

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



12

2015

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y M^a Carmen López

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia),
Miguel García-Baró (Univ. de Comillas), José Lasaga Medina (UNED),
M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castellón),
César Moreno (Univ. de Sevilla), M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca),
M^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (City University of New York),
Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía),
Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University), Luis Flores
Hernández (Univ. de Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne
(Academia de las Ciencias de Buenos Aires), Robert Lane Kaufmann (Rice University),
Sebastian Luft (Marquette University), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense de
Madrid), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Pereña (Univ. de Barcelona), Hans
Rainer Sepp (Univ. de Dresden), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.), Rosemary Rizo-
Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid), Antonio
Zirión (Univ. Autónoma de México), Bernhard Waldenfels (Alemania), Roberto Walton
(Argentina)

NÚMERO DOCE

2015



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:
Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400
e-ISSN: 1885-1088
Madrid, Diciembre de 2015



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE
FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 12

Emmanuel Alloa (Universität St. Gallen, Suiza), Josep María Bech (Universidad de Barcelona, España), Jorge Brioso (Carleton College, Estados Unidos), Carlos A. Buscarini (Universidad Autónoma de México, México), Mariana Chu (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú), Jesús M. Díaz (UNED, España), Tomás Domingo Moratalla (Universidad Complutense de Madrid, España), Xavier Escribano (Universitat Internacional de Catalunya, España), Alejandro Escudero (UNED, España), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, España), Manuel Fraijó (UNED, España), M.^a Carmen López (UNED, España), Rafael Lorenzo (Universidad de Zaragoza, España), Vicente Lozano Díaz (Universidad Francisco de Victoria, España), Juan Manuel Monfort (Universidad Cardenal Herrera, España), César Moreno (Universidad de Sevilla, España), M.^a Luz Pintos (Universidade de Santiago, España), Luis Rabanaque (Pontificia Universidad Católica de Argentina), Graciela Ralón Walton (Universidad de San Martín, Buenos Aires, Argentina), Luisa Paz Rodríguez (Universidad de Zaragoza, España), Sonia E. Rodríguez (UNED, España), Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada, España), Javier San Martín Sala (UNED, España), Rubén Sánchez (Universidad Veracruzana, México), Carmen Segura (Universidad Complutense de Madrid, España), Karina Pilar Trilles (Universidad de Castilla-La Mancha, España), Germán Vargas (Universidad Nacional de Colombia), Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Javier Zamora (Universidad Complutense, España), Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico)

ÍNDICE

Nota Editorial	15
Artículos	
<i>Giuseppe Cacciatore</i>	
El lugar de la palabra: el estilo filosófico de Ortega entre meditación y ensayo	19
<i>Marco Cavallaro</i>	
Las raíces empiriocriticistas del concepto de mundo natural en Edmund Husserl	33
<i>Hernan Inverso</i>	
Derivas del "caso Schneider": Espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty.....	51
<i>Azul Tamina Katz Russo</i>	
La posibilidad de una estética en la fenomenología de E. Husserl. Sobre la imaginación, la fantasía y la conciencia de la imagen.....	71
<i>José Lasaga</i>	
Intimidad, ejecutividad y proyecto	89
<i>Jorge Nicolás Lucero</i>	
Movimiento de la representación: Merleau-Ponty y el cine como modelo ontológico	117
<i>Jorge Montesó Ventura</i>	
Las fuentes orteguianas en su idea de "atención"	137

<i>Ignacio Quepons</i>	
Apercepción de valor y tonalidad afectiva: problemas de la fenomenología husserliana de los sentimientos	157
<i>Micaela Szeftel</i>	
La temporalidad de la historia en la fenomenología de Edmund Husserl: hacia una comprensión de la función de la reinstitución ...	185
Notas y discusiones	
<i>Antonio Ziri3n</i>	
Pr3logo.	209
<i>Javier San Mart3n</i>	
Comentario al "Pr3logo" de Antonio Ziri3n.	221
Reseñas	
<i>Sergio Aguilera</i>	
Mauro CARBONE	
<i>Una deformaci3n sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles</i>	
Barcelona, Anthropos, 2015, 220 pp.	253
<i>Luis 3lvarez Falc3n</i>	
Ricardo S3NCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Estromatolog3a. Teor3a de los niveles fenomenol3gicos</i>	
Madrid, Brumaria, 2014, 474 pp.	265
<i>Ignacio Quepons</i>	
Roberto SOKOLOWSKI	
<i>Introducci3n a la fenomenolog3a</i> . Tr. de Esteban Mar3n 3vila	
Morelia, M3xico, Serie fenomenolog3a n3 13, Jitanj3fora, 2012.	275
<i>Jos3 Antonio Ramos Gonz3lez</i>	
Mario TEODORO RAM3REZ	
<i>La filosof3a del quiasmo. Introducci3n al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty</i> , M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, 2013,	
247 pp.	285
<i>Jos3 Antonio Ramos Gonz3lez</i>	
XOLOCOTZI, A. Y GIRU, R. (COORD.)	
<i>Fenomenolog3a del cuerpo y hermen3utica de la corporeidad</i>	
Madrid, Plaza y Vald3s, 2014, 279 pp.	291

<i>Sonia E. Rodríguez García</i>	
Javier SAN MARTÍN	
<i>Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura</i>	
Madrid, UNED, 2015, 459 pp.	299
<i>Javier San Martín Sala</i>	
Claudia RAZZA	
<i>Dall'analitica all'estetica. Metafora e metodo fenomenologico come alternativa alla svolta linguistica.</i> Pisa, Edizioni ETS, 2014,	
354 pp.	305
<i>Marcela Venebra</i>	
Javier SAN MARTÍN	
<i>La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato</i>	
Madrid, Editorial Trotta, 2015, 204 pp.	311
<i>Roberto J. Walton</i>	
Rosemary RIZO-PATRÓN DE LERNER	
<i>El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos</i>	
Lima, Editorial Aula de Humanidades/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, 506 pp.	321

SUMMARY

Editorial Note	15
----------------------	----

Articles

Giuseppe Cacciatore

The Space of the World: Ortega's Philosophical Style Between Meditation and Essay	19
--	----

Marco Cavallaro

The "Empiriocriticist" Sources of the Concept of Natural World in E. Husserl	33
---	----

Hernan Inverso

Implications of Schneider's Case: Spatiality, Movement and Phenomenological Reduction in Merleau-Ponty	51
---	----

Azul Tamina Katz Russo

The Possibility of an Aesthetic Phenomenology of E. Husserl. On Imagination, Fantasy and Image Consciousness.....	71
--	----

