cesar, todas las manifestaciones mundanas que los sentidos y lo intelectual nos dan a ver bajo los auspicios del Espacio y del Tiempo, y que nosotros tendemos ingenuamente a ver como dinero contante y sonante, es decir, como la totalidad de lo real. Lo que entonces se olvida, este “comienzo perdido”, por tomar el subtítulo del mismo libro de Michel Henry que acabamos de mencionar, es nada menos que ese Vacío primor-

¹⁹ Paris, P.U.F., 1985. (Ed. esp., *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2002. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. N. del T.)

dial capaz de dar forma a todos los fenómenos sin perderse nunca en ellos, esta subjetividad previa al nacimiento del ego y que nada puede constreñir, que nada tiene de una pura nada, sino que es, por el contrario, el lazo fenomenológico en sí imposible de romper en tanto que surgimiento mismo del aparecer y que condiciona así toda otra aparición ulterior.²⁰ Esta fenomenicidad originaria, que Michel Henry llama la vida, que el budismo denomina, según las tradiciones, Conciencia pura o Vacío primordial, es por naturaleza inmensidad absoluta, ya que acepta en ella, sin verse disminuida jamás, todo aquello que le ocurre al ser entendido como aparecer; es por naturaleza amor y compasión absolutos, en tanto que es por lo mismo la Acogida como tal, aquello que no deja de darse en el incógnito de su donación para que nos pueda ser dada a la vista, proyectada sobre la pantalla del mundo, la multitud incesante de las apariencias sensibles y de los sucesos intelectuales que acaparan nuestra atención.

Al término de esos análisis, lo que podría parecer primero un dilema indecible entre la opción monista y la opción dualista entendidas como enfoques opuestos de interpretación de lo real, se encuentra más bien subsumido bajo esta categoría fenomenológicamente última de unidad de la experiencia. Lo hemos mostrado decididamente en la exposición de la tesis henryana esencial de la doble donación, y es por ella, sin duda, que adquiere plenamente su sentido el título mismo de “fenomenología material” que Michel Henry ha elegido darle al conjunto de su trabajo. Éste permite, en efecto, comprender cómo todo nos es dado en una sola y misma vida que es el Aparecer como medio en el que todo apareciente aparece, hasta la exterioridad misma en tanto que forma de irrealización según la cual la vida se representa en una apariencia de distancia que no es nunca más que una experiencia de pensamiento, siempre ya desmentida por nuestra presencia que es también presencia-en-el-mundo, sin que ninguna brecha intervenga jamás entre las dos. Dicho de otra manera, ninguna exterioridad —este bosque lejano del que proviene hasta llegar a nuestros oídos el llamado repetido de un cuclillo— ocurre jamás más que sobre el fondo previo de esta proximidad absoluta que constituye el oír mismo de ese canto, evidentemente imposible de disociar de la experiencia que hemos hecho de él en la forma de una prueba interior, calificada entonces de “sonora” para distinguirla de otras modalidades de conciencia, todas las cuales expresan otras tantas formas concretas que toma esta materia impresional que es la carne de nuestras vidas.

Montpellier, a 20 de febrero de 2015

²⁰ Sería interesante leer, a la luz de estos datos, los arquetipos de tipo maternal presentes en la mayor parte de las grandes corrientes religiosas con nombres diversos: la Shejiná, María, las formas andróginas o femeninas de Avalokitesvara...



SOBRE LA TEORÍA DEL ARTE <MUNDO Y TIEMPO DADOS
COMO PLENAMENTE DETERMINADOS – “ÉRASE UNA VEZ”,
EN ALGÚN LUGAR, EN ALGÚN TIEMPO: TODO ARTE MOVIÉNDOSE
ENTRE ESTOS DOS EXTREMOS – ARTE REALISTA E IDEALISTA>

Edmund Husserl

Traducción y Nota introductoria:

Román Alejandro Chávez Báez

BENÉMERITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ralexch74@gmail.com

Moisés Rubén Rossano López

rex.moriens@gmail.com

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

179

NOTA INTRODUCTORIA

Los asuntos que competen propiamente a la estética, entendida esta como disciplina filosófica que versa sobre la relación entre la obra de arte y quien la contempla, aparecen raramente dentro del corpus husserliano, y casi siempre a la manera de menciones secundarias, por ejemplo, cuando Husserl precisa de un caso que funja de ejemplo en el curso de sus indagaciones. Ni qué decir de la aparición de dichos asuntos como tema central de una investigación: no sin razón a Husserl no se le recuerda especialmente por sus aportaciones directas al campo de la teoría del arte.

No puede decirse con verdad, sin embargo, que las cuestiones y objetos propios de la estética no son jamás tratados de un modo directo en el complejo total de la obra del filósofo moravo. El sucinto documento cuya traducción ofrecemos a continuación, el cual funge como apéndice al texto número dieciocho del vigésimo tercer

volumen de *Husserliana* y proviene originalmente de los *Manuscriptos A*,¹ nos da prueba de ello: tiene la peculiaridad de que en él no son sacadas a colación de modo meramente tangencial cuestiones relativas al arte, al artista, y a la actividad de este, sino que tales componen de hecho el objeto que es ahí puesto bajo escrutinio. Muy probablemente escrito en algún lapso de 1916 o de 1918, sus líneas recogen de modo sumamente sintético y más o menos esquemático el fruto de las numerosas cavilaciones, efectuadas a lo largo de más de una década, respecto de la relación entre la fantasía, la imaginación y la percepción, del sitio que en todo ello ocupa la contemplación de la obra de arte, y aun de lo que estas mismas cavilaciones arrojan de las artes consideradas cada una de por sí. De esta manera hallamos, por ejemplo, que la división del arte en general en arte-imagen (*Bildkunst*) y arte puramente fantástico (*rein phantastische Kunst*), fundada en la distinción, tan laboriosamente llevada a cabo por Husserl a través de los análisis de la tercera parte de sus lecciones del semestre de invierno de 1904-1905 (la cual constituye el texto principal del mismo volumen de *Husserliana* antes mencionado), entre *fantasía* e *imaginación en sentido estricto*, se da ahí virtualmente por sentado sin reparo alguno en la importancia de este fundamento suyo ni en la del "conflicto" (*Widerstreit*) que en él se hace patente, aquel que acaece entre el mundo dado en la percepción en el ahora actual, por un lado, y el que ofrecen la imaginación o la fantasía, por el otro; o que la diferencia entre imágenes que nos ofrecen un objeto ausente figurativamente (imágenes en sentido estricto) e «imágenes» que no fungen como *media* presentativos (imágenes en sentido impropio), trazada también en aquellos análisis, se ofrece sólo implícitamente, si no es que a la manera de un supuesto. No debe creerse, empero, que debido a esto el texto es incomprendible desde sí mismo. La claridad y la concisión expositivas, aunadas al proceder metódico del mismo Husserl y a la relativa ligereza que su pluma cobra en esta composición, hacen posible que cualquiera más o menos familiarizado con el pensamiento husserliano quede a lo más incrédulo ante lo dicho en ella, mas nunca sin haber entendido por lo menos el esquema general delineado ahí mismo.

Es verdad también, por otra parte, que, pese a su brevedad, el texto puede ofrecer novedades incluso para el lector avezado de Husserl. Las diferencias apenas arriba citadas son un buen ejemplo de esto. El estudioso del pensamiento husserliano hallará tan relevante como el contenido mismo del escrito el manifiesto esfuerzo por afrontar en actitud estrictamente fenomenológica las cuestiones estéticas. En el examen que efectúa del quehacer —llevado siempre a cabo en el "como si" (*Als ob*) de la plasmación artística— del poeta (*i.e.*, del que lleva a cabo la ποιησις artística literaria en general) y la subsecuente caracterización de las especies de poeta (realista e idea-

¹ "Textkritische Anmerkungen", *Husserliana* XXIII, 712.

lista) según su disposición y motivación, Husserl se sitúa “dentro de la piel del artista” en lo que bien podríamos tener por un caso ejemplar del proceder con arreglo al método fenomenológico. Como acertadamente apunta John Brough, traductor de *Husserliana* XXIII al inglés, al referirse al carácter general de textos como este, “los bosquejos y apuntes de Husserl presentan al filósofo trabajando, no hablando sobre fenomenología, sino de hecho efectuándola”.²

Verdaderamente notable es la división del arte en “filocalístico” (es decir, el que tiene a lo bello como motivo principal de su producción) y “filocaracterístico” o “filopositivista” (el que se ocupa de modo primordial de la plasmación de lo real concreto del mundo), e igualmente la afirmación de Husserl de que “todo arte es estético”, es goce en lo que es visto *in concreto*, inusual por cuanto caracteriza a lo estético sin servirse de *la belleza*. Husserl parece implicar con todo ello, oponiéndose así probablemente a lo postulado por más de un teórico del arte, que la relación que el arte guarda con el goce estético tiene cierta primacía sobre la que el mismo guarda con *lo bello* (que no con *la belleza*). Son asimismo dignos de especial atención los últimos párrafos, en los que Husserl tiende un puente directo entre los fines del arte, por una parte, y la idea del bien y la divinidad, por otro: según esto, el arte bien “puede elevar a la idea del bien, a la divinidad a través de la belleza”.

Si algo puede achacársele al texto es, desde luego, la escasez de sus contenidos y el carácter excesivamente compendioso de la exposición que tiene lugar en él. Si bien ciertamente no tiene el peso y relevancia de las obras husserlianas principales, sí que puede ofrecer una perspectiva fresca respecto de Husserl y su obra, contribuyendo así, sin lugar a dudas, a la comprensión global de su pensamiento y de su legado.

Finalmente, hemos de añadir que en la traducción de este Anexo LIX del tomo XXIII de la *Husserliana*, hemos tratado de apegarnos lo más posible al original alemán y hemos señalado entre corchetes la paginación de este tomo, editado por Eduard Marbach bajo el título: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (Martinus Nijhoff Publishers, 1980, The Hague/ Boston/ London). Agradecemos, enormemente, a la Dra. Marcela Venebra, Directora Editorial del *Acta Mexicana de Fenomenología*, por la invitación a colaborar en el Número 1 de esta prometedora revista; a los colegas del Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas por su apoyo en diversos sentidos y, especialmente, al Dr. Antonio Zirián Quijano por el tiempo que se tomó en la revisión, los comentarios y correcciones realizadas a este documento que publicamos en versión bilingüe, con el permiso de Springer Science+Business Media (Copyright © 1980 by Martinus Nijhoff Publishers, The Hague).

² “Translator’s Introduction”, Edmund Husserl Collected Works Vol. XI, XXXI

VERSIÓN BILINGÜE

[540]

BEILAGE LIX

ZUR KUNSTTHEORIE <GEGEBENE
WELT UND ZEIT ALS VOLL BESTIMMTE
- „ES WAR EINMAL“, IRGENDWO,
IRGENDWANN: ALLE KUNST SICH
ZWISCHEN DIESEN BEIDEN
EXTREMEN BEWEGEND -
REALISTISCHE UND IDEALISTISCHE
KUNST>

<wohl 1916 oder 1918>

Zur Ästhetik (Kunst)

[540]

ANEXO LIX

SOBRE LA TEORÍA DEL ARTE
<MUNDO Y TIEMPO DADOS COMO
PLENAMENTE DETERMINADOS –
“ÉRASE UNA VEZ”, EN ALGÚN LUGAR,
EN ALGÚN TIEMPO: TODO ARTE
MOVIÉNDOSE ENTRE ESTOS DOS
EXTREMOS – ARTE REALISTA E
IDEALISTA>

<probablemente 1916 o 1918>

Sobre Estética (Arte)

182

Künstler, „Poet“, Seher, Prophet, Führer, Schilderer, Barde.

In den Unbestimmtheithorizont, den für jedermann die gegebene Welt und gegebene Zeit hat, stellt der Dichter, ihn bestimmend, ausfüllend, Gestalten hinein.

Leser, Dichter in einer Welt und Zeit.
Zwei Extreme:

a) Die gegebene Welt und Zeit kann eine so voll bestimmte sein, als für uns jetzt unsere Umwelt ist (nicht die wirkliche Welt). Z.B. das heutige Berlin, so bestimmt, wie es für uns und selbst für die Berliner selbst ist.

Artista, “poeta”, vidente, profeta, prócer, narrador, bardo.

En el horizonte de lo indefinido que el mundo y el tiempo dados tienen para cualquiera, el poeta sitúa formas, definiéndolo, llenándolo.

Lector, poeta, en un mundo y tiempo. Dos extremos:

a) El mundo y tiempo dados pueden estar tan plenamente determinados como nuestro mundo circundante lo está para nosotros ahora (no el mundo real efectivo). Por ejemplo, el Berlín hodierno, tan determinado como está para nosotros e incluso para los berlineses mismos.

b) Extremer Gegenfall. Es war einmal, irgendwo, in irgendeinem Fabel-land, in irgendeiner Zeit, in irgendeiner Welt mit ganz anderen animalischen Wesen, sogar anderen Naturgesetzen etc.

Zwischen diesen beiden Extremen bewegt sich alle Kunst.

A) Bildkunst: im Bilde darstellend, abbildend, durch Bildbewusstsein vermittelnd.

B) Rein phantastische Kunst, Phantasiegestaltungen in bloßer Neutralitätsmodifikation erzeugend. Mindestens keine konkrete Bildlichkeit erzeugend. Das „es war einmal“ bezieht sich noch auf das aktuelle Jetzt und die Welt, und Widerstreit mit ihr kann eine Bildlichkeit anzeigen, die doch nicht ein erschautes Bildobjekt konstituiert. Musik. Spielende Phantasie.

Realistische Kunst (Dichtung, Malerei, Bildnerei). Beschränken wir uns auf realistische Dichtung: Schnitzler.

In den Unbestimmtheithorizont einer gegebenen Welt und Zeit, konkreter

b) Caso opuesto extremo. Érase una vez, en algún lugar, en alguna tierra fabulesca, en algún tiempo, en algún mundo con seres animales completamente diferentes, e incluso leyes naturales diferentes, etc.

Todo arte se mueve entre esos dos extremos.

A) Arte-imagen: representador en imagen, figurativo, propiciado por la conciencia de imagen.

B) Arte puramente fantástico, productor de formaciones de fantasía en mera modificación de neutralidad. Por lo menos no productor de imaginación concreta alguna. El “érase una vez” aún está relacionado con el ahora actual y el mundo, y el conflicto con él puede indicar una imaginación que, no obstante, no constituye un objeto-imagen visible. Música. Fantasía lúdica.

Arte realista (Poesía*, Pintura, Escultura). Limitémonos a la poesía realista: Schnitzler.

Dentro del horizonte indefinido de un tiempo y mundo dados, más concre-

* Se ha optado por verter *Dichtung* como ‘poesía’ y *Dichter* como ‘poeta’. Sin embargo, estos términos deben ser tomados aquí en su acepción más amplia, a saber: *poesía* como manifestación artística de la belleza o del sentimiento estético por medio de la palabra, en general, y *poeta* como el autor de tal manifestación. Esto tiene la ventaja de que conserva la referencia de Husserl (patente en su ejemplificación que se sirve de Arthur Schnitzler, quien es narrador y dramaturgo, y no *poeta* en el sentido habitual y ordinario de la palabra) al ámbito de la ficción, es decir, de la clase de obras, por lo general narrativas, que tratan de personajes y sucesos ficticios, sin por ello constreñir el sentido del discurso husserliano a este mismo ámbito.

einer gegebenen Stadt, Wien, wird eine Ereignisreihe hineinphantasiert und in lebendiger Weise dargestellt, nicht beschrieben, sondern hingestellt, so dass wir eine Situation, ein Lebensschicksal u. dgl. miterleben, im Als-ob, als ob wir dabei wären. Wir sind „gleichsam Zuschauer“, wir sind in der Gesellschaft gleichsam mit dabei. Deskription dieses „Mitlebens“, dieses Zuschauerseins, das zu jeder Darstellung durch Wort und Bild gehört. Bei einer Beschreibung von „fremden“ Län- dern, wir kennen sie nicht, sind wir auch dabei: Aber hier ist der Reisende mitgesetzt, der beschreibt, und wir haben das Bewusstsein, nachzuverstehen und uns in seine Schilderung hineinzusetzen. Bei der Dichtung ist der Dichter nicht der Beschreibende, der nachzuverstehende aktuelle Miterleber. Nicht der Dichter, sondern [541] die Dichtung wird nachverstanden. Das sind eigentümliche Verhältnisse, die wissenschaftlich gefasst werden müssen. Macht das notwendig eine Bildlichkeit, gehört also Bildbewusstsein zu jeder Dichtung? Die gesprochenen Worte, die beschreiben oder die Worte der dargestellten Personen sind Bildworte?

Schilderung und Selbstdarstellung von Menschen durch ihre Reden. Selbst-

tamente, de una ciudad dada, Viena, una serie de eventos es fantaseada con claridad y exhibida de modo vívido; no descrita, sino fingida de tal modo que presenciamos una situación, el destino de una vida, etc., bajo el *como si*, como si estuviéramos ahí. Somos “dizque espectadores”, estamos dizque presentes ahí en la sociedad. Descripción de este “presenciar”, de este ser-espectador que pertenece a toda representación mediada por palabra e imagen. En una descripción de países “extraños”, países que no conocemos, también estamos ahí: pero aquí el viajero, el que describe, está co-puesto, y tenemos la conciencia de seguirlo y entenderlo, y de trasplantarnos nosotros mismos a su relato. En el caso de la poesía, el escritor no es el que describe, no es el presenciador efectivo que debe ser entendido. No es el poeta, sino [541] el poema, lo que seguimos y entendemos. Estas son relaciones peculiares, que debemos captar científicamente. ¿Es necesaria, en todo ello, una imaginaria? ¿La conciencia de imagen pertenece, por consiguiente, a toda poesía? ¿Son las palabras habladas, las palabras descriptivas o las de las personas representadas, palabras-imagen?

Exposición y autorrepresentación de

darstellung durch Reden und durch Beschreibung ihrer Handlungen.

Tendenz des Realismus: Landschaften, Menschen, menschliche Gemeinschaften, Schicksale und Schicksalsverflechtungen in möglichst voller „charakteristischer“ Konkretion darstellen, als ob wir sie sähen und alles auf sie Bezügliche innerhalb eines gesteckten Rahmens miterlebten, in möglichst satter Fülle und von der Substanz ihres Seins aus, nach ihren innersten, aber anschaulichen Motivationen. Das Charakteristische. Eine Situation in der Zeit und die Zeit, die Kulturschicht, die Lebensart und -form dieses Weltteils, dieser Stadt etc. charakterisierend. Das Berlinertum Fontanes, das Wienertum Schnitzlers. Es ist ebenso, wie wenn ein rein betrachtendes Interesse an der Wirklichkeit uns leitet, und am Charakteristischen und Typischen eines gegebenen Weltausschnittes. Ein charakteristisches Schwarzwälder Bauernhaus, eine Schwarzwaldlandschaft etc.

Diese Schilderei kann bewunderungswürdige Kunst sein. Freude an der Anschauung des Konkreten, das in seinen Motivationen, seiner typisch repräsentierenden Art durchleuchtet ist, und Freude an der Kunst, uns das durchsichtig zu machen. θεωρία im eigentümli-

seres humanos a través de su lenguaje hablado. Autorrepresentación a través del lenguaje hablado y a través de la descripción de sus acciones.

Tendencia del realismo: representar paisajes, hombres, comunidades humanas, sinos y el entretejido de sinos, en la concreción “característica” más plena posible, como si estuviéramos viéndolos y, dentro de un marco establecido, presenciando todo lo relacionado con ellos en la plenitud más rica posible y en la sustancia de su ser según sus más intrínsecas, aunque intuitivas, motivaciones. Lo característico. Caracterizar una situación en un tiempo y ese tiempo mismo, el nivel de cultura, la clase y la forma de vida de esta parte del mundo, de esta ciudad, etc. El Berlín de Fontane, la Viena de Schnitzler. Es igual que cuando nos guía un interés puramente contemplativo en la realidad y en lo característico y lo típico de un fragmento dado del mundo. Una característica granja de la Selva Negra, un paisaje de la Selva Negra, etc.

Estas exposiciones pueden ser arte maravilloso. Goce en la intuición de lo concreto, que es iluminado en sus motivaciones, en su clase típicamente representante, y goce en el arte de hacer esto diáfano para nosotros. θεωρία en

chen Sinn. Freude am verstehenden Schauen, korrelativ das theoretische Interesse, am Hineinsehen, Verstehen des konkreten Typus, der zu einer Zeit als charakteristisches Stück gehört. Künstlerischer Empirismus oder Positivismus.

Von Schönheit ist hier keine Rede. Aber Schönes kann auch mit als Reiz eintreten. Parallele mit der Biographie und historischen Charakteristik (individuellen Charakteristik) einer Zeit, ihrer Menschen etc. Das ist ein Stück wissenschaftlicher Erkenntnis. Da wird aber nichts erfunden, sondern beschrieben. Die realistische Kunst ist auch eine Art Biographie der Zeit, von Schichten der Zeit. Sie schildert durch charakteristische „Bilder“. Sie konstruiert Fikta, in denen sich charakteristische Typen der Zeit darstellen. Sie ist Kunst, nicht Wissenschaft, aber doch wieder Wissen vermittelnd. Sie erzeugt phantasiemäßige Gestalten, und als Typen für Zeiten und Weltepochen.

Freude an dem anschaulichen Gebilde, das Verständnis, Überlegenheit der weisen Einsicht gibt. Dahin „Nüchternheit“, Gebundenheit durch Zeit, durch Empirie.

Idealistische Dichtung. Der idealistische Dichter erschaut nicht bloss

sentido peculiar. Goce en el mirar comprensivo, correlativamente, el interés teórico, goce en el ver el interior, en entender el tipo concreto que pertenece a una época como pieza característica. Empirismo o positivismo artístico.

No se habla aquí de belleza. Pero lo bello puede también estar ahí presente como encanto. Paralelos con la biografía y la caracterización histórica (caracterización individual) de una época, de su gente, etc. Tal caracterización es parte del conocimiento científico. Mas nada es inventado ahí, sino descrito. El arte realista es también una suerte de biografía de una época, de los estratos de una época. Retrata él a través de “imágenes” características. Construye ficciones en que se representan tipos característicos de la época. Es arte, no ciencia, si bien proporciona conocimiento. Produce configuraciones de fantasía, y como tipos respecto de tiempos y épocas del mundo.

Goce en la formación intuitiva, la cual brinda comprensión, confianza de la intelección juiciosa. De allí el “prosaísmo”, las ataduras a causa del tiempo, a causa de lo empírico.

Poesía idealista. El poeta idealista no ve solamente hechos y tipos pertenecientes a regiones empíricas del

Fakta und Typen empirischer Welt- und Lebensgebiete, er erschaut Ideen und Ideale, und sie erschauend wertet er sie und stellt sie als Werte hin.

[542] Auch der Realist kann schildern, dass Menschen Ideale haben und sich von ihnen leiten lassen, oder dass eine Menschenschicht, ein Stand durch Ideen praktisch bestimmt ist. Aber er ist positivistisch eingestellt. Ihn interessiert das typische Faktum. Der empirische Typ, wie ein anderer.

Der idealistische Dichter ist aber normativ eingestellt. Im konkreten Bild stellt er Wertetypen dar, oder Werte „verkörpern“ sich in Gestalten und kämpfen in den realen *quasi*-Verhältnissen gegen Unwerte. Und nicht nur Werte und Kampf des Guten und Bösen stellt er dar, er will die Liebe zum Guten in unseren Seelen entflammen: ohne zu moralisieren oder zu predigen. Er verklärt sie im Medium der Schönheit.

Philokalistische Kunst tritt zunächst in Gegensatz zur realistischen Kunst als philocharakteristischer, philopositivistischer. Nicht das Charakteristische als solches, sondern das Schöne. „Ästhetisch“ ist alle Kunst, sie ist Freude am Erschauten *in concreto*. Aber nicht alle ist kallistisch. Und nicht alle kallistische ist ferner idealistisch, normativ, das Ide-

mundo y de la vida, ve ideas e ideales, y, al hacerlo, los valora y los establece como valores.

[542] El realista también puede retratar el hecho de que los hombres tienen ideales y se dejan guiar por ellos, o que un estrato de la humanidad, una clase, se determina en la práctica por ideas. Pero él está en actitud positivista. Le interesa el hecho típico. El tipo empírico, como cualquier otro.

El poeta idealista, empero, está en actitud normativa. Muestra tipos de valor en imágenes concretas, o “encarna” valores en figuras, y los valores luchan contra los antivalores en *cuasi*-situaciones reales. Y no sólo muestra los valores y la lucha del bien y el mal, quiere él despertar el amor hacia el bien en nuestras almas: sin moralizar ni predicar. Lo transfigura en el *medium* de la belleza.

El arte filocalístico se opone sobre todo al arte realista entendido como filocaracterístico, como filopositivista. No lo característico en cuanto tal, sino lo bello. Todo arte es “estético”, es goce en lo que es visto *in concreto*. Mas no todo arte es calístico. Y, más todavía, no todo arte calístico es idealista, normativo, retratante de lo ideal y transfigurador de lo ideal mediante la belleza.

ale schildernd und durch Schönheit erklärend.

In noch höherer Stufe kann Kunst auch sein philosophisch, metaphysisch, zur Idee des Guten erhebend, zur Gottheit durch Schönheit, zum tiefsten Weltgrunde erhebend, und mit ihm einend.

Der wirklichen Welt mit ihrer wirklichen Typik einschauen die Ideenwelt, der wirklichen Typik substituieren eine ideale Typik, die sich in den wirklichen Typen unvollkommen realisiert, aber durch sie hindurch zum Göttlichen fortstrebt und sich emporkämpft.

En un nivel aún más alto, el arte también puede ser filosófico, metafísico, puede elevar a la idea del bien, a la divinidad por medio de la belleza, al fundamento más profundo del mundo, y unificar con él.

Ver, en el mundo real con su tipología real, el mundo de las ideas, sustituir la tipología real por una tipología ideal imperfectamente realizada en los tipos reales, pero que, no obstante, se abre camino y lucha por ascender a través de ellos hacia lo divino.



TIEMPO, HISTORIA Y CULTURA EN HUSSERL: DIÁLOGO CON ROBERTO J. WALTON

Cintia C. Robles Luján

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

robleslujan_83@hotmail.com

Rubén Sánchez Muñoz

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

rubensm_83@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo de esta entrevista con el Profesor Roberto J. Walton es aclarar algunos tópicos de la fenomenología trascendental. Entre ellos destacan los problemas sobre el tiempo, la historia y la cultura. Estos temas se abordan desde el planteamiento de preguntas específicas que conducen al tratamiento de la intencionalidad como *apriori* de correlación, las formas de temporización del yo, el tiempo como forma universal de toda génesis egológica, el *apriori* de la historia y sus relaciones con el sujeto trascendental como sujeto de habitualidades. Todo esto conduce necesariamente al tratamiento de la cultura y al lugar que ocupa la cultura dentro de las reflexiones de Husserl. El análisis de los fenómenos del mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo extraño (*Fremdwelt*) nos llevan a los problemas

ABSTRACT

The purpose of this interview with Professor Robert J. Walton is to clarify some topics of transcendental phenomenology. These include problems over time, history and culture. These issues are addressed from the approach of specific questions that lead to the treatment of intentionality as *apriori* of correlation, timing forms of I, the time as universal form of all egological genesis, the *apriori* of history and its relations with the transcendental subject as a subject of habitualities. All this leads necessarily to the treatment of culture and the place of culture within Husserl's reflections. The analysis of the phenomena of the familiar world (*Heimwelt*) and the strange world (*Fremdwelt*) lead to problems concerning ethics and intersubjectivity in the horizon of a philosophical critique of reason.

concernientes a la ética y a la intersubjetividad en el horizonte de una crítica filosófica de la razón.

Palabras clave: Tiempo | Historia | Cultura | Husserl

Key words: Time | History | Culture | Husserl

INTRODUCCIÓN

Roberto J. Walton es uno de los máximos exponentes de la fenomenología contemporánea en Iberoamérica. Nació en Rosario, Argentina, en 1942. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En varias ocasiones ha dicho que su encuentro con la fenomenología se dio a través de *La estructura del comportamiento* de Maurice Merleau-Ponty, de la cual se había publicado una traducción en Argentina en 1957. En 1960 pudo escuchar un ciclo de conferencias que dictó Jacobo Kogan en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en 1961 se encontró con la traducción francesa de *Ideas I* de Husserl que había realizado Paul Ricoeur, donde descubrió un fuerte estímulo en la fenomenología. Fue alumno de Eugenio Pucciarelli, quien se dedicaba por entonces a analizar los problemas del tiempo y la razón, y de la mano de Jacobo Kogan tuvo un acercamiento a la estética fenomenológica, a la antropología y a la historia. Realizó en su tesis de licenciatura un estudio sobre el lenguaje en Merleau-Ponty y en 1972 presentó su tesis doctoral acerca de la apofántica formal y material en Edmund Husserl. En el contexto de la fenomenología trascendental, Roberto Walton ha dedicado gran parte de su producción filosófica a explorar el tema del horizonte, por parecerle una cuestión central que “contribuye de manera decisiva a convertir el análisis fenomenológico en un análisis genético”. En su última obra *Intencionalidad y horizonticidad* (2015), misma que forma parte de un proyecto más amplio que se verá realizado en dos tomos más, quedan expuestas las líneas principales de los resultados más recientes de su trabajo. Entre sus obras destacan *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad* (1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (1993), y una *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en

colaboración con Ángela Ales Bello, 2013). Es Investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde 1974 y coordinador en Argentina del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. La presente entrevista tuvo lugar durante el “VII Coloquio Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Imagen y sentido en perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas” realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla los días 1 y 2 de octubre de 2015.

Rubén Sánchez Muñoz. Husserl escribió en varias de sus obras, pero viene a mientes el epílogo a *Ideas I*, que no se puede comprender la fenomenología si no se comprende el sentido de la reducción trascendental —cuestión que también exploró Fink en su momento. Sin embargo, Husserl mismo llega a plantear la necesidad de practicar una reducción dentro de la reducción. ¿Podría explicarnos a qué se debe esta necesidad y qué importancia tiene dentro del proyecto husserliano esta doble reducción?

Roberto Walton. Hay diversas modalidades de reducción dentro de la reducción trascendental. Por un lado, la reducción trascendental no debe detenerse en la puesta entre paréntesis del mundo a fin de reencontrarlo como fenómeno en su correlación con las operaciones de la conciencia, sino que debe extenderse a la misma vida trascendental a fin de ver en ella el resultado de una constitución: “El yo trascendental obtenido ingenuamente debe él mismo de nuevo ser sometido a una reducción trascendental.”¹ Esta nueva reducción conduce al desvelamiento de un *proto-yo* (*Ur-Ich*) trascendental cuya *protovida* (*Urleben*) trascendental transcurre en el presente viviente en el cual el yo trascendental es constituido temporalmente. Más allá del yo alcanzado ingenuamente en un primer momento —es decir, del yo en tanto polo de irradiación de los actos y punto de incidencia de las afecciones—, la radicalización del análisis tiene que conducir a la vida fluyente en que se temporizan tales actos y afecciones, es decir, se constituyen de un modo temporal. En suma: Husserl reduce el mundo a las operaciones del yo trascendental que permite su manifestación, y luego reduce estas operaciones al proto-yo que, en el presente viviente, sustenta la vida del yo.

Otra reducción dentro de la reducción trascendental es la reducción a la esfera de la propiedad. Se la encuentra, por ejemplo, en la “Quinta meditación cartesiana” como la operación por la cual se prescinde de todos los sentidos que remiten a una subjetividad extraña. De esta manera Husserl despeja el camino para un análisis de la

¹ Hua XXXIV, 300 n.

empatía descartando todo lo que pueda implicar una suposición previa en el acceso a lo extraño.

Husserl se refiere también a una doble reducción en relación con las presentificaciones. Es una operación que permite ampliar la dimensión trascendental, por un lado, más allá del presente en el propio curso de vivencias, y, por el otro, más allá del propio curso de vivencias. Las presentificaciones son actos que no dan el objeto en carne y hueso o en su presencia misma como la presentación o percepción. Entre ellas se encuentran, por un lado, las presentificaciones que dan el objeto en sí mismo como las rememoraciones, las esperas, las presentificaciones de presente, la fantasía y la empatía, y, por el otro, las presentificaciones que no dan el objeto en sí mismo sino a través de un elemento mediador como la conciencia de imagen y el signo. La doble reducción es posible en relación con el primer tipo de presentificaciones.

En lo que concierne al propio curso de vivencias, es necesario tener en cuenta el papel que desempeña mi yo mundano objetivado. Así, en la rememoración de una experiencia pasada, recuerdo en un primer momento un mundo circundante que he experimentado dentro de mi horizonte de pasado, y me capto dentro de ese mundo pasado como el yo-hombre que ha tenido las experiencias que rememoro. Por ejemplo, rememoro un paisaje que he percibido y estoy incluido en esta escena presentificada como parte de la objetividad rememorada. Y todo lo rememorado es referido en una primera reducción a mi yo rememorante actual por medio de una reflexión "sobre" la rememoración. En un segundo paso, mediante una reflexión "en" la rememoración que da lugar a una segunda reducción, puedo reconducir ese mundo pasado experimentado al yo trascendental disimulado en aquel yo-hombre que he puesto de manifiesto en un primer momento. Descubro el yo pasado en tanto yo trascendental, es decir, mi antes oculta condición de yo que ha percibido el paisaje y lo ha constituido mediante este acto. De ahí que Husserl pueda hablar de un desdoblamiento del yo de modo que una segunda vida yoica se presentifica en la rememoración presente. Nos encontramos con una doble reducción trascendental que concierne por un lado a la presentificación como vivencia presente y por el otro a lo que está implícito en ella como fragmento de mi vida trascendental.

La ampliación de la dimensión trascendental tiene también un lado intersubjetivo que concierne a la empatía respecto de la cual se puede efectuar también una doble reducción. Ante todo, como sucede con cualquier objeto, lo aprehendido en la empatía puede ser reducido a las operaciones del sujeto que tiene esta experiencia del otro. Pero hay algo más implicado en este objeto peculiar. En este caso, el acto presentificado no es una vivencia del propio curso sino una vivencia inherente a otro curso. Llevar a cabo la segunda reducción es retrotraer la vida psíquica empatizada,

mediante una reflexión “en” la empatía, a un yo que no es el mío pero que es trascendental del mismo modo que lo es mi yo pasado cuando es puesto al descubierto en la rememoración. Así como en un primer momento mi yo pasado aparece como un yo psicofísico en el mundo —antes de que por medio de la reflexión “en” descubro mi condición trascendental pasada—, del mismo modo en un primer momento el otro presente aparece como un otro yo psicofísico en el mundo —antes de que por una paralela reflexión “en” descubro su condición trascendental. En suma: además de ser referidos a la propia conciencia empatizante en la que se legitiman como objetos, los actos de la psique ajena pueden ser reducidos al yo trascendental extraño en una operación reiterable para una pluralidad ilimitada de yoes.

Con la ampliación de la dimensión trascendental mediante la doble reducción es posible analizar como un problema trascendental el origen de las transmisiones de sentido y validez extrañas que pertenecen a un ego. Ella permite retroceder detrás de estas formaciones de sentido y validez a los otros yoes trascendentales co-constituyentes, esto es, a la intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental. En tanto lugar de la irrupción en la subjetividad trascendental, la subjetividad egológica es aquello de lo que se dispone en un primer momento para una explicitación. Pero no se debe identificar la subjetividad trascendental con el ego trascendental porque la explicitación de los horizontes de su propia experiencia nos lleva más allá de él.