José Lasaga

Intimacy, Executivity, Project	89
--------------------------------------	----

Jorge Nicolás Lucero

Movement of Representation: Merleau-Ponty and Cinema As Ontological Model	117
--	-----

Jorge Montesó Ventura

The Orteguian Sources in his Notion of "Attention"	137
--	-----

Ignacio Quepons

Value Apperception and Affective Tonality: Problems of Husserlian Phenomenology of Feelings	157
--	-----

Micaela Szeftel

The Temporality of History in Edmund Husserl's Phenomenology:
Towards a Clarification of the Role of Reinstitution 185

Notes and Discussions

Antonio Ziri3n

Prolog..... 209

Javier San Mart3n

Comentary to the "Prolog" by Antonio Ziri3n 221

Reviews

Sergio Aguilera

Mauro CARBONE

Una deformaci3n sin precedentes. Marcel Proust y las ideas sensibles

Barcelona, Anthropos, 2015, 220 pp. 253

Luis 3lvarez Falc3n

Ricardo S3NCHEZ ORTIZ DE URBINA

Estromatolog3a. Teor3a de los niveles fenomenol3gicos

Madrid, Brumaria, 2014, 474 pp. 265

Ignacio Quepons

Roberto SOKOLOWSKI

Introducci3n a la fenomenolog3a. Tr. de Esteban Mar3n 3vila

Morelia, M3xico, Serie fenomenolog3a n3 13, Jitanj3fora, 2012. 275

Jos3 Antonio Ramos Gonz3lez

Mario TEODORO RAM3REZ

La filosof3a del quiasmo. Introducci3n al pensamiento de Maurice

Merleau-Ponty, M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, 2013, 247 pp. 285

Jos3 Antonio Ramos Gonz3lez

XOLOCOTZI, A. Y GIRU, R. (COORD.)

Fenomenolog3a del cuerpo y hermen3utica de la corporeidad

Madrid, Plaza y Vald3s, 2014, 279 pp. 291

Sonia E. Rodr3guez Garc3a

Javier SAN MART3N

Antropolog3a filos3fica II. Vida humana, persona y cultura

Madrid, UNED, 2015, 459 pp. 299

Javier San Martín Sala

Claudia RAZZA

Dall'analitica all'estetica. Metafora e metodo fenomenologico come alternativa alla svolta linguistica. Pisa, Edizioni ETS,

2014, 354 pp. 305

Marcela Venebra

Javier SAN MARTÍN

La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato

Madrid, Editorial Trotta, 2015. 311

Roberto J. Walton

Rosemary RIZO-PATRÓN DE LERNER

El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos

Lima, Editorial Aula de Humanidades/Pontificia Universidad

Católica del Perú, 2015, 506 pp. 321

NOTA EDITORIAL

El año que está a punto de terminar ha exigido a *Investigaciones Fenomenológicas* un especial esfuerzo de edición, por cuanto nos hemos visto obligados a publicar dos monográficos, uno, que recibíamos en herencia del año anterior, en el que se recogían intervenciones del congreso de la SEFE que tuvo lugar en Barcelona en 2013. Los complejos sistemas de evaluación retrasaron el número llevándose esos trámites la totalidad del año 2014. El segundo número monográfico ha sido el homenaje dedicado a nuestra amiga Julia Valentina Iribarne, publicado, además, en colaboración con la prestigiosa revista *Escritos de Filosofía*, de la Academia de Ciencias de Buenos Aires. Hasta no haber terminado las tareas de ambos números no podíamos ocuparnos de las necesarias para la edición de este que ahora tenemos la satisfacción de sacar a la luz.

El proceso de evaluación ha sido riguroso y agradecemos profundamente a todos los que han participado en él y cuyos nombres se consignan en la página de créditos. Las exigencias de rigor que ahora tienen la mayoría de las revistas científicas conllevan al colectivo de investigadores a un esfuerzo adicional solo remunerado con el agradecimiento por parte de los organismos editores de las revistas y solo en algunos casos con el reconocimiento de la labor evaluadora mediante la presentación de los correspondientes certificados de colaboración. Sería muy de desear que esta colaboración, pesada y la mayor parte de las veces inoportuna, encontrara un reconocimiento oficial de cara a los méritos que continuamente tenemos que aducir en la actualidad. En algunas universidades y organismos de calificación ya cuentan estas tareas. Esperemos que llegue un día en el que también lo hagan en nuestro país.

Sin proponérselo, coinciden en este número varios artículos relacionados con el tema de la afectividad y sensibilidad. El que haya ocurrido este hecho no deja de ser muy significativo, pues indica que la presencia del cuerpo vivido, con todo lo que eso implica, de presencia de lo que el cuerpo siente cuanto se siente a sí mismo en los afectos, sentimientos y emociones, y de lo que percibe

del mundo, es ya un logro de la fenomenología que ha pasado al modo ordinario de pensarla. Tienen estos temas sobre todo el interés de dar un contenido muy especial a la palabra “puro” con que Husserl calificaba el yo que describía en la actitud trascendental. Ese yo “puro” ahora sabemos que es puro, ni del cuerpo, pues esa capa afectiva pertenece esencialmente al yo “puro”, ni del mundo que es su correlato de siempre presente, sino solo puro respecto a las determinaciones causales de todo tipo que no entran en la experiencia porque en esta sólo se hacen presentes lo que aparece y las concomitancias del tipo fenomenológico que Husserl llamaba del “si... entonces”; o las motivaciones y, por supuesto, los proyectos. En ese sentido este número de *Investigaciones Fenomenológicas* es una buena ventana al tipo de estudios que empiezan a predominar en el campo de la fenomenología.

Madrid, invierno de 2015.

ARTÍCULOS

**EL LUGAR DE LA PALABRA:
EL ESTILO FILOSÓFICO DE ORTEGA ENTRE MEDITACIÓN Y ENSAYO**

**THE SPACE OF THE WORLD: ORTEGA'S PHILOSOPHICAL STYLE
BETWEEN MEDITATION AND ESSAY**

Giuseppe Cacciatore

Univesità degli Studi di Napoli Federico II, Italia
giuseppe.cacciatore@unina.it

Resumen: Se trata de un intento de exponer el significado que la "meditación" tiene en Ortega. Para ello se parte del sentido de la palabra, no sólo en su primer libro *Meditaciones del Quijote*, sino a lo largo de su obra, pues la meditación como estilo filosófico recorre toda la obra de Ortega, lo que se ve ya en las veces en que encabeza trabajos orteguiano. Por otro lado, en la meditación nos cruzamos con temas nucleares de la filosofía de Ortega, tales como la relación de la teoría con la praxis; la relación hombre/animal; incluso el posicionamiento de Ortega en el campo de la historia de la filosofía al hacer depender la teoría de la circunstancia y acción. Al final se explora en qué medida esa meditación se expresa en el estilo del ensayo.

Abstract: The author starts from the sense of the word "meditation" not only in Ortega's first book *Meditations on Quixote*, but throughout his work, for meditation as philosophical style runs throughout Ortega's work along his life, what already can be seen in the times Ortega headed his texts by this word. Furthermore, in meditation we encounter nuclear issues of Ortega's philosophy, such as the relationships of theory and praxis and human being and animal; Ortega's positioning even in the field of history of philosophy by making the theory depending on the circumstances and action. In the end it explores the extent that meditation is expressed in the style of the essays.

Palabras clave: Ortega y Gasset | Meditación | Teoría/Práctica | Ensayo

Key Words: Ortega y Gasset | Meditation | Theory/Practice | Essay

La gama de significados relacionados con la palabra *Meditación* es amplia y diversificada y cada uno de ellos puede hallarse en el empleo que de ella hace Ortega. Si se abre el cuarto capítulo del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Benveniste —que está dedicado a la raíz *med* y a la noción de *medida*— se puede observar que el término se halla en el griego *médomai* que indica meditar, pero también reflexionar e inventar. En el paso al latín *meditor*, a la

meditación y a la reflexión, se añade el acto de la ejercitación¹. No se trata tan solo del nexo que la antigua sabiduría griega y latina establecían entre la consideración y el pensamiento (y, al respecto, no puede quedar desatendido el significado acentuadamente filosófico que cobra la derivación del griego *mélei*, cuidar), sino también del significado, testificado por Cicerón, relacionado con el ejercicio, tanto en clave retórica como en clave pedagógica². Tampoco puede quedar desatendido un ulterior significado de meditación que se halla en la tradición filosófica y teológica del misticismo —arraigada precisamente en la cultura española— en la que la ascesis mística se articula en los tres niveles de la *cogitatio*, de la *meditatio* y de la *contemplatio* (que en este contexto representa el acto en el que el alma se ensimisma)³. Como acabo de decir, estos usos y significados son ciertamente coherentes con el uso poliforme y polifónico que de ellos hace Ortega en su obra. Por otra parte, no son pocos los ensayos orteguianos que llevan la palabra “meditación” en el título: *Meditaciones del Quijote*; *Meditación de la técnica*; *Meditación del pueblo joven*; *De Europa meditatio quaedam*; *Meditación de las danzarinas*; *Meditación de Don Juan*; *Meditación del marco*, etc., lo que confirma que se trata de un esquema que no solo es formal, sino, según veremos, filosóficamente sustancial.

Tal como ha afirmado con razón un maestro de los estudios orteguianos, Pedro Cerezo Galán, al reflexionar precisamente acerca de las *Meditaciones del Quijote*, si no hay estilo en el pensamiento, no puede haber ningún pensamiento original. «El estilo es la forma generatriz de un campo de experiencias y, por tanto, de ensayar [he aquí otra palabra clave del estilo de pensamiento orteguiano] y experimentar el mundo. *Meditaciones* significa, antes que un programa, la invención de un estilo, y, en consecuencia, el inicio de un nuevo camino de pensamiento»⁴. En un ensayo reciente, Cerezo subraya que las *Meditaciones* representan la conquista de un estilo mental nuevo que supera definitivamente el conflicto entre el ideal objetivo de la verdad y el poder de la imagen. “A la altura de 1914, esta tensión se estabiliza en el régimen fecundo entre el mundo de las impresiones y el poder configurador del concepto, dando lugar a su teo-

¹ *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París: Les Editions de Minuit, 1969.

² Cfr. las voces *Meditatio* y *Meditor* en el *Totius Latinitatis Lexicon*, Prato: ed. de E. Forcellino, Giachetti, 1844.

³ Cfr. N. Abbagnano, voz *Misticismo*, en *Dizionario di filosofia*, tercera edición revisada y aumentada, ed. de G. Fornero, Turín: Utet, 2001.

⁴ Cfr. P. Cerezo Galán, “*Meditaciones del Quijote* o el estilo del héroe”, en Id., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 73.

ría de la verdad como *alétheia* o revelación del sentido inmanente en la misma carne de la imagen”⁵.

De esta forma, el estilo orteguiano se manifiesta no solo en el nivel de un ejercicio expositivo o didascálico, sino sobre todo en el de la conquista de una progresiva conciencia de sí mismo, de una autoconciencia, tras la cual se trasluce “un nuevo concepto y método de la filosofía”⁶. Y es así que, aun queriendo remitir, según la perspectiva de San Martín, el estilo de pensamiento de Ortega, escritor de las *Meditaciones*, a las diversas secciones de las *Ideen* de Husserl, ello no puede sino realizarse en el marco de un progresivo y consciente programa filosófico de definición y de construcción de una *teoría filosófica de la cultura*. El estilo de pensamiento que se deriva de la fenomenología husserliana, su aplicación, en las *Meditaciones*, en función de la determinación del dualismo entre latente y patente, virtual y real, se traduce en un primer esbozo de teoría de la cultura. En suma, la pregunta fundamental que el lector agudo de las *Meditaciones* no puede dejar desatendida es la relación «entre la dualidad que las *Meditaciones del Quijote* ponen al descubierto, a saber, la dualidad entre impresión/interpretación, Roma/Grecia, cultura mediterránea/cultura germánica, etc., y la que ha expuesto como propia de la fenomenología, la dualidad entre ejecutivo/virtual, realizado/no realizado, presencia mediada/presencia inmediata»⁷.

Pues solo situándose en un semejante nivel de reflexión teórica podía realizarse la génesis —según ha escrito muy eficazmente Julián Marías— “de una vocación filosófica creadora”⁸, si bien no independientemente de las grandes corrientes filosóficas europeas del tiempo y especialmente de la alemana. A más de esto, la capacidad de crear pensamientos filosóficos originales habría llevado la palabra de Ortega hacia un estilo, el cervantino, caracterizado, ya desde el título de la gran novela, por el ingenio⁹, por la facultad de hallar (*invenire*) lugares e imágenes. Se trataba, según observa Marías, de un estilo que

⁵ Cfr. P. Cerezo Galán, “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”, en *Ortega y Gasset*, Guía Comares, ed. de J. Zamora Bonilla, Granada: Comares, 2013, p. 44.