Cintia C. Robles. En los análisis de Husserl sobre la conciencia del tiempo, aparece el concepto de proto-impresión. ¿Qué importancia tiene este concepto para la constitución del mundo y la relación que mantiene con la horizonticidad?

RW. Al efectuar un corte en el proceso fluyente de nuestros actos, encontramos del lado de los objetos intencionales una fase de presente momentáneo o ahora con su horizonte temporal de lo que recién ha sido y de lo que ha de ser, y, correlativamente, del lado subjetivo una fase de presentación pura o protoimpresión con su respectivo horizonte de retenciones y protenciones. Toda protoimpresión instituye un nuevo punto temporal en el modo del ahora. Se trata de un concepto límite que, por un lado, caracteriza dentro de la presentación el máximo acercamiento a lo percibido, y, por el otro, no puede separarse de sus horizontes. Un fluir hacia el presente y fluir desde él se cruzan en un momento de mayor cercanía con el objeto que representa el momento de plenificación o intuitividad más intensa y tiene límites vagos porque no se trata de un punto matemático. El ahora impresional es la fuente originaria a partir de la cual la conciencia genera desde sí toda una serie de transformaciones. Así, lo percibido no desaparece sin dejar rastros sino que permanece consciente por medio de retenciones o intenciones vacías que experimentan nuevas y sucesivas modifica-

ciones convirtiéndose permanentemente en retenciones de retenciones hasta desaparecer finalmente en un vacío indiferenciado. Cada retención es una conciencia de pasado que corresponde a un punto ahora anterior con su determinada distancia temporal respecto del ahora actual, y confluye con nuevas impresiones. Paralelamente a este horizonte de pasado, se configura un horizonte de futuro a través de las protenciones en tanto intenciones vacías orientadas a fases de la experiencia que han de venir.

RSM. En el párrafo 37 de *Meditaciones cartesianas* Husserl declara expresamente que es el tiempo la forma universal de toda génesis egológica. Distingue también, en otros lugares, entre tres estratos del tiempo. ¿Puede hablarnos de estos tres estratos y de la importancia que ello tiene dentro de la fenomenología trascendental?

RW. En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl no distingue solamente dos niveles en el análisis del tiempo: el de los objetos temporales —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro— y el de la conciencia de los objetos temporales —con sus modalidades de la impresión, la retención y la protensión. Un examen más preciso aplicado tanto a los objetos temporales como a la conciencia de ellos permite deslindar tres estratos en el análisis del tiempo. Del lado de los objetos temporales, Husserl diferencia el objeto temporal trascendente o externo con su tiempo objetivo y el objeto temporal inmanente o vivencia con su tiempo interno. Asimismo, del lado de la conciencia de los objetos temporales, establece una separación entre la vivencia —con sus determinaciones de ahora, pasado y futuro que coinciden punto por punto con las determinaciones temporales de los objetos trascendentes— y la conciencia de la temporalidad inmanente a la que corresponden la impresión, la retención y la protensión. Esto significa que toda vivencia implica una conciencia marginal de su transcurso temporal. Se escinden dos dimensiones de la conciencia que por lo demás son inseparables, es decir, la conciencia absoluta del tiempo como instancia que tiene una experiencia de las vivencias y las vivencias de las que se tiene esa experiencia temporal. El contraste se funda en la circunstancia de que, cuando se percibe un objeto, se tiene también una cierta experiencia del acto de percepción en lo que atañe a su transcurso temporal. Se trata de una experiencia marginal porque no implica todavía la reflexión como acto que se vuelve sobre la vivencia y la capta como un objeto. En suma: las vivencias tienen el carácter de unidades inmanentes que se diferencian de los objetos trascendentes a los que constituyen y a la vez son objetos temporales que se constituyen en una conciencia que es más profunda que la misma conciencia entendida como un plexo de vivencias. En el § 34 de las Lecciones, Husserl distingue claramente los tres niveles: “Hemos

encontrado: 1) las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo (...); 2) las multiplicidades de fenómenos constituyentes de distinto nivel, las unidades inmanentes en el tiempo preempírico; 3) el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo.”²

Respecto del tiempo como forma universal hay que decir que, en el fluir temporal, se conserva un estilo de darse consistente en la articulación de impresiones, retenciones y protenciones que son a la vez elementos constituyentes del fluir y modos de darse del tiempo inmanente. Este estilo se mantiene como una forma rígida en el fluyente pasaje que se ha de caracterizar objetivamente como el sistema de formas del ahora, el pasado y el futuro. De suerte que las protoimpresiones, junto con las retenciones y protenciones, y los correlativos momentos temporales, instituyen “una forma perdurable para materia siempre nueva”.³ El tiempo inmanente es la forma no-fluyente del curso de vivencias, y esto significa que se distingue de lo que fluye plenificando la forma. En suma: cada una de las vivencias, ya sean datos de sensación o vivencias intencionales, tiene una forma temporal, que se integra en un único tiempo subjetivo. Sobre esta base se constituye la forma objetiva del tiempo como forma del mundo. Si rememoramos los objetos con sus horizontes temporales, y explicitamos estos horizontes reiterando una y otra vez la explicitación, se producen superposiciones y coincidencias de campos temporales, y, por medio de ellas, se llega a la constitución de la forma objetiva del tiempo.

CCR. ¿A qué se refiere Husserl cuando habla de las experiencias marginales y su relación con la pasividad de la vida del sujeto?

RW. La horizonticidad ha sido un tema central en mis estudios. Husserl distingue el mundo circundante patente y el mundo circundante latente. Por patencia entiende el ámbito de lo que se manifiesta en la experiencia, y por latencia el ámbito al que apuntan remisiones intencionales vacías. La patencia puede ser temática o no-temática según sea o no el correlato de una intención en el modo de la atención. Pero el horizonte externo no solo comprende lo que es dado en el trasfondo en la experiencia, y, por tanto, es patente aunque no-temático, sino que se extiende también al horizonte no-experiencial. Este horizonte compone el dominio de la latencia e intenciona de un modo vacío el pasado, el futuro y lo coexistente ausente. Una ulterior distinción puede ser efectuada dentro de la latencia en razón de que no solo tenemos una experiencia del mundo sino también una posesión del mundo. Es la distinción entre un horizonte de cognoscibilidad y un horizonte de incognoscibilidad. La cognoscibilidad ha tenido su génesis en la experiencia pasada. Equivale a un

² Hua X, 73.

³ Hua III/1, 183.

complejo de intenciones orientadas objetivamente en virtud de la sedimentación de anteriores actos. Estas intenciones primariamente vacías, pueden ser plenificadas y entonces se convierten en recuerdos, esperas o representaciones intuitivas del presente que introducen un sentido secundario de patencia.

Además de grados de claridad que dependen de su plenificación, la latencia admite, respecto de las intenciones vacías, grados de distinción o de cognoscibilidad que conducen, en el límite inferior del desdibujamiento, a un ámbito de incognoscibilidad, esto es, a un horizonte vacío en que nada es conocido. Por tanto, la latencia se escinde en intenciones vacías y un horizonte vacío indiferenciado. El horizonte es la región más remota, no solo vacía sino indiferenciada, que opera como potencialidad para una multiplicidad de experiencias intencionales diferenciadas. No es el correlato de un modo determinado y autosuficiente de conciencia sino que es un modo de conciencia que se anexa a las intenciones. Como un conflicto solo es posible entre intenciones, el horizonte marginal vacío y abierto hace posible la experiencia de un único mundo, es decir, garantiza la coherencia última de la experiencia del mundo.

El mundo como horizonte universal no solo exhibe un carácter marginal sino que tiene la condición de un suelo absoluto que permite la alternancia del ser y el no-ser de un objeto al mantener libre el lugar que ocupaba para un nuevo objeto que llena ese espacio vacío. Tanto en esta condición como en la de margen último, el mundo nos hace frente como lo otro del objeto y como un horizonte que, si bien está remitido al sujeto, no está referido genéticamente a su historia pasada porque escapa a la cognoscibilidad. Por el camino del desvanecimiento de las intenciones en la conciencia marginal y de una conciencia sustentante que conserva abierto el sitio para la cancelación y sustitución de objetos, Husserl llega a una situación en que el mundo se nos impone en su pura mundaneidad.

RSM. De acuerdo con Husserl la conciencia absoluta o proto-yo a la que conduce la reducción trascendental, no está en el tiempo —y habría que decir que ni en el mundo. Habla en este sentido de una temporización primigenia. ¿Cómo debemos entender este proto-yo y esta temporización primigenia?

RW. El curso absoluto no puede tener las propiedades de los objetos constituidos en él. Esto significa que no es en sí mismo temporal y que tan solo se le puede atribuir un ordenamiento cuasi-temporal a partir de lo que en él se constituye. Los momentos del curso constituyente del tiempo no se ubican en la secuencia de los objetos inmanentes o vivencias de tal modo que la conciencia del ahora no está en el ahora. Las protoimpresiones constituyen la simultaneidad de un color y un sonido que se presentan en el ahora actual, pero no se puede considerar que las protoimpresiones mismas sean simultáneas. Se da un “a la vez” (*Zugleich*) o “estar juntos” (*Zu-*

sammen) de las protoimpresiones actuales que es un elemento fundamental en la constitución de la simultaneidad, pero que no puede denominarse simultaneidad porque este concepto se aplica a los objetos immanentes y a los objetos trascendentes, pero no al curso absoluto de la conciencia que constituye el tiempo. Análogamente, se da un “a la vez” o “uno-tras-otro” de la protoimpresión actual con los modos en que aparecen las protoimpresiones “anteriores” y “posteriores” que tampoco puede llamarse sucesión temporal por la misma razón.

La conciencia del tiempo está, pues, fuera del tiempo y esto excluye hablar de una simultaneidad de las protoimpresiones que se encuentran a la vez, o de una sucesión temporal de protenciones, retenciones e impresiones. Estas protovivencias se encuentran a la vez, y van una tras otra, pero no se puede hablar de simultaneidad y de sucesión porque estos conceptos corresponden al tiempo constituido y ellas son momentos constituyentes. Son fases del curso absoluto de la conciencia immanente del tiempo y se establece más allá del tiempo de los objetos trascendentes y el tiempo de los objetos immanentes: “Y no es posible hablar de un tiempo de la conciencia constituyente última.”⁴

En los Manuscritos tardíos de Husserl sobre el tiempo, es decir, los manuscritos del grupo C (1929-1935), Husserl se refiere también a un “sentido ambiguo, triple, del fluir”⁵ en términos del curso viviente pretemporalizante, el curso de las vivencias immanentes ya sea vivencias hyléticas o actos, y el tiempo del mundo. El distingo entre presente estante (*nunc stans*) o viviente y presente pasajero o constituido es paralelo a aquel que se establece entre la conciencia absoluta que está fuera del tiempo y las vivencias que transcurren en el tiempo. Así, el presente viviente primigenio puede considerarse como el núcleo más actual de la conciencia absoluta.

CCR. En una nota al parágrafo 48 de la *Crisis* Husserl confiesa lo importante que resultó para él el descubrimiento del *apriori* de la correlación o intencionalidad de la conciencia. Y usted ha dedicado gran parte de su producción filosófica al estudio de esta problemática. ¿Qué importancia juega este problema para la configuración de una filosofía trascendental?, y, si es posible, ¿nos podría exponer las diferencias entre intencionalidad transversal e intencionalidad longitudinal?

RW. Husserl describe la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, esto es, entre los diversos tipos de objetos que pueden manifestarse y los variados actos que nos proporcionan un acceso a ellos. El análisis parte de lo que se nos aparece, es decir, de los fenómenos tomados como hilos conductores a fin de investigar,

⁴ Hua X, 78.

⁵ Hua XXXIV, 180 n.

por medio de sus modos de aparición, los diversos actos u operaciones del yo que los aprehende. Husserl considera que mediante la *epojé* descubro que el mundo es para mí y que yo precedo al ser-para-mí del mundo considerado como fenómeno. Advierto que es el noema, es decir, el correlato de mis actos, y que la efectividad de su existencia, y paralelamente mi certeza de ella, es el reflejo de la convergencia armónica de mis experiencias. Al poner entre paréntesis los sobreentendidos inherentes a la creencia natural en el mundo, la *epojé* se convierte en la condición del ulterior procedimiento de reducción que hace volver o conduce retrospectivamente desde los fenómenos hasta la fuente última de todo sentido y validez que es el yo trascendental. El mundo se reduce a las operaciones efectivas y posibles de la subjetividad, y esta constituye el mundo por medio de tales operaciones. Las nociones de reducción del mundo al sujeto, y de constitución del mundo por el sujeto, designan el anverso y el reverso de una misma correlación entre el mundo y el sujeto. De este modo queda superada la ingenua actitud natural que considera el mundo como algo presupuesto y comprensible de suyo sin advertir lo absurdo de concebir un universo del ser ajeno a la posible relación con la conciencia. Las cosas aparecen en una nueva perspectiva cuando se las analiza en su condición de fenómenos constituidos como trascendencias por medio de actos explícitos e implícitos. En virtud de la *epojé*, y el consiguiente pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, el mundo se convierte en el mundo subjetivamente válido con tal o cual sentido para el sujeto mediante una toma de conciencia de todos los modos concebibles en que puede darse para mí, es decir, los modos en que puedo llegar a tener conciencia de él. Mientras que la *epojé* es la exclusión de todas las modalidades de creencia, la reducción es la toma de conciencia trascendental por medio de la cual lo que es excluido por la *epojé* se presenta como una formación de validez fundada en el modo que transcurre la experiencia del mundo.

En la constitución temporal de las vivencias, Husserl distingue una intencionalidad transversal por la que la conciencia absoluta se dirige a lo intencional, la vivencia como objeto temporal inmanente, y una intencionalidad longitudinal que se orienta hacia el curso mismo al que constituye en un continuo de modificaciones. La intencionalidad transversal es la conciencia intencionante que el curso tiene de las vivencias en sus diversos modos transcurivos que son el ahora, el pasado y el futuro. Y la intencionalidad longitudinal es la autoconciencia que el curso tiene en la medida en que la protoimpresión está acompañada de la retención de la fase transcurrida que a su vez retiene una fase anterior y así sucesivamente. Hay una retención y protensión de las fases del objeto temporal porque hay una retención y protensión de las fases del curso que intencionan esas fases del objeto. O sea, la intencionalidad transversal

dirigida al objeto inmanente se sustenta en la intencionalidad longitudinal orientada a las fases del curso. Tener conciencia del curso absoluto es tener a la vez conciencia de las vivencias que en él aparecen. No es posible captar las fases transcurridas del objeto temporal sin la conciencia actual de que hemos tenido una captación anterior de ese objeto, es decir, sin una captación del flujo mismo. Por eso la intencionalidad transversal y la intencionalidad longitudinal “se exigen una a otra como los lados de una y la misma cosa”.⁶

RSM. Al distinguir Husserl entre tres formas de temporización del yo, habla del yo desde el punto de vista de las habitualidades, donde el yo mismo se constituye en su individualidad y forma su carácter a través de una fuerza que aumenta y se intensifica. ¿Qué lugar ocupa aquí la historia desde la fenomenología generativa y, en especial, qué impacto tiene esto en la cultura?

RW. El yo como polo de irradiación de actos puede ser considerado tanto desde la perspectiva de su perduración como desde la perspectiva de su momentaneidad. El yo temporizado es a la vez perdurable y momentáneo porque el proto-yo pretemporal que lo constituye se autotemporiza como un yo perdurable en la perduración del polo egológico y concomitantemente se temporiza como el yo momentáneo de cada acto o noesis. El doble aspecto del yo tematizado remite al doble aspecto del proto-yo que es a la vez permanente y fluyente. La momentaneidad es una consecuencia del fluir del presente originario, y la perdurabilidad es una consecuencia del permanecer del presente originario. O sea, la unidad de perduración y momentaneidad se funda en la protounidad de permanencia y fluencia.

Además de la temporización de la permanencia en la perduración y de la fluencia en la momentaneidad, hay una tercera temporización que concierne a la institución de habitualidades como formas persistentes de la intencionalidad. El yo no solo es un polo de irradiación de actos sino también un sustrato de habitualidades. Adquiere un estilo que lo individualiza en virtud de la sedimentación de los actos pasados y su conservación en la forma de habitualidades que intencionan un mundo predado. Husserl pone al descubierto que el sujeto trascendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de su institución primordial. Esto significa que las habitualidades no solo son unidades frente a las vivencias singulares, sino que, además, en su conjunto pueden conferir al yo un carácter global individual. Esto determina todos sus actos como una unidad en un nuevo sentido que no concierne al polo idéntico de irradiación de actos cuales-

⁶ Hua X, 83.

quiera sino a su condición de portador de un estilo propio en la ejecución de actos definidos.

Los sujetos individuales se integran en personalidades de orden superior como una asociación, un Estado, una Iglesia, etc. Los actos compartidos por estas subjetividades de segundo orden sedimentan y dan lugar a habitualidades sociales o tradiciones. Además de estas habitualidades adquiridas de carácter social, la fenomenología genética tiene en cuenta las habitualidades originarias o instintivas. Entre ellas se encuentran impulsos de carácter intersubjetivo que vinculan a los sujetos en una protogeneratividad. Esta intersubjetividad generativa es la condición para considerar las tradiciones históricas como una generatividad de orden superior. De modo que la protogeneratividad es un componente del apriori de la historia. Sobre la protencionalidad instintiva, según Husserl, se edifican formaciones superiores que implican fines en sentido estricto. Se trata de la base para cada historicidad superior, de modo que esta adopta la forma de la protencionalidad, pero dotada de configuraciones superiores de sentido.

Husserl analiza la historia según tres niveles fundamentales: 1) un retroceso hacia sus condiciones de posibilidad, esto es, una protohistoria que se despliega sobre la tierra a través de una protogeneratividad; 2) un examen de la historia misma como movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas o mundos de la vida por medio de una generatividad espiritual con sus relaciones de motivación y eficacia, y 3) un avance hacia la culminación de la historia en una historia racional vinculada a una generatividad universal.

CCR. En “El origen de la geometría” Husserl expone lo que allí denomina el apriori de la historia. ¿Podría hablarnos de este apriori y de su lugar dentro de la intersubjetividad y la comunidad de las mónadas?

RW. El movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido constituye el apriori estructural de la historia. Una institución originaria (*Urstiftung*) de sentido da lugar a una sedimentación de sentido. Esta puede ser reactivada ulteriormente a través de una reinstitución, es decir, una institución subsiguiente o segunda (*Nachstiftung*) que no solo implica una reactivación sino también la posibilidad de un acrecentamiento y una transformación de sentido. Cuando la re-institución tiene el carácter de una innovación, se trata de una nueva institución (*Neustiftung*). Además, la institución originaria encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente lo que estaba implícito en ella a través de una toma de conciencia de sí misma de la subjetividad involucrada. Esta autocaptación presupone la institución inicial, y a la vez implica una toma de conciencia retrospectiva de lo que se encontraba latente en ella. En el caso de la

filosofía y la ciencia, este término es un polo ideal inalcanzable, es decir, una institución final aparente que no hace más que reiterar una y otra vez un proceso infinito. La tarea debe ser reemprendida constantemente de modo que la institución final no es más que una nueva institución.

A través de ese movimiento se desenvuelve una tradición de tal modo que las adquisiciones conservan su vigencia y se convierten en una motivación para nuevas adquisiciones. Una recompreensión permite adoptar los productos de operaciones espirituales anteriores. Este movimiento caracteriza, según Husserl, a todas las manifestaciones de la cultura. Nuestra existencia humana se mueve en un sinnúmero de tradiciones. En cada caso, ya sea la ciencia, el Estado, la religión, el arte, etc., en lugar de permanecer en los hechos históricos, de los cuales se ocupan las consideraciones habituales de los historiadores, Husserl procura poner al descubierto la historia interior por vía de las remisiones retrospectivas y prospectivas que enlazan las formaciones de sentido. La tarea consiste en dilucidar una estructura interior por contraste con la consideración meramente casual o exterior que reduce el desarrollo histórico a un uno-tras-otro de momentos. Por eso caracteriza la historia como "el movimiento viviente del uno-con-otro y el uno-en-otro (*Miteinander und Ineinander*) de la originaria formación de sentido y sedimentación de sentido".⁷

RSM. En las reflexiones sobre los fenómenos del mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo extraño (*Fremdwelt*), ¿cómo pueden estas descripciones participar dentro de una fenomenología de la cultura?

RW. Husserl distingue entre mundo familiar (*Heimwelt*) y mundo extraño (*Fremdwelt*). El mundo familiar es el mundo circundante más cercano que ha sido adquirido por la propia experiencia. Por consiguiente, en tanto comprende todo aquello que nos es accesible, se presenta como el componente fundamental en la estructura de nuestro mundo. Con él se tiene el trato más íntimo, si bien esta familiaridad no tiene que extenderse a todas las realidades individuales que lo componen. Implica no solo la conservación de tipos empíricos permanentes de objetos percibidos, objetos prácticos y personas, sino también el mantenimiento de objetos individuales. Experimenta variaciones por la inclusión de nuevos objetos, la desaparición de otros, alteraciones en los que permanecen, y cambios dentro de los mismos tipos. Está centrado en el propio hogar con sus intereses cotidianos, e incluye en primer lugar a quienes comparten este ámbito con su conjunción, y a la vez contraste, de fines e intereses, de adquisiciones y bienes.

⁷ Hua VI, 380.

Cada hombre se encuentra en la cadena de las generaciones y se caracteriza por una “pertenencia a su hogar” (*Zugehörigkeit zu seinem Heim*)⁸. Como lugar donde transcurre originariamente de un modo simbiótico la vida comunitaria generativa, el hogar es compartido por compañeros familiares, es decir, allegados, antepasados y descendientes. Hay una estructura en que los integrantes tienen diferentes funciones: la función de padre, de madre, etc. Y hay determinaciones culturales que han surgido de la actividad de los antepasados y se perpetúan como tradiciones dentro de las cuales todos viven en el encadenamiento de una unidad generativa. El mundo familiar posee una generatividad propia, es decir, un nexo de generaciones que le pertenece exclusivamente porque los antepasados no son intercambiables. Por tanto, tenemos que considerar no solo la sedimentación asociada con nuestras propias retenciones, sino también la sedimentación de una tradición familiar, de modo que la transferencia de sentido se convierte en una herencia de sentidos que provienen del mundo circundante familiar y pueden ser recibidos y adoptados. Esta pertenencia implica que la génesis del ego también debe ser considerada a la luz de la constitución de habitualidades intersubjetivas porque se produce un crecimiento dentro de la tradición.

Husserl compara el mundo familiar con un horizonte interno frente al cual se encuentra un horizonte externo. Tiene una apertura que hace posible su desarrollo o ampliación más allá de las realidades conocidas que lo definen. Así se produce un acceso al mundo circundante extraño en tanto diferente del propio mundo familiar. La génesis de este conocimiento puede ser mediada cuando se produce por medio de la escuela, los relatos de los viajeros, etc., o bien directa si tiene lugar por el hecho de ingresar dentro del mundo extraño. En ambos casos implica comprender el otro como sujeto de un mundo familiar que no es experienciable como lo ya conocido, pero que tampoco es totalmente extraño, porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño. Se reitera entre los mundos una situación que ya se presenta entre los sujetos individuales: la típica particular del mundo familiar es siempre el fundamento del conocimiento por analogía del mundo extraño. La incomprensibilidad se debe a que nos falta la comprensión de la herencia histórica que se traduce en las obras actuales. Así, no comprendemos el propósito artístico de un pintor chino. Sin embargo, a partir de los signos, figuras pintadas y lo que hemos comprendido de los artistas de nuestro propio mundo circundante, podemos suponer en una generalidad vacía que se trata de una obra de arte. Y lo mismo sucede con la música y los símbolos o acciones religiosos. Algún tipo de recompre-

⁸ Hua XXXIX, 150.

sión es alcanzado, pues, apelando a una analogía con nuestra tipicidad que desempeña el papel de una tipicidad de acceso que nos guía en la búsqueda de alguna semejanza en los objetos y comportamientos no-típicos. Un mínimo núcleo de cognoscibilidad nos permite, aun cuando tratamos con un mundo muy extraño, intentar una comprensión. En razón del nivel de generalidad en el que se desenvuelve, la analogía predelinea caminos para un conocimiento más preciso a través de determinaciones y correcciones. El mundo extraño contiene cosas que, si bien no pueden ser experimentadas según su tipo porque escapan al estilo del mundo familiar, pueden ser comprendidas según los tipos más universales de la experiencia, esto es, como objetos inanimados, plantas, animales, etc. Por extraña que sea, la naturaleza tendrá algo común: cielo y tierra, astros en el cielo, valles y montañas, etc. Así es posible llegar a una síntesis del mundo familiar extraño con el mundo familiar propio de modo que se modifica el estilo de este a la vez que se configura un mundo familiar de orden superior sobre la base de aquellos de orden inferior.

CCR. Hay dos expresiones que parecen contrarias. En la primera, Husserl muestra la primacía de lo familiar y a partir de allí habla de un "preservación de sí mismo". Por otro lado⁹ encontramos la afirmación de que "el primer hombre es el otro". Julia V. Iribarne habló en este sentido de "la paradoja del centramiento descentrado". ¿Cómo se concilian estas dos perspectivas?

RW. La publicación reciente de textos de la ética tardía de Husserl permite esclarecer la paradoja y conciliar estas dos perspectivas. La conciencia ética concierne en primer lugar a la adopción de metas referidas al horizonte vital total del individuo. Presupone una deliberación acerca de lo mejor posible para el yo de acuerdo con su pasado y el futuro que está predelineado de alguna manera. La coincidencia de la vida de la voluntad en torno de un estilo proporciona una satisfacción de carácter duradero. Al percatarse de este horizonte vital, la persona tiene conciencia no solo de la coincidencia consigo misma, sino también de las modalizaciones en la coincidencia, y de las cancelaciones o discordancias que se producen dentro de él. Estas cancelaciones significan la falta de fidelidad a sí mismo. Por el contrario, la verdadera autopreservación consiste en la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser: "*Soy fiel a mí mismo cuando me configuro a mí mismo de manera consecuente como lo absolutamente debido y con ello a mi mundo circundante en la medida en que tengo que hacerme responsable de él*"¹⁰. Esta responsabilidad por el mundo circundante implica una

⁹ Hua XIV

¹⁰ Hua XLII, 488

comunidad de amor en que se da un movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro de tal modo que “en mi verdadera autopreservación sea acogida y se convierta en propia la misma autopreservación extraña”.¹¹

Se debe recordar que, en el manuscrito A V 24, Husserl distingue tres tipos de auto-olvido en el comportamiento práctico respecto del otro. En el primero no aparece el interés propio, es decir, me decido a favor del otro cuando está, por ejemplo, en peligro de muerte porque es maltratado por un tercero sin pensar en absoluto en mi propia autopreservación. En un segundo nivel, se tiene conciencia del propio interés pero se lo deja a un lado de modo que no entre en juego para la decisión. Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión de modo que hay un conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. Hay aquí incluida la idea del sacrificio del propio punto de vista y la subordinación a los horizontes vitales del otro. De quien se sacrifica escribe Husserl: “Si sacrifica su vida a la comunidad, o por un auténtico amor al prójimo, entonces pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente. Y a una afirma él la vida de la humanidad como una vida absolutamente exigida, hermosa y buena al infinito”.¹²

RSM. Para finalizar, el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl se ha instaurado, desde muy temprano, como el esfuerzo más radical por llevar a cabo una crítica de la razón en todos sus sentidos: como razón teórica, práctica y estimativa. ¿Podría hablarnos del impacto y la importancia de esta crítica de la razón?

RW. El proyecto fenomenológico de Husserl implica una crítica filosófica de la razón que se basa en la evidencia, y, por consiguiente, en el esclarecimiento de la relación entre la intención vacía orientada hacia el objeto y su plenificación en la intuición de ese objeto. Este cumplimiento equivale a una verificación. Además, la razón no se basa en una experiencia o acción individual aislada sino en una síntesis concordante en la plenificación de las intenciones vacías inherentes a la conciencia de horizonte que acompaña a toda conciencia de algo. Evidencia y verdad, o, lo que es lo mismo, razón y efectividad verificada del objeto, son pares de conceptos correlativos dentro del paralelismo noético-noemático. Destaco cuatro aspectos fundamentales de la razón que muestran cómo Husserl rechaza el contraste entre la vida humana como un hecho irracional y la razón como una fuerza objetivadora que es hostil a la vida.

¹¹ Hua XLII, 467

¹² Hua XLII, 439

Ante todo, Husserl sostiene que la razón activa ya está contenida en una motivación pasiva que es su "suelo materno". La razón tiene una base instintiva que opera como razón oculta a partir de la cual se inicia un despliegue teleológico. En este ámbito primigenio se encuentran dos elementos que tienen una importancia fundamental en el desarrollo de la razón. Por un lado, la relación entre intención vacía y cumplimiento o plenificación se presenta en términos de intenciones instintivas y su satisfacción. Por otro lado, la conjunción entre material hylético, sentimiento y kinestesis en el nivel instintivo anticipa la conjunción de los lados teórico, estimativo y volitivo de la razón desarrollada.

Un segundo aspecto importante concierne al desarrollo que se produce a partir de la base instintiva. Husserl observa que, en la praxis en la vida cotidiana, anticipaciones que emergen, por una transferencia analógica, a partir de la vida pasada tienen sus modos particulares de confirmación y refutación. Hay un interés no-teórico en la verificación, y, por consiguiente, una razón es inherente a la praxis. Husserl se ocupa, en este nivel, de "la prueba, honrada razón del natural y sano entendimiento humano".¹³

En tercer lugar, ya en terreno de la fenomenología trascendental, Husserl reitera las instituciones originarias de la razón filosófica como la protoinstitución griega del saber universal con sus metas infinitas y la protoinstitución cartesiana de la exigencia de apodicticidad. La fenomenología está llamada a desarrollar "la teoría total de la razón", que, a través de la absoluta responsabilidad y la plena autojustificación, debe "elevarnos sobre la situación de la razón ingenua".¹⁴ Esta posición más elevada ilumina los estadios previos de carácter instintivo, práctico y teórico, y realiza una autoexplicitación que está profundamente arraigada en la vida porque fundamenta la legitimación de la razón en modos previos de verificación.

Por último, el despliegue de la razón implica una segunda historicidad que es propia de la generatividad racional. De ella participan por derecho todos los seres humanos en tanto seres racionales, y en ella la razón fenomenológica se despliega unitariamente en la totalidad de sus manifestaciones. Se trata de "*una única razón con lados esenciales*".¹⁵ Junto a las metas del conocimiento —una ciencia universal que se ocupa de la totalidad del mundo—, se encuentran las de la acción —la realización de la comunidad ética. Las metas de la razón no son solo teóricas sino que conciernen también a la institución por medio del amor ético de la comunidad ética como la más

¹³ Hua XXIX, 386.

¹⁴ Hua XXXV, 42.

¹⁵ Hua XXVIII, 228.

elevada personalidad de orden superior: *"Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo, (...)".*¹⁶ Este lado axiológico y práctico de la razón subraya el carácter vital de la razón al poner de manifiesto fines últimos asociados, junto con la comunidad de la verdad, con una comunidad del amor en el marco de una teleología que guía la vida humana. Una analogía entre la verdad y el amor se basa en una aspiración paralela en el horizonte intersubjetivo hacia una concordancia entre la pluralidad de sujetos. En el caso de la verdad, esta aspiración se apoya en un equilibrio y ajuste recíproco entre sujetos. En el caso del amor, hay una pérdida de equilibrio en favor del otro. De acuerdo con lo considerado en la pregunta anterior, esto se debe a que la autopreservación incluye como componente esencial la preservación del otro.

CCR. Muchas gracias Profesor Roberto Walton por concedernos este espacio para dialogar.

¹⁶ Hua XLII, 332.



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

ROBERTO J. WALTON, *Intencionalidad y horizonticidad*

Editorial Aula de Humanidades / Universidad de
San Buenaventura Cali, Bogotá, 2015, 492 pp.
ISBN 978-958-58685-7-1 (versión rústica),
978-958-58913-7-1 (versión digital).

Luis Román Rabanaque
CONICET/ UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
rabanaque@yahoo.de

211

La obra que analizamos tiene como tema central la noción husserliana de *horizonte*. El profesor Walton comienza evocando la afirmación de Ludwig Landgrebe según la cual se trata de uno de los mayores descubrimientos de Husserl, y recuerda la observación de Emmanuel Levinas según la cual toda la fenomenología desde su iniciador consiste en la promoción de esta noción. En las precisas y densas páginas de este libro, que es el primero de una trilogía, Roberto Walton fundamenta estas indicaciones mostrando que la horizonticidad recorre todos los momentos de la correlación intencional. No sólo está implicada en la constitución de objetos y sus relaciones, sino que tiene dimensiones temporales que posibilitan el análisis genético y el de la relación intersubjetiva, gracias a los cuales se incorporan nuevos niveles de objetividad y de intersubjetividad. Este progresivo encadenamiento se aclara con el examen de la estructura esencial del horizonte, desplegada en una serie de oposiciones que permiten asimismo pasar del plano de la donación al plano de la legitimación racional.

El trabajo se articula en trece capítulos. El primero, "Etapas en la fenomenología husserliana", tiene carácter introductorio y reseña la aparición de la cuestión de la horizonticidad en la fenomenología de Husserl. Está compuesto de cinco secciones. Una primera sección muestra una presencia implícita del horizonte ya en las obras

anteriores a las *Investigaciones lógicas* y de la mano de la noción de trasfondo. Importante en este camino es el artículo de 1894 "Estudios psicológicos sobre la lógica elemental", que alude al horizonte externo en conexión con la noción de *fringes* de William James, y al interno cuando distingue la percepción de la representación funcional. En las *Investigaciones lógicas*, aparecen, si bien sólo del lado noético, descripciones pertinentes de la horizonticidad en referencia a las expresiones ocasionales, a la relación entre intención significativa y cumplimiento (especialmente en el fenómeno de la decepción), y a la diferencia entre partes independientes y no independientes en la III *Investigación*.¹ El siguiente hito es la irrupción del punto de vista trascendental, que se sitúa en 1907 y que culmina literariamente en el primer tomo de *Ideas* en 1913. Walton examina la progresiva tematización del correlato intencional y el correspondiente giro de una psicología descriptiva a una fenomenología trascendental en conexión con el método de la reducción fenomenológica. El rastreo conduce al curso de 1906/07 sobre *Introducción a la Lógica y la Teoría del Conocimiento*, donde la suspensión del conocimiento natural abre camino a la consideración de un fenómeno puro en una conciencia pura;² ella luego se presenta en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*, que deslinda dos nociones de trascendencia, aquella que se extiende más allá de lo dado en la inmanencia y aquella que es el correlato de los actos y es por ende una trascendencia en la inmanencia. A continuación se analiza el curso *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* de 1911, donde Husserl incluye el primer sentido de trascendencia mencionado en el contexto de la distinción, válida para la rememoración, entre una reflexión "sobre" ella, que muestra una correlación entre el yo que rememora y lo rememorado, y una reflexión "en" ella que considera al yo pasado de la rememoración y lo rememorado por él. En el mismo curso Husserl aplica esta "doble reducción" para ampliar la reducción fenomenológica a la intersubjetividad. Walton señala que el término "horizonte" se consolida en 1912 en uno de los textos preparatorios de *Ideas I*.³ Una tercera sección se ocupa de la subjetividad trascendental tal como es planteada precisamente en el primer tomo de *Ideas* de 1913, en donde se analiza la intencionalidad como correlación universal entre conciencia y objeto y se deslindan las nociones de noesis y dato hylético como componentes real-inmanentes de aquella, y de noema

¹ IH, p. 20. En lo que sigue abreviaremos la obra objeto de este comentario como "IH", seguida de número de página. Las obras de Husserl se citan de acuerdo con las siglas usuales: "Hua" para Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Dordrecht, Springer, 1950-2015 y "Hua Mat" para Edmund Husserl, *Husserliana-Materialien*, Dordrecht, Springer, 2001-2015, seguidos de número de tomo y página.