⁶ *Ibíd.*, p. 74.

⁷ Cfr. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 69. Acerca de la presencia de la fenomenología en las *Meditaciones* cfr. *Id.*, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012, pp. 86 y ss.

⁸ Cfr. J. Marías, “Prólogo” a la tercera edición (1984) de J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2012⁹, p. 10.

⁹ Me tomo el atrevimiento de remitir a G. Cacciatore, “Formas y figuras del ingenio en Cervantes y Vico”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, n. 37, 2007, pp. 57-70.

ciertamente se inscribe en un género filosófico (la *meditatio*), pero cuya cercanía con el tema quijotesco debía crear no pocos efectos de desorientación. Y sin embargo, se equivocaría quien buscara la filosofía en las *Meditaciones* independientemente de las páginas y de las partes literarias, como si fuera posible separar arbitrariamente la meditación orteguiana acerca de la teoría del conocimiento y de la realidad de su contexto literario. “Porque *todo el libro* es filosófico, y buscar la filosofía *en él* es perder su mayor y mejor parte; sobre todo perder su *forma* original y propia, su manera peculiarísima de *estar* en ese libro”¹⁰. Entonces, es posible afirmar que el contenido las *Meditaciones* no se agota en la interpretación del *Quijote*, ni en un primer aproximamiento fenomenológico a la idea de vida, o a la idea de profundidad, así como tampoco las *Meditaciones* son un ensayo acerca de la cultura mediterránea ni mucho menos una reflexión acerca de los géneros literarios o de la novela. Son todo esto conjuntamente y el verdadero denominador común reside, una vez más, en la unidad del estilo de pensamiento con la forma antisistemática que queda confiada —según observa acertadamente el editor italiano de las *Meditaciones*, Otello Lottini — al ensayo, al artículo, a la intervención breve. “Desde esta perspectiva, [Ortega] elabora una estrategia lingüística que confiere a su escritura una tensión intelectual diferida, con articulaciones discretas y tensiones metafóricas, que se dejan explorar como un campo abierto de posibilidades y de sentido”¹¹. Se trata ni más ni menos que de la premisa programática que Ortega confía a las famosas líneas introductorias del libro:

Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos [...] sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes—; todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias¹² españolas. Estos Ensayos son para el autor —como la cátedra, el periódico o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto [...]. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le lla-

¹⁰ Cfr. J. Marías, “El primer libro de Ortega”, “Introducción” a la ya citada ed. de las *Meditaciones*, p. 20.

¹¹ Cfr. O. Lottini, “Introduzione” a Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, Nápoles: Guida, 1986, p. 5.

¹² Observa oportunamente Marías en el espléndido y puntual comentario de su edición de las *Meditaciones* que en este pasaje se manifiesta la primera determinación de la *circunstancialidad* orteguiana. “Desde muy pronto tuvo clara conciencia de lo que, con cierta solemnidad, había de expresar en 1932, en el prólogo a la primera edición de sus *Obras*: “Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial” (*O C*, vol. VI, p. 349)».

maría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector de unos ensayos de amor intelectual¹³.

El párrafo seis de la *Meditación preliminar* está dedicado, como es notorio, a la cultura mediterránea; y el esfuerzo analítico y teórico de Ortega, que apunta a determinar la diferencia entre la cultura latina y la germánica, se basa significativamente en el concepto de meditación. De suerte que no sorprende que el inicio del párrafo contenga una especie de *Meditatio in nuce* (parafraseando el título famoso de un ensayo de Croce). Veamos cómo se desenvuelve, de metáfora en metáfora, el razonamiento de Ortega. “La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y non sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atentos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas”¹⁴. Es precisamente en el acto de meditar donde se genera esa tensión, ese esfuerzo “doloroso e integral” que ayuda al ánimo a sostenerse. A través de la marcha de la meditación logramos orientarnos en la maraña de los pensamientos, logramos separar y distinguir los conceptos, lanzar la mirada (la pupila) a cada pliegue de lo real. “Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles”¹⁵. La metáfora marítima es una de las más usadas por Ortega —piénsese, por poner un ejemplo, en la del naufragio¹⁶— y así es que también en esta página acude a la imagen de quien es acometido por un “intelectual mareo” cuando se da cuenta de que no puede contar con la gúmena de salvamento del esfuerzo meditativo. De esta manera, la meditación viene a caracterizar la diferencia entre la sensualidad mediterránea y el conceptualismo germánico, entre el impresionismo de las cosas y la claridad y la distinción de las ideas¹⁷. “El Mediterráneo es una ardiente y perpetua justificación de la sensua-

¹³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en Id., *Obras Completas*, Tomo I, Madrid: Taurus, 2005, p. 747.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 773.

¹⁵ *Ibíd.* Sobre este aspecto cfr. las páginas de Ortega acerca de “Verdad y perspectiva”, en Id., *Obras completas*, tomo II, Taurus, Madrid, pp. 159-164. Una de las fuentes de Ortega es Platón, quien habla de los *filotheámones*, los amigos del mirar (*Symp.* 201e). Sobre la mirada y la fenomenología de la mirada, cfr. el cap. VI de *El hombre y la gente*.

¹⁶ Me tomo el atrevimiento de remitir a mi ensayo “La ‘zattera della cultura’. Filosofia della crisi in Ortega y Gasset”, en Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Il Mulino, Bolonia, pp. 47 y ss.

¹⁷ “Lo que hay que hacer es corregir lo excesivo del predominio impresionista, *integrándolo* con el concepto. No olvidemos que la *posesión* sólo se consigue con él: la de las cosas y la de nosotros mismos” (así Marías, nota 93 del comentario a *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 166).

lidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos. La misma distancia que hallamos entre un pensador mediterráneo y un pensador germánico volvemos a encontrarla si comparamos una retina mediterránea con una retina germánica. Pero esta vez la comparación decide en favor nuestro. Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro¹⁸. Sin embargo, meditación e impresión, esencia y presencia, superficie y profundidad¹⁹ pueden, o mejor dicho, deben marchar juntas hacia el objetivo del reconocimiento, de la convivencia entre dos tipologías de lo humano: entre el ver en superficie del sensual y el pensar en profundidad del meditativo²⁰. “¿Qué es meditar comparado al ver? Apenas herida la retina por la saeta forastera, acude allí nuestra íntima, personal energía, y detiene la irrupción. La impresión es filiada, sometida a civilidad, *pensada* —y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad²¹. Ortega, entonces, no niega la función del concepto, que no es la de reemplazar la intuición, lo que el filósofo define “impresión real”, sino la de fungir como instrumento de esquematización y de determinación de los límites de la cosa²².