² IH, p. 27.

³ IH, p. 33.

como componente ideal-idéntico. Se destaca por un lado la intuición como la forma básica de la intención que da su objeto en carne y hueso, y se muestra por el otro cómo el horizonte se anuncia a partir de la multiplicidad del darse en escorzos del objeto y sus determinaciones, de la potencialidad del trasfondo de lo dado en actualidad, y en conexión con el papel de la epojé y la reducción en el desvelamiento de la experiencia trascendental. Una cuarta sección examina las vías hacia la fenomenología trascendental: la cartesiana, que es la seguida en *Ideas I*, la de la psicología y la que parte del mundo de la vida. La primera busca una evidencia apodíctica que encuentra en la subjetividad trascendental con exclusión del mundo. La segunda se centra en lo psíquico en abstracción de lo físico y analiza los actos en su carácter esencial y no empírico, cuyas implicaciones abren el camino a la intersubjetividad. La tercera vía elabora una ontología del mundo de la vida e invierte así la secuencia cartesiana *ego-cogito-cogitatum*, posibilitando una determinación de la subjetividad que parte de la plenitud de su contenido correlativo y permite orientar el análisis en la dirección de profundidad. Este último camino hacia la reducción supera a las otras dos vías porque no se presenta una pérdida de mundo ni hay una limitación a la conciencia. Una quinta y última sección anticipa los rasgos de la fenomenología genética que estudiarán más detalladamente los siguientes capítulos. Frente al análisis estático centrado en los objetos, su ordenamiento y las operaciones correlativas en las que se constituyen, el análisis genético examina la autoconstitución de la vida trascendental. A las implicaciones estructurales del análisis estático se suman las implicaciones temporales de la génesis, gracias a lo cual se abandona la consideración de los horizontes como puras indeterminaciones y pueden así pasar a primer plano, pues el yo no es más un polo vacío sino un sustrato de habitualidades y capacidades y, correlativamente, el objeto aparece como un tipo sedimentado que se relaciona con un mundo circundante. A su vez la noesis se enriquece con la noción de transferencia de sentido y el dato hylético se manifiesta como una configuración temporal y asociativa vinculada al cuerpo propio a través de las cinestesias.

Los dos capítulos siguientes forman una unidad porque se dirigen a los aspectos centrales del horizonte en la fenomenología genética. Walton recuerda que la génesis intencional se refiere a dos dimensiones complementarias pero diferenciables, pues la pregunta retrospectiva sobre las implicaciones de horizonte puede remitir a un nivel primigenio anterior a la intencionalidad de acto en una "arqueología fenomenológica", o a la primigeneidad del flujo indiferenciado del presente viviente. En el primer caso (capítulo II, "La génesis de la intencionalidad") se advierte que la constitución puede analizarse en diversos niveles que parten de un fluir primigenio del preyo donde no hay todavía una diferenciación entre los lados de la correlación, hasta el yo maduro que se dirige activamente a los objetos del mundo sobre el trasfondo

de una historia subjetiva. El análisis de la horizonticidad exige aquí una pregunta retrospectiva por los diversos estratos en los que se organiza la conciencia de horizonte.⁴ Un primer nivel concierne al comienzo indiferenciado de la protointencionalidad pasiva donde hallamos del lado del yo las protocinestesis y protosentimientos, y del lado de lo extraño al yo, la protohyle. Aquí el horizonte y la hyle están fusionados en forma indiferenciada y tiene lugar una intencionalidad protoinstintiva. En un segundo nivel se inicia la formación de unidades afectantes, con la intencionalidad instintiva como el sistema de impulsos de un preyo que está dotado de habitualidades instintivas anteriores a las que resultan de las precipitaciones de los actos, es decir, de habitualidades innatas. Esta dotación originaria de instintos está presupuesta luego en toda constitución ulterior y permite advertir además una referencialidad instintiva de cada yo a los otros, es decir, una protogeneratividad o intersubjetividad generativa.⁵ Walton destaca aquí las referencias de Husserl al impulso sexual, a una "masa hereditaria" como sedimentación de las experiencias previas de la generación anterior, al origen de la empatía y al instinto de objetivación. Un tercer estrato se refiere al protoobjeto, que resulta de la progresiva diferenciación de unidades hyléticas que afectan al yo en virtud de la asociación, provocando su atracción o su rechazo. En contraste con la perspectiva estática, la hyle no es ya un contenido inmanente sino un protoobjeto trascendente destacado de un trasfondo.⁶ Para la cuestión del horizonte este estrato es importante porque en él se inicia la diferenciación entre el primer plano y el trasfondo. Un tercer nivel alude a los actos constituyentes y a la emergencia de la intencionalidad en sentido estricto y, con ella, a la separación entre sujeto y objeto. Del lado subjetivo se encuentra el ego como centro junto con la vida fluyente y sus afecciones y acciones. Su estrato inferior se refiere a la naturaleza primordial en la esfera de la propiedad del yo como un mundo en la forma invariante de la espaciotemporalidad y la causalidad, donde la protohyle del nivel anterior comienza a funcionar como "hyle natural" y los objetos son experimentados como objetos dentro de un horizonte de mundo abierto. Un cuarto nivel incorpora las apercepciones ya adquiridas, es decir, las que se originan en afecciones relativas a la pasividad secundaria, cuyo correlato es el mundo como suelo adquirido. En el último apartado Husserl se ocupa de la reconstrucción. Destaca primero que es preciso tener en cuenta el doble paso fundamental de la constitución como progresiva y regresiva, en donde tiene lugar, respectivamente, un "progresivo poner-en-juego" que tiene su

⁴ IH, p. 50.

⁵ IH, p. 59. Una dimensión similar será estudiada en la última sección del capítulo XII con el nombre de protoempatía.

⁶ IH, p. 67.

contracara en una “destratificación regresiva”.⁷ La vida trascendental no sólo avanza en dirección al futuro sino que también se orienta al pasado, ya sea mediante la rememoración o bien mediante la reconstrucción cuando atravesamos el límite de lo que no ha sido experiencia efectiva. Se trata de ir desde la patencia del presente a la latencia del pasado bajo la forma de una modificación intencional de la patencia que recurre a la analogía. Dicha analogía puede establecerse a partir de una semejanza tanto con la sedimentación en la experiencia propia como con la de los otros, y tiene restricciones porque lo reconstruido no puede traerse al presente ni ha sido en el pasado una experiencia en sentido estricto. La construcción tiene su reverso en la desconstrucción a la que Husserl caracteriza como una excavación similar a la que realiza la arqueología.

El capítulo tercero, titulado “El presente viviente”, se ocupa de la otra primigenidad, la que concierne al protoyo en el presente viviente. La pregunta retrospectiva retrocede hasta un origen absoluto e indiferenciado bajo la forma de un proto-ego trascendental con su protovida protofluyente, que es el protofenómeno en la medida que es aquello que posibilita toda génesis temporal y asociativa. En su base se halla el fluir del tiempo como protoimpresión, retención y protención que, en contraste con los momentos de presente, pasado y futuro de los actos, tiene el doble carácter del *nunc stans*, del “ahora que permanece”, un presente que es único, ni singular ni plural.⁸ Se analizan a continuación los niveles del fluir, deslindando, del lado de los objetos temporales, el tiempo objetivo del objeto temporal trascendente, el tiempo interno de la vivencia y el tiempo de la conciencia absoluta y, del lado de la conciencia del tiempo, la vivencia con el ahora, el pasado y el futuro, y la conciencia del tiempo inmanente, con la protoimpresión, la retención y la protención. En esta última lo constituyente y lo constituido coinciden, de modo que se evita la paradoja de que la temporalización se temporalice a sí misma. Por eso también este nivel no es todavía el del tiempo de las vivencias sino el de un prototiempo entrelazado con aquel. En este sentido la conciencia del tiempo está fuera del tiempo y la ordenación de sus momentos es cuasi-temporal.⁹ Walton se refiere a continuación al tratamiento de estas cuestiones en los manuscritos del grupo C, donde Husserl diferencia la preconstitución pasiva y la constitución en la reflexión que tematiza dicha formación pasiva. El

⁷ Hua Mat VIII, p. 187; IH, p. 73.

⁸ IH, p. 88. Walton emplea la forma “protensión”, con “s”, en contraste con el uso generalizado, “protención”, con “c”. Cabe recordar que ambas formas son correctas, pues el término alemán *Protention* deriva del participio pasado del verbo latino *protendo*, que admite las dos formas *protentus* y *protensus*. En el presente comentario empleamos la forma tradicional con “c”. Cf. Antonio Ziriñ, *Glosario – Guía para traducir a Husserl*, entrada “*Protention*”. URL: <http://www.ggthusserl.org/dbglosario/results.php>

⁹ IH, p. 96.

siguiente apartado se ocupa del protoyo, el cual se pone de relieve al tomar en cuenta que la reflexión capta al yo únicamente con posterioridad, lo que implica una escisión entre el protoyo como yo viviente operante y el yo reflexionante que lo tematiza. En un nivel más profundo se trata del yo que es previo a todo acto y que por ende se encuentra “en el origen de todos los presentes pasajeros”.¹⁰ El siguiente apartado se centra en la forma temporal. El tiempo objetivo se constituye como la forma común a todos los objetos, una forma de la intuición por la cual todo objeto tiene su lugar temporal y su duración, se da en una orientación temporal y posee relaciones de coexistencia y sucesión. El tiempo de las cosas se aprehende como unidad por medio de y frente a la multiplicidad de intenciones del tiempo inmanente. Esto supone un proceso y Walton distingue una serie de operaciones constitutivas que intervienen en él. El pasaje del fluir temporal de los datos sensible a una forma no fluyente objetiva depende, primero, del mantenimiento de un estilo en el paso de tiempo, segundo, de la conservación del lugar en la incesante modificación temporal y, tercero, de la posibilidad de la rememoración del tiempo. El estilo concierne a una articulación rígida de maneras de darse temporales en la conciencia absoluta, es decir, protoimpresión, retención y protención, que correlativamente se reflejan en el “sistema de formas” noemático del ahora, el pasado y el futuro. La conservación del lugar es posible porque lo que se modifica en el fluir temporal no es el lugar temporal sino la distancia respecto del ahora. Ello posibilita a su vez la constitución de la duración. La rememoración por su parte permite reconocer a un objeto como el mismo en una identificación sintética que lo vuelve posesión perdurable. Walton recuerda que toda rememoración tiene un horizonte, es decir, un contexto temporal que puede ser explicitable, y su explicitación abre otros contextos. En la superposición, encajamiento e identificación de estos campos temporales se constituye un tiempo único. A esta forma única se ajustan la duración, la coexistencia y la sucesión de los objetos percibidos. Un último tema en este capítulo se refiere al papel de los horizontes en la asociación, que es la síntesis pasiva que, edificada sobre la forma temporal, da unidad de contenido y diferencia a los objetos. La asociación como “principio universal de la génesis pasiva”¹¹ admite grados que comienzan por la protoasociación y continúan en la evocación orientada retrospectivamente hacia las retenciones oscurecidas. La primera concierne a la estructuración de la hyle y con ella del presente viviente, bajo las formas de la asociación por semejanza que configura al dato hylético y la asociación por contraste que lo destaca del trasfondo en grados diversos de intensidad que pueden suscitar la atracción del yo. Tales síntesis en la

¹⁰ IH, p. 100.

¹¹ Hua XI, 118; IH, p. 110.

simultaneidad se propagan a otras retenciones y protenciones homogéneas con ellas y producen una unidad en la sucesión. Como resultado de estos análisis puede advertirse que la hyle no puede considerarse ya como un material muerto sino como el producto de síntesis constitutivas y, en esa medida, como situada del lado noemático de la conciencia. Esta situación se refleja asimismo en la caracterización de una "protointencionalidad pasiva" en la que se distinguen un campo del predarse pasivo, la afección sobre el yo y el volverse-hacia del yo que capta al objeto. Por su parte, las intenciones de la retención se desplazan incesantemente hacia el trasfondo de la conciencia hasta llegar a un punto cero de indiferenciación, razón por la cual es necesario que desde el presente partan evocaciones pasivas que destaquen las retenciones del trasfondo indiferenciado. En ellas lo actual aparece como elemento motivante y lo evocado como elemento motivado.

El cuarto capítulo, "La estructura de la intencionalidad", se aleja del análisis del papel que cumplen los horizontes en las diversas dimensiones de la intencionalidad y se detiene en los rasgos esenciales del horizonte en cuanto tal. Como complemento de la oposición básica entre primer plano y trasfondo que da lugar a la noción de horizonte, Husserl recurre a una serie de oposiciones o contrastes que el profesor Walton deslinda minuciosamente. Por un lado, a dos pares que se vinculan entre sí porque conciernen al origen de la horizonticidad: unidad-multiplicidad y actualidad-inactualidad. La multiplicidad de aspectos o escorzos de un objeto y la multiplicidad de actos en los que aquellos se exhiben dan lugar a la oposición fundamental entre la intencionalidad del acto y la intencionalidad del horizonte interno que le es inherente. Por otro lado, la unidad del objeto tiene como contrapolo la unidad del sujeto frente a las multiplicidades correspondientes. Estas estructuras se extienden a otros niveles constitutivos como la multiplicidad de sujetos y la multiplicidad de objetos que forman el horizonte externo de un objeto dado. Además, el contraste entre la actualidad y la potencialidad se halla también en el origen de la distinción entre acto y horizonte. En una primera aproximación, Walton lo estudia con referencia a la atención, cuyo trasfondo se vincula con el horizonte externo, para luego extenderlo a la aprehensión, cuyo trasfondo se socia al horizonte interno. Y ambos se distinguen a su vez del horizonte vacío que trasciende la esfera de la intuitividad. Estas disquisiciones sirven de marco para introducir la noción de sistema de remisión, con la que se añade la oposición vacío-plenitud. Lo dado en la experiencia es un núcleo de aparición que sostiene un "indicar", "apuntar a", "mentar-más-allá-de-sí-mismo" o "plus de mención",¹² que no funciona en forma aislada sino que conforma sistemas de remisión cuyo cumplimiento puede confirmar, disconfirmar o corregir los sentidos

¹² Hua I, 84; IH, p. 124.

mentados de modo vacío. Estos sistemas configuran horizontes que Husserl llama aperceptivos pues trascienden lo dado y apuntan a experiencias ulteriores. Se puede diferenciar además el horizonte de representaciones vacías como caso nulo de intuición y el horizonte vacío como horizonte indiferenciado. Esta distinción es central porque, como indica Walton, "sólo el horizonte vacío asegura la concordancia última de la experiencia".¹³ La profundización del análisis muestra que la remisión no es arbitraria sino que es una implicación asociada con el par inmediatez-mediación, es decir, con el entramado o uno-en-el-otro de las multiplicidades correspondientes. Se trata de nexos sintéticos que comprenden todo el curso de conciencia y cuyos contenidos son irreales. Con la implicación se asocia asimismo la modificación intencional como modo peculiar de referencia a una forma originaria. Este ámbito de implicación y modificación intencional posibilita superar el error fundamental del sensualismo, que concibe a la conciencia como conexión de *partes extra partes*. La implicación tiene su contraparte en la explicitación o desvelamiento de lo implicado. Esta es precisamente la tarea de la fenomenología trascendental, que se articula en dos modos básicos, la aclaración, ya sea extensiva o intensiva, y la elucidación o distinción, que consiste en una diferenciación. Por eso se vincula con el siguiente par de opuestos, la indeterminación y la determinación. Walton parte de la conocida caracterización que hace Husserl del "horizonte de indeterminación determinable".¹⁴ La implicación no es meramente indeterminada, sino que ajusta a una estructura de determinación predada que remite a una experiencia sedimentada y convierte al horizonte en un predelineamiento. Se muestran así dos dimensiones del horizonte, una remitente que refleja la multiplicidad y es indeterminada (indeterminación determinable), y otra anticipativa que ofrece una estructura de determinación (determinación indeterminada). Y a esta estructura se suma la idea de una totalidad en la síntesis de lo múltiple donde aparece la experiencia futura, en conexión con el par finitud-infinitud. Con ella el horizonte abierto deviene horizonte de aproximación a un polo ideal. Los dos últimos apartados retoman la cuestión de la indeterminación. En primero lo hace en relación con cinco sentidos del término "apercepción", que puede entenderse como donación de sentido, transferencia de sentido y validez, presentación en un sentido lato que incluye las remisiones prospectivas y retrospectivas, presentación en sentido restringido como remisión a lo simultáneo, y finalmente, experiencia en general. Walton concede especial atención al cuarto sentido, que permite poner de relieve, mediante el ejemplo de la huella de un animal en el suelo, el caso de una rememoración que no presentifica algo que hemos percibido, sino que

¹³ IH, p. 127.

¹⁴ Hua III/1, 92; IH, p. 134.

lo “ad-memora”.¹⁵ A continuación se ocupa de la génesis de las apercepciones, lo que posibilita hablar de un horizonte inductivo y de un horizonte de validez en conexión con las sedimentaciones que obra la retención. El segundo apartado recuerda que el yo no es sólo un punto de identidad sino un centro funcional que funge como punto de irradiación de los actos y como punto de incidencia de las afecciones. Es un sustrato de habitualidades y de capacidades y por eso sus actos tienen un carácter histórico. El yo no sólo es afectado en la pasividad primaria por los datos hyléticos sino también en la pasividad secundaria por sus adquisiciones previas. Dispone así de un horizonte de familiaridad cuyos correlatos son los objetos dados de manera típica.

Tras recordar la distinción entre los actos dóxicos, emocionales y volitivos, el capítulo V (“La experiencia”) se dirige a los primeros en una acepción restringida de “experiencia”. Sucesivamente se recorre la intencionalidad propia de estos actos, las nociones de verdad y evidencia, su conexión con la legitimación racional, los tipos de evidencia, la predicación y los principios lógicos. En relación al primer tema, Walton evoca la estructura general del noema y sus componentes básicos, el sentido noemático y el modo de validez o tesis. En el ámbito del sentido hay un plano de multiplicidad que corresponde a las determinaciones objetivas y un plano de unidad que concierne a la X vacía. Se advierte con ello que el sentido tiene sus horizontes.¹⁶ En lo que respecta a la tesis, hay un horizonte de validez que conjuga la implicación, en la síntesis de coincidencia entre las impleciones, con la modificación, en la medida que los modos de creencia remiten a un protoforma que es la certeza y que tiene su contrafigura en la decepción que cancela totalmente la certeza. Además de sentido y tesis, el noema completo incluye las maneras subjetivas de darse que introducen nuevas modalidades del horizonte, así como los grados de claridad, las modificaciones atencionales y la perspectiva. El segundo tema concierne a la verdad y su correlato, la evidencia. Walton distingue cuatro conceptos de verdad en Husserl. En primer lugar, la verdad es la unidad o identidad entre la mención vacía (el significado) y la intuición que la plenifica, mientras que la evidencia es la vivencia de la verdad, es decir, la constatación de la concordancia entre ambas. En segundo lugar, la verdad es la idea de la adecuación absoluta en cuanto tal. En tercer lugar, la verdad es la objetividad que se da en persona, la “verdad de ser”.¹⁷ Por último, la verdad es la justeza o corrección de la mención significativa. La primera es la forma originaria de las otras tres y en ella está contenida implícitamente la noción de horizonte. En cuanto

¹⁵ IH, p. 143.

¹⁶ IH, p. 158.

¹⁷ Hua XVII, 217; IH, p. 164.

a la legitimación racional, que implica el paso de la constitución objetiva a su fundamento de derecho, la horizonticidad cumple un papel central porque el objeto se justifica en la confirmación mutua del sistema de sentidos que se conectan mediante intenciones vacías. “La razón —escribe Walton— no se sustenta en una sola experiencia, sino en una síntesis concordante en la plenificación de la correspondiente conciencia de horizonte”.¹⁸ Y considera a continuación los tres niveles en las determinaciones del sentido noemático que intervienen en el proceso de legitimación racional: la X vacía, que se asocia con la verificación, la esencia, vinculada a la normativa de la razón, y la idea, que se relaciona con la teleología. En el siguiente apartado se analizan los distintos tipos de evidencia que Husserl deslinda en conexión con los horizontes: en cuanto a su validez, apodíctica y asertórica; en cuanto a la completitud del darse del objeto, adecuada e inadecuada; en cuanto a su originalidad, inmediata y mediata. El apartado que se ocupa del conocimiento predicativo comienza con la tesis husserliana según la cual la experiencia antepredicativa contiene los fundamentos de la teoría del juicio. Walton afirma aquí que estos fundamentos se vinculan estrechamente con la horizonticidad a través del contraste entre horizonte interno y horizonte externo y la oposición entre indeterminación y determinación.¹⁹ Respecto de lo primero, la percepción en cuanto fundamento genético de la predicción posee tres niveles, la simple aprehensión o captación, la explicitación de determinaciones que se hallan en el horizonte interno y la explicitación de determinaciones relativas en el horizonte externo. En relación con el juicio, es posible distinguir la forma y la materia sintáctica; esta última remite en su base a una formación nuclear compuesta de forma y materia nuclear. El simple objeto está en la base de la forma nuclear de la sustantividad, el horizonte interno incluye las determinaciones sobre las que se apoya la forma nuclear de la adjetividad atributiva y el horizonte externo posibilita las determinaciones externas en las que se sustenta la forma nuclear de la adjetividad relativa. Por su parte, la indeterminación se vincula con la modalización originaria en la esfera antepredicativa, así como la determinación del horizonte permite pasar del caso individual al caso genérico. Esto permite introducir los objetos categoriales como objetos de nivel superior fundados en los objetos percibidos. Finalmente, se retoma la cuestión de la evidencia para analizar los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido. Walton parte de la doble pregunta de Husserl en torno a los objetos ideales, a saber, cómo existen en la conciencia y cómo adquieren el sentido ontológico de objetos en sí frente a la contingencia de los actos y los sujetos. Y sostiene que la evidencia de las idealidades es análoga a la

¹⁸ IH, p. 169.

¹⁹ IH, p. 179.

evidencia de las cosas reales porque en ambos casos lo evidenciado es la identidad de algo ideal. Pero aclara que la objetividad real tiene prioridad.²⁰ Por eso cada uno de los principios lógicos puede ser reformulado subjetivamente de acuerdo con la lógica trascendental y con la lógica de la verdad. El examen se complementa con una mención del sinsentido material.

El capítulo VI, centrado en la corporalidad, comienza observando que las cosas percibidas “encuentran una motivación en los movimientos del cuerpo propio” y que además “el cuerpo propio introduce un sistema de orientación”.²¹ El cuerpo propio es la condición de posibilidad de los otros objetos y esto tiene que ver con su doble carácter de cosa espacial y de cercanía al yo. La cercanía quiere decir que está siempre a mi disposición y que es el portador del movimiento libre de mi yo. No puedo más que reseñar en muy gruesos trazos la fina variedad de análisis que efectúa Walton cuando vincula el horizonte con la corporalidad propia. Por un lado, el movimiento corporal es una protopraxis de la que se tiene conciencia en virtud de las kinestesias.²² El cuerpo propio es el portador del yo y asimismo de las kinestesias, que tienen el carácter de “yo hago”, “yo muevo” o “yo obro”. Constituyen sistemas parciales que se reúnen en un sistema total al que puede describirse como un horizonte vacío de libertad práctico-kinestésica, en el cual están implicadas todas las posibles posiciones del cuerpo con sus órganos y asimismo todas sus capacidades. Se explicita a continuación la relación funcional que hay entre las kinestesias como motivantes y las sensaciones que escorzan las cosas como motivadas por ellas, y se advierten dos funciones de las kinestesias, una no-práctica, vinculada a la percepción, y otra práctica que se vincula con el operar en el mundo y que implica una tensión, un esfuerzo que debe superar resistencias. Particularmente interesante es la distinción que se introduce, de la mano de Ulrich Claesges, entre el horizonte temporal, cuyos momentos no pueden coexistir ni real ni idealmente, y el horizonte espacial, donde las diversas situaciones kinestésicas no pueden coexistir efectivamente pero sí de modo ideal, pues el sistema puede actualizar cualquiera de sus posibilidades.²³ Un nuevo tema aparece cuando se toman en cuenta las perspectivas espaciales en su relación con las kinestesias, pues ellas posibilitan, además de la mencionada correlación funcional con los datos hyléticos, la constitución de la figura y el sitio de los objetos, y en referencia a la alteración del sitio hacen posible la constitución del movimiento y el

²⁰ IH, p. 186.

²¹ IH, p. 189.

²² La grafía empleada por Walton para traducir “*Kinästhesie*” y sus derivados difiere de la usual “*cinestesia*”. Se puede conjeturar que “*kinestesia*” enfatiza más la remisión de la palabra al movimiento, “*kínesis*”. Adoptamos aquí el criterio del autor.

²³ IH, p. 197.

reposo. Walton recuerda los análisis de la cosa percibida en el segundo tomo de *Ideas* y de los tres estratos que la componen *qua* cosa física, o sea, la *res temporalis*, la *res extensa* y la *res materialis*. En el segundo estrato, la cosa tiene una extensión plenificada por cualidades sensibles que configura un esquema sensible al que Husserl denomina fantasma en contraposición con la cosa material, la cual incluye las relaciones causales con las otras cosas. El fantasma es una figura en un sitio, estructuras que se dan en una multiplicidad de escorzos en forma de lados, aspectos y apariencias. Husserl afirma que la conciencia de horizonte se apoya en el lado, que se manifiesta a través de un aspecto, se integra en una apariencia y se da en una relación de cercanía o lejanía respecto del cuerpo propio. El cuerpo propio establece un sistema de orientación del cual es el punto cero, a partir del cual se determinan el sitio de las cosas y la perspectiva. La alteración o no alteración del sitio prescribe a su vez la constitución del movimiento y el reposo. El profesor Walton repasa con minuciosidad la descripción que brinda Husserl de la forma del espacio. Cita un pasaje donde se indica que “el espacio mismo, la forma del mundo de cosas, no es más que el sistema de lugares a los cuales puedo trasladarme”.²⁴ Ligado al movimiento, el espacio se constituye en niveles que reflejan su complejidad. Hay así un horizonte unidimensional, uno bidimensional y uno tridimensional. El primero se constituye a partir del sistema oculomotor ordenado por los ejes derecha-izquierda y abajo-arriba. El segundo corresponde al sistema cefalomotor donde la orientación procede de dos líneas de coordenadas, horizontal izquierda-derecha y vertical arriba-abajo. El tercero tiene su inicio en las kinestesias de la acomodación y alcanza su plenitud con las kinestesias del andar, que proporcionan la dimensión de profundidad. Así las posibilidades que abre el andar conducen “a la constitución de un espacio objetivo, único, homogéneo e infinitamente abierto”.²⁵ Una última sección se concentra en las críticas de M. Merleau-Ponty y sus respuestas desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, siguiendo como hilo conductor las réplicas por parte de A. Gurwitsch, L. Landgrebe y E. Harris.

En el capítulo VII se aborda la cuestión del sentimiento. Para Husserl la razón no se reduce al conocimiento sino que es un fenómeno unitario con lados esenciales, teóricos, prácticos, afectivos, axiológicos, que se compenetran entre sí. Ello implica un cierto paralelismo estructural entre las esferas dóxica, afectiva y volitiva y éste es el primer tema que se considera aquí. Contra el empirismo ético, Husserl sostiene una concepción objetivista de la ética según la cual posee una vertiente teórica, la axiología o teoría de los valores, y una vertiente normativa que es la práctica o teoría

²⁴ Hua XIV, 507; IH, p. 201.

²⁵ IH, p. 205.

de la acción ética. La primera es paralela a la lógica formal y la segunda, a la lógica material. Esta correspondencia se funda en el paralelismo entre los tipos básicos de actos en cada esfera. La razón dóxica tiene un cierto privilegio porque, como se lee en un manuscrito, la razón valorante y la razón práctica son mudas y ciegas y por ende “la antorcha de la razón lógica debe ser enarbolada” a fin de iluminarlas.²⁶ Walton deslinda ciertos caracteres ligados al interés que se orientan subjetivamente en tres direcciones: sensible, emocional y asociativa, y que se vinculan de manera pasiva con la percepción, la emoción y la experiencia. Sobre ellos se edifican otros caracteres, de segundo orden, teleológicos o prácticos, que se vinculan con el tipo de actividad que confiere a los objetos significaciones ligadas a metas. El siguiente paso consiste en examinar los rasgos de la intencionalidad afectiva. Una primera forma del sentimiento acompaña al instinto antes de la donación de objetos y se exhibe como un interés afectivo o valorante previo a la intervención de los intereses en sentido propio. Esta constatación permite distinguir entre sentimientos sensibles pasivos y sentimientos intencionales. Los primeros incluyen el placer y el dolor, están localizados en el cuerpo propio y desempeñan un papel análogo a las sensaciones representativas en la constitución de los valores. Los actos emocionales se fundan en actos dóxicos y captan valores mediante los sentimientos sensibles, razón por la cual Husserl los llama valicepciones (*Wertnehmungen*). No sólo poseen un objeto sino también una tesis y sus correspondientes modalizaciones. La fenomenología genética por su parte muestra que la aprehensión de las cosas implica un entramado de cualidades dóxicas, axiológicas y volitivas en una fundamentación bilateral que ya se patentiza en el análisis de la constitución de la naturaleza a partir del triple protomaterial conformado por la hyle sensible, el sentimiento sensible y la kinestesia sensible. En el orden de los correlatos de la actividad, puede diferenciarse entre los valores reales y los valores ideales. Su captación procede en tres niveles: la percepción, la valicepción y la objetivación del acto emocional, a los que corresponden respectivamente la objetividad fundante para valores, los valores fundados en ella correlativos de sentimientos, y las objetividades-valores. Por otra parte, la sedimentación en la percepción tiene su contraparte en el trasfondo de resonancias de los sentimientos sensibles que compone el temple de ánimo (*Stimmung*). Un tercer tema abordado en este capítulo se refiere a la legitimación racional. Siguiendo el paralelo con los actos dóxicos, se destaca una serie de rasgos esenciales: la distinción de las intenciones, la impleción de intenciones vacías, la preferencia frente a las modalidades dotadas de mayor peso, la sedimentación y resonancia como estructuras de determinación para los horizontes, la regulación esencial del proceso de impleción y la orientación teleológica según

²⁶ Hua XXVIII, 68 s.; IH, p. 221.

ideas fundadas en la apertura de los horizontes. Walton menciona aquí la crítica de Husserl a la contraposición entre sentimiento y razón en la ética de Kant y subraya el hecho de que Husserl “defiende una razón afectiva *a priori*”.²⁷ El formalismo vacío kantiano es el resultado de no haber distinguido el carácter ideal de los valores y de haber asimilado los actos del sentimiento a los sentimientos sensibles pasivos. En el siguiente apartado se tratan las leyes axiológico-formales que comprende la axiología formal y que Walton organiza en relación con la intervención de los horizontes en ellas. Distingue así, primero, las leyes de la consecuencia donde se halla implícito un horizonte externo del valor. En segundo lugar, las leyes de gradación y suma de valores. En tercer lugar, las relativas al todo y las partes. En cuarto lugar, la ley de la absorción, según la cual lo mejor absorbe a lo bueno y lo óptimo a lo mejor. En quinto lugar alude al incremento de los valores. Un último apartado se ocupa de la axiología material y aborda la cuestión de la jerarquía de los valores, que pueden clasificarse en sensibles y espirituales y en cada caso, en inferiores y superiores. Hay así una graduación que comienza con los valores hedonistas como el placer, continúa con los valores sensibles como la salud, luego con los valores espirituales, que implican decisiones, como los valores estéticos y los del conocimiento, y finaliza con los valores personales, tanto en relación a bienes como a personas, y con los valores religiosos. De acuerdo con la afirmación evangélica: “Ama a tu prójimo como a tí mismo”, los valores de la persona se escinden en valores individuales centrados en el amor a sí mismo y valores sociales centrados en el amor al prójimo.²⁸ Estos valores personales del amor son los valores éticos, asociados a la exigencia incondicionada de un deber absoluto que nos interpela y nos impone llevarlos a la práctica. Se trata de un estrato superior frente al cual los valores sensibles adquieren el carácter de medios para alcanzarlo. Los actos de amor implican horizontes en la medida que los amantes viven “uno en otro, de modo actual y potencial”.²⁹ Walton distingue dos niveles en esta relación. El primero corresponde a la unidad vital que forman dos personas en la amistad, el matrimonio y el amor filial, y que se extiende al amor comunitario en fases sucesivas hasta alcanzar a la humanidad entera. El segundo nivel concierne a la relación personal con Dios en la que la persona no es interpelada desde afuera sino que “desde su interior anuncia el ser de Dios a partir del contenido de ese ser que está depositado en él mismo”.³⁰

²⁷ IH, p. 237.

²⁸ IH, p. 247.

²⁹ Hua XIV, 174; IH, p. 250.

³⁰ IH, p. 252.

El capítulo VIII, cuyo tema es la voluntad, procura explicitar la respuesta positiva de Husserl a la pregunta acerca de si ella se encuentra en la órbita de la razón. Comienza con un cotejo entre experiencia y praxis, analiza los rasgos de la intención volitiva y luego los de su justificación racional, considera el imperativo categórico desde el punto de vista formal y luego la totalidad de la vida y la teleología de las ideas infinitas desde el punto de vista material. A estos análisis antepone una consideración general sobre la relación entre la razón teórica y la razón práctica. Si la primera es la antorcha que ilumina a la segunda, al mismo tiempo la razón teórica se subordina a la práctica porque es una modalidad de la praxis. La actividad básica en todas las formas de vida, afirma Walton, es una praxis que plenifica los horizontes abiertos. Esto se cumple desde el nivel más elemental de los movimientos corporales hasta las más elevadas aspiraciones y metas tanto teóricas como prácticas. La relación entre praxis y experiencia es examinada desde tres perspectivas. Por un lado, la experiencia es un modo de la praxis en la que el material de la producción no se altera ni recibe un sentido espiritual. Por otro, la praxis exitosa presupone la constitución de un mundo de experiencia estable. Por último, la praxis tiene el carácter de apercepción en la que tienen lugar tanto la confirmación como la decepción de las intenciones, así como la trasposición analógica de sentidos prácticos a nuevos casos. En lo que respecta a la intencionalidad volitiva, Walton observa que el impulso se antepone al querer propiamente dicho bajo la forma de un protoimpulso instintivo en la esfera pasiva dotado de protenciones que se plenifican en la satisfacción y al que Husserl caracteriza como un pre-querer (*Vor-Willen*).³¹ La voluntad misma como conciencia activa debe por su parte afirmarse frente a los impulsos. Husserl distingue además entre la voluntad y el deseo, que también apunta a un objeto valioso pero es incapaz de llevarlo a la existencia. El acto voluntario mismo encierra tres tipos de tomas de posición: el propósito o decisión, el *fiat* y la voluntad de acción. La decisión supone una deliberación y una elección, y tiene el carácter de ser una intención no plenificada orientada al futuro, que requiere del *fiat* como impulso inicial que desencadena la acción como su cumplimiento. Por otra parte, todo actuar está referido al mundo como campo práctico y en él tiene su punto de partida y su punto terminal o meta; entre ambos se encuentra el camino que se dirige a este último. Husserl diferencia la praxis (la noesis del acto volitivo) y el pragma (su noema correlativo) y considera a la meta como un hecho que puede ser de dos tipos: hechos-obras cuyo resultado son obras, y hechos-procesos cuyo resultado es un acontecer. Los actos implican “en el modo del horizonte toda la actividad como su propio horizonte práctico”.³² Walton

³¹ Hua Mat VIII, p. 224; IH, p. 257.