Una vez que han sido aclarados los límites y las funciones del pensamiento y del concepto —que nunca podrá darnos la “carne del universo”— Ortega, a fin de arrojar luz sobre el sentido, vuelve a delimitar el significado de la meditación y del meditar. Y para ello retoma el tema de la luz, de la “claridad”, o mejor

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, cit., pp. 778-789. “Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas” (ibíd.).

¹⁹ Más adelante escribe Ortega: “Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación” (cfr. ibíd., p. 787).

²⁰ Marías remite acertadamente la dialéctica orteguiana entre *claridad* y *profundidad* a la distinción que Husserl propone, en “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”, entre *Tiefsinn* y *Klarheit*, si bien subrayando la distancia entre la forma en que Ortega considera la relación entre la razón vital y las cosas y el proyecto fenomenológico de reducir lo real a su carácter de objeto (cfr. nota 83 del comentario a *Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 157-158). Sobre la idea de que la reflexión comportaría una objetivación que a su vez sería una pérdida del “intraser” del acto, es decir de su ejecutividad, mucho ha escrito San Martín. Véase, al menos, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 81-82: “No creo que al margen de la influencia heideggeriana, a nadie se le ocurriría decir que en la fenomenología el dolor de muelas que me duele pasa a convertirse en una percepción espectral objetivante de un dolor de muelas”. San Martín cita el famoso pasaje de *Prólogo para alemanes* (se podría decir que “el dolor de muelas” recorre toda la obra de Ortega) y concluye: “detrás está una radical tergiversación de lo que representa la reflexión [...] Aquí se ve hasta qué punto el lenguaje de Ortega es impreciso, porque «acto» es exactamente el equivalente de nóesis, es decir, lo que es la vida activa, la vida que se vive en un conjunto de actos, de nóesis, pero no de actos cognitivos teóricos, sino sencillamente de actos del tipo que sean. Que Husserl les llame «nóesis» no alude más que al hecho de que pertenecen al género del *darse cuenta*, de tener algún tipo de presencia a sí mismos, porque de lo contrario no sabríamos nunca de ellos”.

²¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, cit., p. 781.

²² “Muy lejos non sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud” (*Meditaciones*, cit., p. 785).

dicho de sus distintas tipologías: la claridad de las superficies y la claridad de la profundidad, la claridad de la impresión y la claridad de la meditación. Ortega narra y experimenta esta duplicidad constitutiva de la relación del yo con el mundo a partir de su peculiar herencia de la tradición y de la circunstancia: “Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ella se levantan a la vez enérgicas meditaciones”²³. Retorna aquí —en el lenguaje de una intimidad autobiográfica— el contraste entre el hombre ibérico y el hombre germánico, entre las dos distintas herencias que no dejan de formar parte de la personalidad del filósofo en su integridad que no quiere que lo compriman ni en la una ni en la otra: “No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración»²⁴. Al pasar de la experiencia narrativa de la referencia autobiográfica a la reflexión filosófica y meditativa, Ortega aclara inequívocamente de qué forma piensa en la idea de *claridad*, de qué manera esta conquista progresivamente su autonomía respecto del concepto, es decir, siendo en la plenitud de la vida “luz derramada sobre las cosas”²⁵. También la obra de arte posee una “misión esclarecedora, si se quiere luciferina”, pero a condición de que en los grandes estilos artísticos —y aquí se evidencia el nexo dialéctico entre estilo del concepto y estilo de iluminación, entre producto de la forma y contenido de la espontaneidad vital— se exhiba “un ambiente estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad”²⁶. Es esta una particular forma de meditación expresada por los grandes estilos artísticos que España no ha sabido manifestar, puesto que ha sido dominada casi siempre por la impresión y ha evitado servir-se del concepto. Ortega, sin embargo, es demasiado fiel a su circunstancia y no propone que la cultura española abandone “esa enérgica afirmación de impre-

²³ *Ibíd.*, p. 787. A partir de un análisis comparado del tema de la intersubjetividad entre Husserl y Ortega, María Lida Mollo ahonda en la original propuesta orteguiana de la vida del otro como realidad radical, a través de una consciente superación de la centralidad del yo que procede tanto de la tradición neokantiana como de la husserliana (Cfr. M. L. Mollo, “El otro y su pupila. Notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega”, en J. San Martín, T. Domingo Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2010, pp. 81-94.

²⁴ *Meditaciones*, cit., p. 785.

²⁵ *Ibíd.*, p. 788.

²⁶ *Ibíd.*, p. 789.

sionismo” que pertenece a su pasado, sino que se espera todo lo contrario del abandono: “una integración”: “Tradición castiza no puede significar, en su mejor sentido, otra cosa que lugar del apoyo para las vacilaciones individuales —una tierra firme para el espíritu. Esto es lo que no podrá nunca ser nuestra cultura si no afirma y organiza su sensualismo en el *cultivo de la meditación*”²⁷. Y es precisamente el *Quijote* el ejemplo más representativo de libro que, tras las apariencias del género cómico y burlesco, esconde una profundidad insondable: “Lejos, sola en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española [...]. No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación”²⁸. De esta forma, el *Quijote* es un lugar símbolo de la palabra literaria donde puede recomponerse el contraste entre la luz intermitente del bosque y de la superficie y la profundidad de la meditación a la que impulsa la novela. Semejante conflicto —como ya he afirmado en un ensayo— puede traducirse en una relación virtuosa entre los dos niveles, el de la visión y el del pensamiento: “Sin duda, la profundidad del *Quijote*, como toda profundidad, dista mucho de ser palmaria. Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo. Sólo ante éste se presenta el sentido profundo del *Quijote*”²⁹.

Pero volvamos al acto de meditar. Dicho acto es, para Ortega, el momento en el que el pensamiento del concepto se impone, si bien nunca completamente, sobre la impresión y con esta trata de realizar un *estatus* de integración, un entrelazamiento simbiótico que caracteriza la esencia misma de la vida, y que es el único capaz de impulsarnos a la búsqueda de ideas claras, de verdad:

Casi todo el mundo está alterado —son palabras que Ortega pronuncia a finales del mes de octubre del año 1939, cuando se hallaba en Buenos Aires— y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la *posibilidad de meditar*, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree y qué es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad

²⁷ *Ibíd.*, p. 790. La cursiva es mía.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 772.

detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo³⁰.