³² IH, p. 259.

analiza a continuación la decisión y sus horizontes temporales y pasa luego a describir la motivación racional que se vincula con la voluntad. Hay aquí dos aspectos a considerar. Por un lado el valor es motivo del querer y la voluntad añade el momento de llevar lo valioso a la efectividad. Por el otro, hay un vínculo de motivación entre las metas y los medios para alcanzarlas. En la praxis las metas son el fundamento práctico de los medios. Para aclarar esto, Husserl traza una analogía con el silogismo de la lógica, por la cual el querer una meta es premisa de la voluntad para la decisión del medio como su conclusión o consecuencia. Se discuten luego las motivaciones asociativas y las que tienen que ver con la explicitación y clarificación de la experiencia. Nuevamente tiene lugar un paralelismo con la razón dóxica cuando se investiga la legitimación racional en la esfera volitiva. El paralelismo alcanza a la confirmación de intenciones vacías, a la motivación y también a las modalizaciones, con las que se asocia la noción de cuidado (*Sorge*). La vida, según Husserl, se caracteriza por un cuidado del cómo de la existencia y gracias a él por una orientación teleológica dirigida al acrecentamiento del valor y una esperanza en el cumplimiento de los intereses vitales. En el proceso de alcanzar la meta se dan una serie de pasos que involucran la evidencia de la distinción, la claridad en la anticipación y la plena claridad en la realización. Por otro lado, la meta de las voliciones implica un valor a realizar y esto quiere decir que las leyes de la práctica formal se fundan en las leyes de la axiología formal. Walton advierte además que la distinción de los *Prolegómenos a la lógica pura* entre la teoría pura con sus leyes ideales *a priori*, la normativa que genera reglas y las reglas técnicas, puede trasponerse aquí de modo que se distingan la ética pura como teoría *a priori* de la acción racional, la práctica *a priori*, y la tecnología del correcto valorar, querer y obrar. El siguiente apartado se ocupa del imperativo categórico. Nuestro autor subraya la valoración positiva que hace Husserl del imperativo kantiano en la medida en que su formulación inicial: querer lo mejor entre lo alcanzable, plantea una exigencia incondicionada que no se subordina a la forma condicional si...entonces. Pasa luego a examinar el imperativo husserliano desde tres puntos de vista: la articulación de las posibilidades prácticas a fin de determinar lo mejor, la distinción entre valores propios y derivados, y los medios como caminos para alcanzar la meta de la voluntad. La exigencia que plantea el imperativo categórico conduce a la idea de una deliberación crítica que desemboca en una normativa capaz de dar forma unitaria a la vida en una autoconfiguración progresiva y consecuente. Y con ello implica el ideal del "hombre auténtico" que procede de manera racional siempre. Walton describe una progresión de pasos hacia ese ideal que comienza por la decisión en favor de una profesión o vocación (atendiendo a la ambivalencia del término alemán *Beruf*) y se amplía con la configuración de una idea-meta con la que aparece la vida ética como vocación universal. En una

inspirada formulación, Husserl dice que el ser humano en este nivel “es el artífice de una obra que se realiza en el infinito”.³³ Niveles posteriores se presentan con la disposición (*Gesinnung*) ética por la que la conciencia ética se habitualiza y deviene estilo de vida, así como con el contento consigo mismo. El último nivel en esta progresión corresponde a la felicidad (*Glückseligkeit*), que en el horizonte ético del obrar mejor posible añade lo exitoso a lo bueno, con lo cual la extiende al horizonte intersubjetivo. Tal extensión implica, sin embargo, una dura exigencia que Walton transcribe: “sólo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo”.³⁴ En este punto Husserl reformula críticamente el imperativo categórico: “haz lo mejor tuyo según la mejor ciencia y conciencia”, que contempla ahora valores personales no susceptibles de cálculo según la ley de absorción y que obedece, como deber absoluto, a un llamado interior fundado en el amor al prójimo.³⁵ Por último, la orientación teleológica implica dos aspectos, hacer lo mejor posible en cada momento y llegar a ser siempre mejor, que apuntan a un polo ideal e inalcanzable. Walton señala que la ética de Husserl se encamina, en relación con la práctica material, a la “subordinación extrema” a los valores del amor y, en relación con la práctica formal, hacia un mayor énfasis en la máxima realización de lo alcanzado parcialmente como una idea inalcanzable en sentido kantiano.³⁶ Se trata de un progreso al infinito por el cual debo vivir como si fuera inmortal. Y desglosa una triple exigencia que asocia el ideal con el imperativo categórico: la exigencia de ser un hombre verdadero a partir de la razón práctica, la exigencia de llegar a ser así de modo que ese hombre verdadero sea un polo que guía, y la exigencia de hacer en cada momento lo mejor posible. Mientras que la segunda exigencia se vincula con el horizonte indeterminado que permite extrapolar ideas, la última lo hace con el horizonte determinado que se vincula con el “yo puedo”.

Con el capítulo sobre la voluntad se cierra un primer ciclo en el ritmo interno de la obra. El profesor Walton ha examinado los papeles que cumplen los horizontes en los actos que se orientan directamente al mundo. Es preciso ahora volverse sobre la herramienta que ha posibilitado estos análisis, o sea, la reflexión (capítulo IX). La reflexión es una modificación de la conciencia que presupone la horizontalidad y en particular su dimensión temporal. Ella lleva a cabo una explicitación de horizontes que puede considerarse como una “producción” porque ellos no están predados a la subjetividad trascendental. Estas cuestiones son repasadas de la mano de la obra que

³³ Hua XXVII, 37; IH, p. 279.

³⁴ Hua XLII, 332; IH, p. 283.

³⁵ *Idem*.

³⁶ IH, p. 285.

Eugen Fink escribió por encargo de Husserl, *La sexta meditación cartesiana*. Los temas considerados aquí corresponden a la teoría trascendental, al fundamento de la reflexión, al darse previo, a la prerreflexividad del cuerpo, al yo trascendental mundano y al espectador trascendental del mundo. Fink articula la fenomenología husserliana al modo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, deslindando una teoría trascendental de los elementos y una teoría trascendental del método. Walton señala que el tema de la primera es la constitución que efectúa la subjetividad trascendental y el sujeto del análisis es el espectador trascendental o yo fenomenologizante que reflexiona. La teoría comprende, primero, una fenomenología regresiva que se divide en una estética trascendental, que parte de las estructuras noemáticas del mundo como hilo conductor para describir los modos de conciencia, y una analítica trascendental, que parte de los actos en dirección a los estratos de profundidad de la subjetividad trascendental. Y segundo, una fenomenología progresiva o constructiva que se ocupa de lo que trasciende lo dado intuitivamente, es decir, de los problemas marginales de la fenomenología regresiva. Por su parte, la teoría trascendental del método tiene como tema el espectador trascendental y su sujeto es el propio espectador trascendental que reflexiona sobre su reflexión. Es una fenomenología de la fenomenología que se pregunta por el *por qué* de la reducción y el *cómo* de la reflexión del espectador fenomenológico. La primera pregunta se refiere al comienzo de la fenomenología, es decir, al problema de si hay motivaciones mundanas para fundamentar la epojé dentro de la actitud natural. La respuesta que da Fink es negativa, y la fundamenta señalando que la motivación de la reducción es posible porque todo yo-hombre contiene ya un yo trascendental que se ha olvidado de sí mismo. La segunda pregunta alude a la epojé y la reducción, así como a la unidad de los tres yoes inherentes a su estructura, el yo-hombre de la actitud natural, el yo trascendental constituyente y el yo trascendental fenomenologizante. Walton advierte que la reflexión del espectador trascendental presupone el operar trascendental constituyente, pero no participa en la constitución del mundo: mientras que el yo trascendental se orienta hacia el mundo, el espectador trascendental invierte la dirección porque pregunta retrospectivamente desde los productos de la constitución hacia sus fuentes. Por su parte, el yo mundano y el yo trascendental tienen dos modos de relación, pues el yo mundano es un yo trascendental que se ignora a sí mismo y la actitud natural es “una particular actitud trascendental”.³⁷ En cuanto al fundamento de la reflexión, Walton observa que en un sentido amplio toda modificación de conciencia contiene una referencia al modo originario implícito en ella y, en esa medida, es

³⁷ Hua VI, 209; IH, p. 295.

reflexiva. Husserl habla de reflexividad o prerreflexividad de la vida de la conciencia en relación a las retenciones y protenciones. Pero en un sentido más estricto, la conciencia de conciencia puede ser repetición simple, como el recuerdo de una percepción, u oblicua, que es la reflexión en sentido propio. El acto de reflexión es fundado no sólo porque presupone una intencionalidad precedente a la que tematiza, sino también porque cuenta con la autopercatación implícita que se encuentra en el trasfondo. Por su parte, el fluir temporal posibilita la distancia y la coincidencia entre el yo reflexionante y el yo reflexionado. Una vez aclarado esto, el análisis del acto reflexivo muestra que contiene tres momentos, la intuición, el análisis y la descripción, y que exige ser reiterado para avanzar de modo sistemático en la explicitación de los horizontes implicados. Esto significa que el horizonte precede a la reflexión, pero desde otro punto de vista la situación se invierte, pues, como afirma Walton, la reflexión “produce” horizontes porque a la actitud natural le es inherente un doble velamiento, el de la infinitud del mundo predado y el de lo trascendental. De ahí que su des-velamiento tenga carácter productivo. Esta producción como esclarecimiento de los estratos constitutivos olvidados por la ingenuidad de la actitud natural se enfrenta ahora con el problema de que se caracteriza por un “no-darse-previo”, al que nuestro autor describe empleando una expresión de Husserl que parece paradójica: “La subjetividad trascendental no está *predada* en la mundaneidad humana, y sin embargo está ‘velada’ en ella...”.³⁸ Sin embargo, en opinión de Fink es posible constatar “un cierto darse previo” de la vida trascendental en la actitud natural, tanto respecto de la estructura de la experiencia como del tiempo inmanente, que mantiene su validez únicamente como correlato de las propias operaciones de la subjetividad trascendental y, en esa medida, proporciona el tema de un primer nivel de reflexión que se interroga por el cómo de ese darse-previo. El cuarto apartado de este intrincado capítulo discute la cuestión, planteada por Landgrebe y retomada por J. N. Mohanty, de una prerreflexividad inherente al cuerpo propio. Para Mohanty el cuerpo vivido (*Leib*) tiene una autoexperiencia en un darse prerreflexivo que es anterior a la objetivación mundana. Sobre este modo de darse se fundamenta la reflexión según tres ejes. Por un lado, la reflexión continúa esta autocaptación. Por otro, ambos tienen en común una cierta libertad respecto del mundo. Por último, hay una “fisura” en la subjetividad corporal por la que tiende a salir de sí y comenzar a captar objetivamente al mundo y reflexivamente a sí misma. Y si bien la subjetividad corporal tiene prioridad en el orden del darse, según Mohanty la reflexión la tiene en el orden de la constitución. Esto es así porque, si bien la subjetividad corporal es un estrato básico en la vida de la conciencia trascendental, se transforma bajo la mirada de la reflexión que la

³⁸ Hua XV, 389; IH, p. 305.

engloba como nivel previo de constitución. El quinto apartado examina la relación entre el yo trascendental y el yo mundano. El yo trascendental al constituir los objetos del mundo se auto-objetiva como un yo psicofísico compuesto de cuerpo y alma que forma parte del mundo constituido, es decir, que adquiere “una vestimenta mundana”.³⁹ Cabe advertir que se trata solamente de un primer nivel de autobjetivación que tiene lugar en la experiencia solipsista. Cuando se toma en cuenta la intersubjetividad, el yo psicofísico se convierte en yo-hombre. Esta aclaración permite retomar la cuestión planteada por Mohanty acerca de la prioridad en el darse y en la constitución reiterando, por un lado, que la reflexión recoge en sí los niveles previos de constitución del mundo, y destacando, por el otro, que se presentan ámbitos en la subjetividad corporal que incluyen un residuo opaco a la reflexión, notablemente el presente viviente, donde el yo reflexionante y el yo reflexionado no pueden coincidir, y la hyle. El último apartado aborda el tema del espectador trascendental mundano. Fink diferencia entre la mundanización primaria del yo trascendental que acabamos de referir y una mundanización impropia o aparente que hace aparecer en el mundo al yo fenomenologizante en la forma de un “pasivo ser llevado” por la objetivación general orientada al mundo.⁴⁰ Como consecuencia el camino de la fenomenología retorna a la actitud natural, y si dicho retorno es de algún modo necesario, no se puede afirmar sin más que el espectador trascendental sea el sujeto del fenomenologizar. Fink busca una solución en la noción de “sujeto plenilateral” portador de una “unidad dialéctica” como yo a la vez trascendental y mundano, y argumenta que no hay contradicción porque el hecho de que el sujeto del fenomenologizar sea el hombre es una verdad relativa a la aparición y el hecho de que lo sea el yo trascendental es una verdad trascendental que no se encuentra en el mismo nivel. Walton hace ahora un balance retrospectivo que muestra un “doble movimiento” en cuestiones trascendentales como la génesis con su retroceso al origen y su avance prospectivo, la prerreflexividad y la reflexión, o la relación entre yo mundano y yo fenomenologizante, y propone aplicarlo al problema del concepto plenilateral de la subjetividad trascendental planteado por Fink. La unidad dialéctica puede interpretarse “como un juego de patencia y latencia” en la que lo mundano y lo trascendental se encuentran en un entramado horizóntico tal que cuando uno se destaca como tema el otro se desliza al trasfondo.⁴¹

Tras esta compleja excursión por las dimensiones de la reflexión, el capítulo X, titulado “El horizonte universal”, retorna a la cuestión de la apercepción con su

³⁹ IH, p. 313.

⁴⁰ IH, p. 316.

⁴¹ IH, p. 321.

excedente respecto del dato aprehendido. La génesis de la apercepción tiene su inicio en la conciencia del tiempo, continúa en la espacialidad y culmina en la unidad de una apercepción universal que es la conciencia del mundo. La exposición recorre una serie de estadios que comprenden la explicitación sistemática, la representación del mundo, la totalidad y forma, las formas del mundo que son el tiempo, el espacio y la causalidad, y por último el caso particular de la oposición entre la tierra y el cielo. El punto de partida es una serie de interrogantes acerca del mundo que se formula Husserl en un manuscrito y que de acuerdo con Walton tienen su respuesta en la horizonticidad. Tras recordar que el horizonte externo contiene en sí al interno y es susceptible de un desvelamiento abierto e infinito, afirma que la experiencia de mundo es aperceptiva precisamente en razón de esa horizonticidad. Se trata de una compleja estructura que Husserl describe como un entramado y una remisión de horizontes tal que implica un estado-de-oculto y un proceso progresivo de explicitación o desocultación. Por un lado, el horizonte de mundo se distingue del trasfondo perceptivo, de lo presentificado y de lo mentado en forma vacía porque es un horizonte vacío que carece de claridad y distinción. Por otro lado, nuestra experiencia del mundo difiere de la experiencia de las cosas, pues mientras que éstas son unidades reunidas en multiplicidades, el ser del mundo muestra una unicidad peculiar “para la cual el plural carece de sentido”, como reza la famosa expresión de la *Crisis*.⁴² La unicidad también se destaca en el contraste con la diversidad de mundos (como, por ejemplo, los mundos relativos de la vida). Al mismo tiempo, la experiencia de la cosa y del mundo son inseparables, pero no hay experiencia del mundo directa sino mediada. Una tematización del mundo da lugar a una representación del mundo que tiene un carácter constructivo, está guiada por intereses prácticos y a la que Husserl describe como “proyecto”, verbigracia, el mundo circundante histórico de los antiguos griegos. Walton sostiene que el mundo sólo se conoce “a partir de estas construcciones y las consiguientes identificaciones”.⁴³ Nuevas precisiones aparecen con el siguiente par de opuestos, totalidad y forma. Por un lado, la experiencia del mundo es una conciencia total o apercepción universal y, correlativamente, el mundo aparece como una totalidad. Walton examina el sentido en el que el mundo es un todo. No se trata de un todo real como suma de las cosas, sino del todo de los objetos válidos de experiencia en correlación con el todo de sujetos experienciantes. Dos direcciones se abren aquí para la mirada fenomenológica, por un lado, el horizonte universal, que es un todo sin ser una suma de cosas y, por otro, una forma, que explica por qué las cosas se enlazan en el mundo. Ambos se enlazan porque la

⁴² Hua VI, 146; IH, p. 329.

⁴³ IH, p. 331.

totalidad de las cosas se ajusta a una forma universal invariante, que es la espacio-temporalidad. Su descripción se enmarca en una estética trascendental que incluye no sólo los rasgos esenciales de la naturaleza: espacio, tiempo y causalidad, sino también los que corresponden a los animales y a los humanos, así como al mundo cultural. Por último se examina la distinción entre la tierra y el cielo en referencia al par de opuestos cercanía-lejanía. Walton examina sucesivamente los caracteres esenciales de la tierra y del cielo y luego se ocupa del contraste con el mundo objetivo propuesto por la ciencia. Tenemos experiencia de la tierra como suelo o cuerpo-suelo que sostiene a los otros cuerpos y sustenta nuestra corporalidad a la vez que se constituye en centro de orientación para los cuerpos y para el movimiento. El cielo se muestra como el reino de lo inaccesible y se presenta como una superficie sobre la que aparecen y desaparecen entes que escapan a la oposición de cercanía y lejanía porque no se dan en escorzos. Entre el cielo y la tierra se encuentra el espacio aéreo, que: "está en todas partes y no es fragmentable, pero tiene sus extensiones, [...], en la forma de vientos o brisas".⁴⁴ En conexión con la inversión de la teoría copernicana en el famoso manuscrito "La tierra no se mueve", Walton analiza las razones por las que, con todo, consideramos al cielo como aparición de lejanía, y redescubre en forma vívida el experimento mental que efectúa Husserl en relación al vuelo del pájaro y el vuelo en una nave espacial.

232

El siguiente capítulo (XI) expone dos nociones a las que, como observa nuestro autor, Husserl ha conferido especial importancia. Se trata de la caracterización del mundo como suelo y como idea. Las oposiciones finitud-infinitud y determinación-indeterminación permiten dar cuenta de ella. La determinación, en cuanto estructura sedimentada del predelineamiento del horizonte, se conecta con un suelo, mientras que la infinitud como polo inalcanzable de la anticipación se vincula con una idea. Husserl aplica estas dos nociones al mundo. La imagen del suelo alude a una adquisición constante y viviente, que constituye "un espacio de juego para experiencias predelineadas y remite en retrospectiva a la experiencia pasada".⁴⁵ El mundo es así un suelo fundante para la experiencia, para la praxis y para el conocimiento, y Husserl lo define también como suelo de validez y sustrato absoluto. En cuanto suelo sedimentado de validez, es la base para todos los procesos de modalización y los precede, pues tiene el carácter de horizonte único de alternación entre el ser y la apariencia. Por su parte, el desvelamiento de los horizontes del mundo opera de una manera iterativa en la forma del "y así sucesivamente", cuyo sentido noemático se constituye

⁴⁴ IH, p. 347.

⁴⁵ IH, p. 352.

como una idea, “la idea de un mundo definitivo de experiencia”.⁴⁶ Tal idea del mundo implica la anticipación de una totalidad ideal de experiencias que se conectan armónicamente en un progreso que tiende a una meta. A fin de aclarar esta cuestión, Walton traza un paralelismo entre el objeto como polo ideal idéntico de sus múltiples apariciones y el mundo como “horizonte-polo” idéntico para los objetos. Y recuerda que, en conexión con Kant, Husserl habla de “ideas regulativas” que mantienen abiertos los horizontes y contribuyen así a extender y unificar la experiencia, a la vez que revierten sobre aquello que los funda y lo adaptan a la meta delineada, en un movimiento “de diástole y sístole”, en palabras de Helmut Kuhn. El tercer apartado de este capítulo es crucial porque ensambla sistemáticamente las seis caracterizaciones del mundo consideradas hasta aquí: horizonte universal, representación, totalidad, forma, suelo e idea. Walton las agrupa en tres pares: el primero se refiere a la unicidad del mundo y contrasta el mundo como horizonte universal y su tematización en una representación de mundo. El segundo subraya la esencial unidad del mundo y lo presenta como una totalidad vinculada por una forma. El tercero se centra en la estructura temporal de la horizonticidad y exhibe al mundo como suelo que es el resultado de las experiencias pasadas y el sostén de las modalizaciones presentes, y como idea que está abierta a la experiencia futura de mundo. Y destaca dos vías paralelas que permiten ver que los tres pares poseen un sentido unitario, sobre la base del contraste y la complementación recíproca entre el carácter de sustracción que presenta la latencia del mundo como horizonte universal y el carácter de tematización que ofrece la patencia del mundo como objetivación o representación proyectiva. Así, la primera vía: horizonte universal/totalidad/suelo, es recorrida por un excedente que no puede ser explicitado completamente: latencia/totalidad no reductible a la suma de sus partes/oscuridad horizonte de familiaridad. Por su parte, la segunda vía: representaciones de mundo/forma/idea, es recorrida por un sentido de tematización: objetivación/determinación ontológica/regla para el progreso de la experiencia. Husserl ha comparado la representación del mundo con el núcleo noemático del objeto, lo que permite trasponer la secuencia progresiva de X vacía, esencia e idea a la estructura de la legitimación del mundo. En el penúltimo apartado, Walton se ocupa de una crítica que ha efectuado Fink y a la que se puede responder de la mano de la noción de mundo como suelo e idea. Fink objeta que el mundo no se constituye mediante modificaciones intencionales de la conciencia de objetos sino que es anterior a la constitución de objetos. Se trata de un “continente” que no puede captarse a través de sus “contenidos”, que incluye todo y se nos sustrae, y del que no tenemos conciencia temática sino más bien un cierto sentir. Walton argumenta

⁴⁶ Hua IX, 63; IH, p. 360.

que la condición de suelo que tiene el mundo tiene los mismos rasgos del continente o contenedor, pues precede a toda experiencia y la comprende en sí, y posee además, en razón de su remisión a un horizonte inicial originario, un protosentimiento. El apartado final deslinda los diversos sentidos que tiene la patencia y la latencia como modos de diferenciar ámbitos en el mundo.

El capítulo XII se ocupa de la intervención de la horizonticidad en la empatía. La inclusión de la apercepción de la empatía es importante porque permite introducir las esferas de comunidad y de la historia, meramente presupuestas o anunciada hasta este punto. El capítulo describe una progresión que parte de la intersubjetividad meramente potencial que se abre con las implicaciones del horizonte interno de las cosas. A continuación analiza la intersubjetividad efectiva por medio de la apercepción empatizante, mediada por la parificación del cuerpo propio del otro, y a la que caracteriza como el protomodo de la experiencia del extraño. Un paso siguiente consiste en aclarar la manera como esta apercepción tiene su verificación bajo la forma de presentificaciones que la plenifican y que son susceptibles de configurar un sistema de apercepciones convergentes. Este análisis se expande cuando se toma en cuenta el horizonte de simultaneidad de los otros presentes y ausentes en grados de cercanía y lejanía, así como el horizonte de sucesión de contemporáneos y antecesores. En el ensamblaje de ambas dimensiones se constituyen la comunidad generativa familiar y las comunidades sociales, así como las formas de la cultura familiar y extraña que dan lugar a la historia. En este contexto el profesor Walton sale al cruce de las conocidas críticas a la noción husserliana de empatía como una simple duplicación o espejamiento del otro a partir de mí. Frente a estas interpretaciones señala que en realidad yo me constituyo como ser humano únicamente como consecuencia de captar otros yoes humanos o, en palabras del propio Husserl que nuestro autor hace suyas: "El otro es el primer hombre, no yo".⁴⁷ Más allá de la historicidad generativa y de la historia efectiva, un paso ulterior en la consideración de la empatía se refiere a la empatía en el modo del como-si imaginativo. Además de las apercepciones-como-si de hombres y animales, que tienen carácter empatizante, se presentan las apercepciones-como-si de los ámbitos del mundo inaccesibles a la experiencia, que son analogizantes porque no remiten a un cuerpo con el cual se pueda establecer una transferencia de sentido directa a partir de mi cuerpo propio. Sin embargo, la constatación de semejanzas permite establecer una analogía que va de lo conocido e intuitivamente constituido a lo desconocido, y que sigue una secuencia de pasos que se corresponde con la experiencia empatizante: indicación, inaccesibilidad, parifica-

⁴⁷ Hua XIV, 418; IH, p. 401.

ción, presentificación y modificación intencional.⁴⁸ De esa manera puedo obrar “como si tuviera alas temporales”⁴⁹ y constituir mundos anteriores a la conciencia que obran de base para los desarrollos de la paleontología, la geología y la astronomía. Por último, el capítulo aborda una cuestión central para esta investigación, a saber, el tránsito de la subjetividad egológica a la intersubjetividad desde el punto de vista de la trascendentalidad. Walton recurre al procedimiento de la doble reducción, que es una posibilidad esencial para las presentificaciones, para indicar el modo como la intersubjetividad puede ser incorporada al ámbito trascendental. Un apartado final se ocupa de la descripción de otros dos modos de la empatía, una protoempatía que subyace a la empatía objetivante, y una empatía social que la trasciende al adoptar las motivaciones del otro en un camino que conduce a la comunidad del amor.

El capítulo XIII retoma la cuestión de la fenomenología trascendental al hilo de algunas críticas que se han planteado en torno a ella y que se vinculan con la horizontalidad. En primer lugar, Walton discute algunas tesis de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel que se refieren a la prioridad del lenguaje, a la argumentación como método de la fenomenología trascendental, al solipsismo, y a la sustitución del criterio de evidencia por el de consenso en la comunidad de comunicación. Las objeciones se enfrentan recurriendo al sentido prelingüístico que se asocia a la corporalidad y que fundamenta al significado del lenguaje, a la reflexión que desvela las implicaciones de los horizontes frente al argumento trascendental inspirado en Kant, a la intersubjetividad primigenia, y a la autorreferencialidad que se presenta en la experiencia antes que en la esfera conceptual. Luego se analizan algunas convergencias entre la fenomenología husserliana y heideggeriana de la mano del aparecer entendido como venir-a-la-presencia de lo presente y de la noción de una fenomenología de lo inaparente. Estas finas comparaciones arrojan luz adicional sobre las distinciones estructurales del horizonte efectuadas en los capítulos previos. Walton aborda también las críticas efectuadas por Heidegger tanto a la contraposición de sujeto y objeto, a la que éste interpreta como derivada de un estar-frente más originario, como al mundo como horizonte en favor de un ámbito previo a la horizontalidad. Lo mismo sucede con el carácter abismal del estado-de-oculto. De la mano ahora de Merleau-Ponty, el penúltimo apartado alude al paralelismo entre el presente viviente y el *Ereignis*, para ocuparse luego de la caracterización que hace el pensador francés del horizonte como un “nuevo tipo de ser”, que pone límite al análisis reflexivo en razón de una “reversibilidad” entre el cuerpo propio y el mundo. Esta reversibilidad desafía la concepción husserliana de la coexistencia armónica entre una

⁴⁸ IH, p. 410.

⁴⁹ Hua XV, 239 ss.; IH, p. 412.

multiplicidad de cosas al contraponerle una simultaneidad de lo imposible en un "mundo barroco" que exige el regreso a una percepción "bruta" o "salvaje". Nuestro autor responde a estas objeciones recurriendo al horizonte kinestésico en su dimensión de potencialidad práctica. La sección final comienza subrayando la relación circular entre la horizonticidad y la reflexión en referencia a las críticas tratadas a lo largo del capítulo. En una brillante síntesis, Walton afirma: "Los horizontes confieren a la reflexión fenomenológico-trascendental caracteres propios que no son tenidos en cuenta por otros tipos de filosofía trascendental. Y la reflexión pone de manifiesto la horizonticidad en términos que se descuidan en formas recientes de filosofía fenomenológica".⁵⁰ Una última consideración, que queda esbozada en unas pocas líneas y que requeriría una exposición más amplia, señala que la horizonticidad, en conjunción con las oposiciones estructurales que se analizaron a lo largo del libro, pone de relieve rasgos distintivos de la subjetividad trascendental. En referencia al par de opuestos unidad-multiplicidad, el sujeto se muestra como centro de manifestación. En relación con la potencialidad y la actualidad, es un centro de espontaneidad. La oposición vacío-plenitud permite caracterizarlo como centro de legitimación. El contraste entre inmediatez y mediatez lo exhibe como centro de explicitación. En conexión con la estructura de determinación, el sujeto es un centro de historización. Por último, la indeterminación lo convierte en un centro de teleología.

Robert Burton llamó a su monumental tratado *Anatomía de la melancolía*. Roberto Walton podría haber titulado la obra que aquí se reseña *Anatomía de la horizonticidad*. Hasta donde alcanza mi conocimiento, se trata en efecto de la obra más exhaustiva que se haya escrito sobre la cuestión, no sólo en lengua castellana sino en toda la tradición fenomenológica. Más allá de las menciones de Landgrebe o Levinas y del tratamiento esporádico o secundario de otros autores, cabe nombrar al reciente libro de S. Geniusas como el mayor antecedente específico en este tema.⁵¹ Aun tomando en cuenta que es el primer tomo de una trilogía, *Intencionalidad y horizonte* tiene una asombrosa completitud. Muestra con gran minuciosidad y claridad la multiplicidad de papeles que juegan los horizontes en las diversas instancias que

⁵⁰ IH, pp. 462-463.

⁵¹ Geniusas, Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2012. Cf. mi reseña en *Husserl Studies* 30 (2014), pp. 187-194.

componen la intencionalidad. Y lo hace en función de dos motivos centrales: su carácter transcendental y su sentido unitario, que se despliega a partir de una serie de oposiciones y del entramado que configuran. La horizonticidad se constata en la percepción y también en sus modificaciones, atraviesa la correlación estática entre acto y objeto y se sumerge en las profundidades genéticas del yo, del curso de conciencia y de los correlatos noemáticos, para emerger nuevamente en las estratificaciones de la intersubjetividad. Notables por su rigor y por las dificultades que ofrece el tema son los análisis en torno a los horizontes temporales en las dos dimensiones de la génesis egológica, así como la detallada explicitación de los horizontes inherentes a la corporalidad y a la empatía. En relación con esta última, Walton ilumina además algunos temas poco frecuentados por la exégesis, como la protoempatía o la constitución en el modo del como-si de los mundos anteriores a la conciencia, incluyendo los dinosaurios y los cuerpos astronómicos. Y los capítulos dedicados especialmente a examinar la estructura del horizonte (capítulo IV) y al horizonte universal de mundo (capítulos X y XI) integran una constelación de elementos, nociones y relaciones prácticamente desconocidos hasta el presente, con la excepción de algunos que analiza Geniusas y, desde luego, aquellos que el propio Walton ha expuesto ya en sus artículos y conferencias.

El libro posee en consecuencia un gran potencial de expansión y de profundización en múltiples direcciones. Hay, por otra parte, un rasgo central que quisiera destacar particularmente, y es el hecho de que la cuestión del horizonte, a diferencia de otras nociones husserlianas como el noema o el mundo de la vida, no se encuentra tratada en algún texto determinado, "canónico", por así decirlo, sino que se halla diseminada por todo el *corpus* husserliano. La presente obra es, por ende, el resultado de una vasta tarea reflexiva de lectura, de rastreo sistemático, de selección y elaboración, pero también de reconstrucción, incluso de construcción, de una trama de sentido densa y coherente. Una parte importante de los aspectos novedosos que presenta la investigación proviene de los manuscritos tardíos de Husserl, y todas las traducciones de fragmentos de estos textos han sido realizadas por el autor. Este dato es relevante porque el libro ha de contribuir también a incorporar y, previsiblemente, a fijar para el lenguaje técnico de la fenomenología en castellano, términos y expresiones que no habían sido traducidos con anterioridad. Por último, si bien no he podido consultar todavía la versión impresa, la edición electrónica preparada por la Editorial Aula de Humanidades de Bogotá y la Universidad de San Buenaventura de Cali está confeccionada de un modo muy cuidadoso. Consigno únicamente un pequeño desliz de orden tipográfico: en la página 349 se menciona dos veces la

expresión “substracción” en referencia a un pasaje tomado de un manuscrito⁵². El término que emplea Husserl en esa cita es “*Substruktion*”, es decir, “substrucción”.⁵³

En síntesis, *Intencionalidad y horizonte* es una obra largamente esperada que, con precisa y concisa maestría, colma un vacío profundo en la investigación fenomenológica, aporta claridad y distinción en temas oscuros o poco transitados, disuelve funestos malentendidos y propone nuevas tareas infinitas para los investigadores presentes y futuros.

⁵² Hua XXXIX, 305.

⁵³ Cf. Hua VI, 37, 130, 142, 232.

Comité Científico Internacional

Agustín Serrano de Haro
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID

Alberto Constante López
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ángel Xolocotzi Yáñez
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Burt Hopkins
SEATTLE UNIVERSITY

Carlo Ierna
UTRECHT UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

César Moreno Márquez
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Dan Zahavi
UNIVERSITY OF COPENHAGEN, PAÍSES BAJOS

Eduardo González Di Pierro
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Emmanuel Alloa
SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES, SUIZA

Georgy Chernavin
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE, REPÚBLICA CHECA

Graciela Ralón de Walton
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN, ARGENTINA

Hans Rainer Sepp
UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE / ARCHIVOS EUGEN FINK,
UNIVERSIDAD DE PEDAGOGÍA, FRIBURGO

Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica No. 1, febrero de 2016
es una Publicación anual editada por el Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Calle
Magdalena 13-501, Colonia del Valle, Ciudad de México.
C.P. 03100 Tel. 5530542341 cemif@gmail.com
Editor responsable: Marcela Venebra Muñoz.
Última actualización web master El reino de este mundo.
Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017/03140937/3900-102.
ISSN: 2448-8941

Inga Römer
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

J. Edward Hakket
AKRON UNIVERSITY, OHIO

Javier San Martín Sala
UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA, MADRID

Jochen Dreher
KONSTANZ UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Jorge Armando Reyes Escobar
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Klaus Held
BERGIS CHE UNIVERSITÄT, WUPPERTAL

Lester Embree
FORIDA ATLANTIC UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Luis Rabanaque
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA

Mariana Verónica Chu García
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Mariano Crespo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAÍS VASCO

Miguel García-Baró
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS, MADRID

Natalie Depraz
UNIVERSITÉ DE ROUEN, FRANCIA

Pedro Enrique García Ruiz
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pedro Manuel dos Santos Alves
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

Roberto Walton
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Rodney Parker
WESTERN ONTARIO UNIVERSITY, CANADÁ

Rosemary Rizo-Patrón de
Lerner
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE PERÚ

Sebastian Luft
MARQUETTE UNIVERSITY, MILWAUKEE

Shigeru Taguchi
HOKKAIDO UNIVERSITY, TOKIO