Y, sin embargo, la posibilidad de meditar es lo que distingue al hombre del animal, es lo que puede definirse como el atributo esencial del ser humano. En efecto, lo que caracteriza al animal, por ejemplo al simio, es un estado de perpetua "alteración", de perpetua inquietud y alerta ante las cosas y ante los acaecimientos del mundo externo, a diferencia del ser humano que es capaz de suspender el estado de alteración, de distraerse de lo otro y de dirigirse hacia sí mismo. Lo cual no es otra cosa que la operación de pensar y de meditar: "el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*"³¹. Con una modulación ontogenética triádica que recuerda a Vico, Ortega describe el itinerario que recorre el hombre para llegar al último nivel, o sea, el del pensamiento, el de la meditación. El primer momento, según hemos visto, es el de la "alteración", el del naufragio en las cosas; el segundo es "meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad" esforzándose por formarse ideas acerca de las cosas, un estado de *vida contemplativa*, el *theoretikos bios*; el tercero, es el momento en el que el hombre vuelve a sumergirse en las cosas para actuar en el mundo conforme a un plan, la *vida activa*, la *praxis*. "Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura"³². Se trata, como resulta evidente, de uno de los pasajes de la filosofía orteguiana que más se acercan al pragmatismo³³, justamente por la primacía que

³⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, "Ensimismamiento y alteración", en Id., *Obras Completas*, tomo V, Taurus, Madrid, 2006, p. 534.

³¹ *Ibíd.*, p. 536.

³² *Ibíd.*, p. 539. Cursiva en el texto.

³³ Véase la Lección décima de *Sistema de la psicología* (1915-1916), en *OC*, vol. VII, p. 501, donde Ortega apunta lo siguiente: "La verdad es el sentimiento de la evidencia —la creencia, James, la reacción emocional del hombre entero. —La *customory connexion* de Hume". Si bien Ortega asume las *Investigaciones lógicas* de Husserl como modelo del curso impartido entre el año 1915 y el 1916, con la instancia antijetivista y antipsicologista que ello comporta, sin embargo realiza una inversión, más o menos conscientemente, que concierne nada menos que a la relación entre verdad y evidencia. Pues si en la sexta "Investigación Lógica" Husserl afirma que la evidencia es una "vivencia de verdad", que es como decir que es porque hay verdad que puede o no haber evidencia, Ortega, en cambio, en la lección XIII escribe lo siguiente: "Mi visión —mi percepción visual— me da esas cosas. Lo que yo entiendo cuando he pensado lo encuentro en mi visión: advierto, pues, la identidad entre lo pensado y las cosas en mi visión dadas. El acto en el cual veo, hallo esa identidad es la evidencia. Como en la visión veo colores en la evidencia veo la identidad entre lo pensado y las cosas". Hasta aquí no habría otro problema que el de la traducción en términos de "pensar" y "cosas" de lo que en términos husserlianos es "identidad" y "estado de cosas", donde la verdad es la concordancia entre "lo entendido y el dato como tal". Pero luego Ortega afirma: "Toda verdad se funda en un acto de evidencia" (*ibíd.*, p. 521). Lo cual contrasta con la

cobra la acción y por el rechazo de una concepción del pensamiento como una facultad dada al hombre de una vez por todas y para siempre. De ser así, el pensamiento y la meditación perderían una de las condiciones fundamentales del ser humano: el "dramatismo"³⁴, ya que el hombre nunca podrá estar seguro de ejercer en cada momento la facultad del pensamiento y de poseer la verdad, la cual se va haciendo, se va construyendo una vez tras otra gracias a una disciplina que no es otra cosa que la cultura, algo que el hombre ha cultivado a lo largo de milenios y que nunca acabará de elaborar en el curso de la historia: "La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad»³⁵.

Ortega hace hincapié en la relación entre acción y contemplación y lo hace consciente de navegar contra corriente, de cuestionar toda la tradición logocéntrica heredada de la filosofía griega con sus desarrollos en la moderna europea, de cortar los lazos ahogantes del intelectualismo, de luchar contra el intento, que siempre se repite, de "divinización de la inteligencia", vinculado con los varios nombres de razón, Ilustración, pensamiento, cultura. "Toda mi obra — según escribe Ortega— desde sus primeros balbucesos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé *beatería de la cultura*"³⁶, o sea, contra una manera de presentar tanto el pensamiento como la cultura como algo que hallaba su justificación en la cultura misma. De ello se derivaba y se deriva

afirmación husserliana de que no todo juicio verdadero es evidente (cfr. también *Prolegómenos a la lógica pura*, cap. VIII, § 49 "Tercer prejuicio. La lógica como teoría de la evidencia". Ortega, sin embargo, pretende mantener la instancia antijurivista pero imprimiendo una torsión "raciovitalista" [en estas mismas lecciones aparece anunciado el sistema de la razón vital] a la fenomenología y, un poco más adelante, afirma: "No es, pues, un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quienes dan la garantía a mi pensamiento» (ibíd.). Véase la lección VII, donde el sistema de la razón vital aparece mencionado entre las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, que se distinguen de las ciencias de realidad (como por ejemplo, las ciencias físicas). Entre las descriptivas figuran unas archiconocidas como la lógica, la ontología y la matemática, otras poco conocidas como la «geometría de los colores», y una nada conocida la que yo llamo «sistema de la razón vital», cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes ocultos y trazos de él han andado y andan rodando por otras ciencias o formando esa zona pelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado "pragmatismo"» (pp. 479-480). Recuérdese que la metáfora de los *Dii consentes* aparece al final de la lección VI del mismo curso.

³⁴ "La estructura *dramática* de todo decir —conferencia, artículo, ensayo, libro— va a ser requisito insoslayable, factor necesario de su verdad y de su eficacia comunicativa", cfr. J. Marías, "El primer libro de Ortega", cit., p. 21.

³⁵ J. Ortega y Gasset, "Ensimismamiento y alteración", cit., p. 541. También en estas páginas es posible detectar las huellas de la crítica que Ortega dirige a toda concepción lineal e incesante del progreso, típica de gran parte de la cultura romántica y positivista del siglo diecinueve.

³⁶ Ibíd., pp. 544-545.

la consecuencia negativa de poner la vida al servicio de la cultura. No menos aberrante ha sido el error contrario, el de la posición voluntarista que, al revés, diviniza el momento de la acción. Por ello, Ortega, en años difíciles y trágicos para Europa y para todo el mundo, insta a romper el círculo mágico de la alteración: "Parece cuerdo que nos digamos [...]: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción [...] para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico"³⁷.

Pero el acto de la suspensión (una *epoché* de cuño husserliano que, sin embargo, en Ortega amplía su alcance en la cultura y en la sociedad) concierne de manera particular a la meditación, ya que cuando esta es positiva y auténtica invita a suspender el juicio, "aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse «opinión pública» [lo cual muestra hasta qué punto Ortega supo captar con temprana intuición los efectos sociales y culturales de la opinión pública] o «vulgaridad»". El alejamiento del sentido común vulgar es el mismo —otra metáfora natatoria— que experimenta quien se aleja de la costa común y en busca de "lugares repuestos" se sitúa "sobre pensamientos insólitos. Son estos el resultado de nuestra meditación"³⁸.

En conclusión, al menos por lo que concierne a la meditación, hay una definición que se puede leer en el texto de una de las lecciones del curso 1930-31, que creo que da el sentido, al mismo tiempo, filosófico y léxico, del término. "La meditación es, pues, un camino que hace la mente desde el aspecto superficial y enmarañado al aspecto profundo y claro"³⁹. Pero este pasaje no aparece de repente, sino que sigue los distintos momentos de acercamiento y conserva (casi con gesto hegeliano) la conciencia de los pasos dados. Por ello es necesario "reproducir constantemente los jalones del proceso intelectual que va naciendo con nosotros"⁴⁰. Los hechos de la existencia, como bien sabemos, no permanecen, para Ortega, en su fijeza, por el contrario, se transforman en un perpetuo *faciendum*, en una tarea de orientación entre las muchas, distintas

³⁷ *Ibíd.*, p. 547.

³⁸ Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, tomo VIII, Taurus, Madrid, 2008, p. 235.

³⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, "¿Qué es la vida?", lecciones del curso 1930-1931, en *Obras Completas*, tomo VIII, cit., p. 413.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 414.

posibilidades de ser en la realidad y en la historia. La vida, tal y como escribe Ortega, es una perenne encrucijada, y, por ende, por su misma esencia, *perplejidad*. Pero justamente porque la vida es perplejidad, ella es, al mismo tiempo, *creencia*⁴¹, de suerte que si no se manifestara una cierta perplejidad no habría creencia y por eso mismo esta última nunca puede ser un hecho acabado, ya que el hombre tiene que construirla por sí mismo: "Ese retroceder de la situación perpleja, de la vacilación ante la encrucijada hacia nuestro interior para hallar en él una creencia no es ni más ni menos que la meditación, el esfuerzo de conocimiento. En vista de lo que le rodea el hombre se forma una idea del universo y esa idea le significa un plano donde colocar su vida y orientado por el cual resuelve lo que va a ser y supera la perplejidad"⁴². Reaparece de nuevo el tema central de la circunstancia que es tal en tanto que ofrece al individuo un largo e infinito espectro de posibilidades y lo que hace que el mundo de la vida sea complicado y terrible es la facultad de ejercer nuestra libertad, de decidir lo que queremos ser, de ir a la caza del sendero correcto. "Toda meditación es una operación venatoria, *thereuma* decía Platón"⁴³.

Pero el estilo filosófico de Ortega no se expresa solo a través de la meditación, puesto que se sirve también de la forma-ensayo. Carlo Bo, historiador de la literatura y crítico literario, uno de los más grandes francesistas e hispanistas italianos del siglo xx⁴⁴, escribió, antes de la muerte de Ortega, palabras apropiadas y esclarecedoras acerca de su estilo ensayístico: "José Ortega y Gasset es el ensayista más vivo de España, el más vivo todavía hoy, aunque su obra ha alcanzado —y desde hace mucho tiempo— una medida ejemplar soportando el peso del tiempo y semejante vitalidad la mantiene por la fuerza del estilo"⁴⁵. El gran crítico italiano da en el blanco cuando halla la diferencia que hay entre Ortega y otros ensayistas europeos en la capacidad de no doblegar el ensayo a las urgencias y a las pasiones del resentimiento y de no perder de vista los puntos esenciales de su reflexión interior y, sobre todo, en la "necesidad de conocimiento", en el "carácter compacto del discurso", en la "estructura espiritual del ensayo". Los ensayos de Ortega no solo son ocasiones de reflexión

⁴¹ J. Ortega y Gasset, "Ideas y creencias", en *OC*, vol. V (1932-1940), Madrid: Taurus, 2006.

⁴² J. Ortega y Gasset, "Estudios sobre la estructura de la vida histórica y social", manuscrito autógrafo del año 1934, en *Obras Completas*, tomo IX, Taurus, Madrid, 2009, p. 178.

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo IX, cit., p. 172 y p. 211.

⁴⁴ Carlo Bo (1911-2001) ha traducido al italiano, entre otros, a García Lorca, Ángel Ganivet, Unamuno, Ortega. De este último ha traducido el ensayo acerca de Azorín y *El Espectador*.

⁴⁵ C. Bo, "Introduzione" a J. Ortega y Gasset, *Lo spettatore*, Bompiani, Milán, vol. I, 1949, p. 6.

acerca de las circunstancias, no solo son alicientes para la crítica literaria, histórica o política, sino también y sobre todo el lugar de una palabra que no es nunca extemporánea u ocasional, sino elaboración y reproposición de un meditar que se ha formado a lo largo del recorrido interior del pensamiento. El *Espectador* —según asevera Bo proponiendo un paralelo entre Ortega y Montaigne— “de una forma absolutamente nueva responde a esa antigua exigencia del hombre que hallamos en los *Essais*”⁴⁶.

No es por cierto casual que la palabra *ensayos*⁴⁷ aparezca en las primeras líneas de las *Meditaciones*, ahí donde Ortega, si bien anunciando la variedad de cualidad e intensidad de los temas tratados y su predominante referencia a las circunstancias españolas, dice que sus ensayos “son para el autor —como la cátedra, el periodismo o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto [...]. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de *amor intelectual*”⁴⁸. Este mismo tema lo retoma unas páginas más adelante, a la hora de reiterar la calificación de ensayos que atribuye a sus meditaciones y proporciona una definición ejemplar de ensayo que es “la ciencia menos la prueba explícita”, es decir, una forma libre de acercamiento al objeto tratado, sin la obligación de tener que dar pruebas de lo que se afirma⁴⁹. En los ensayos que Ortega presenta al lector “las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo —afirma Ortega— ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas”⁵⁰.

[Traducción de María Lida Mollo]

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 10.

⁴⁷ Estoy plenamente de acuerdo con el análisis léxico y filosófico del término “ensayo” que propone Julián Marías en su comentario de las *Meditaciones*. Del acto de pesar algo, *exagium*, se pasa por transacción al *exigere* y al *examen*. “Es conocida la tradición intelectual del ensayo, desde el Renacimiento, y su florecimiento en España desde la generación del 98” (cfr. nota 28, p. 60).

⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, cit., p.747.

⁴⁹ Retoma la definición orteguiana del ensayo como ciencia menos la prueba explícita, J. M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo Serna, Anthropos-Cuajimalpa, Barcelona-México, 2011, pp. 306 y ss. Se trata, según Sevilla, de una «provocación a la inteligencia; incitación al pensar concreto y apelación al valor de la meditación».

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, p. 753.

**LAS RAÍCES EMPIRIOCRITICISTAS
DEL CONCEPTO DE MUNDO NATURAL EN E. HUSSERL***

**THE "EMPIRIOCRITICIST" SOURCES
OF THE CONCEPT OF NATURAL WORLD IN E. HUSSERL**

Marco Cavallaro

University of Cologne, Alemania
cavallaro.marco@gmail.com

Resumen: En este artículo queremos investigar la relación entre las filosofías de Edmund Husserl y Richard Avenarius. A pesar de que este tema ha sido prácticamente ignorado por los estudiosos de Husserl, es de suma importancia si uno quiere iluminar los orígenes del pensamiento fenomenológico de Husserl. Nuestra tesis es que el concepto de Husserl de actitud natural y su correlato, el mundo natural (*Umwelt*) —tal y como ellos surgen en diferentes conferencias durante la década de 1910 y especialmente en *Ideas I* con respecto a la reducción fenomenológica— se derivan de una temprana confrontación con el punto de vista del empiriocriticismo de Avenarius como fue expuesto en su libro *Der menschliche Weltbegriff*. Con el fin de mantener esta afirmación, discutiremos el acercamiento gradual de Husserl a las teorías del filósofo suizo-alemán así como su última crítica al mismo. Aunque, de hecho, Husserl concibió el punto de vista de Avenarius como un principio valioso, al final de sus reflexiones pone en cuestión algunas de las premisas de la filosofía empiriocriticista.

Abstract: In this paper I investigate the relationship between the philosophies of Edmund Husserl and Richard Avenarius. Despite this topic has been almost disregarded by Husserlian scholars, it is of uttermost importance if one aims at illuminating the origins of Husserl's phenomenological thinking. My thesis is that Husserl's concept of natural attitude and its correlate, the natural world (*Umwelt*) —as they emerge in various lectures during the 1910s and especially in *Ideen I* with respect to the phenomenological reduction— stem from an early confrontation with Avenarius' "empiriocriticist" standpoint as laid out in his book *Der menschliche Weltbegriff*. In order to uphold this claim, I will discuss in my paper Husserl's gradual approach to the theories of the Swiss-German philosopher as well as his late critique of the same. Although Husserl in fact conceived of Avenarius' standpoint as a valuable beginning, he was decisively prompted in his late reflections to call into question some of the premises of the "empirio-criticist" philosophy.

Palabras clave: Edmundo Husserl | Richard Avenarius | Empiriocriticismo | Mundo natural

Key Words: Edmund Husserl | Richard Avenarius | Empiriocriticism | Natural World

*La traducción ha sido revisada por Axel Rivera Osorio and Sergio Pérez Gatica.

*Ich sehe darin eine sehr wertvolle Tendenz*¹

Edmund Husserl sobre Avenarius

§ 1. ¿UN VIEJO *DESIDERATUM* DE LA FILOSOFÍA?

En un famoso pasaje de *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger llama la atención sobre un *desiderátum* fundamental que inquieta desde hace mucho tiempo a la filosofía, en cuyo cumplimiento, sin embargo, ésta fracasa una y otra vez." Este *desiderátum* consiste en "la elaboración de la idea de un 'concepto natural del mundo'" (Heidegger 2009, 60). Algunos años después de la publicación de la obra maestra de Heidegger, probablemente Edmund Husserl podría haberse sorprendido al encontrar una afirmación tal en la obra de su pupilo. Husserl, que en ese tiempo era ya Profesor Emérito de la universidad de Friburgo, de hecho la objetó en una conversación privada con Hans Reiner, la cual tuvo lugar el 31 de Diciembre de 1931, según relata Dorion Cairns. El problema consiste principalmente en que "Heidegger no menciona ni a Avenarius ni a Husserl cuando habla de la figura del mundo natural (*natural world-picture*), sino que la trata como si fuera una cuestión de conocimientos generales, en vez de un desarrollo de estos dos filósofos" (Cairns 1976, 63). Este comentario nos deja ver una discrepancia fundamental, aunque implícita, entre la consideración husserliana y heideggeriana del (*sit venia verbo*) 'pedigree' histórico-filosófico del concepto natural de mundo. Por una parte, Heidegger asume que ese concepto es relativamente antiguo, por eso es que puede decir que éste es el inexpressado *desiderátum* de la filosofía y que ni siquiera el pensamiento moderno ha podido realizar; asume que sólo una analítica existencial del *Dasein*, tal como la expone en la primera División de *Ser y Tiempo*, debería, eventualmente, llevar a cabo esta tarea. Por otro lado, el comentario lacónico que Husserl realiza sobre la distracción heideggeriana al no reconocer su deuda, en principio hacia su maestro e, indirectamente, hacia Avenarius, debería también sugerir el hecho de que Husserl considera al concepto de 'mundo natural' como un descubrimiento relativamente reciente de la filosofía contemporánea, y por ello, con una breve historia, cuyo origen debe ser rastreado en Avenarius y su desarrollo

¹ "Veo en ello una tendencia muy valiosa".

posterior en la fenomenología de Husserl.

La alta consideración que Husserl tenía por las obras del filósofo suizo-alemán Richard Avenarius (1843-1896) perduró por una notable parte de su vida, desde las *Investigaciones Lógicas* (1900/01) hasta la *Crisis* (1936), es decir, por casi cuarenta años. Dentro de este periodo de tiempo, Husserl cambió más de una vez no sólo su valoración sino también su interpretación de la filosofía de Avenarius.

§ 2. LA CRÍTICA TEMPRANA DE HUSSERL AL PRINCIPIO DE MACH-AVENARIUS EN LOS PROLEGOMENA

Sus oscilaciones en relación con el pensamiento del fundador del movimiento filosófico llamado 'Empirocriticismo' encuentra expresión ya desde el Capítulo noveno de los *Prolegómenos para una lógica pura* (1900). Aquí, Husserl toma en cuenta un tipo particular de 'fundación empírica de la lógica y de la teoría del conocimiento' semejante al psicologismo: en concreto "la fundamentación *biológica* de estas disciplinas, por medio del principio del menor esfuerzo, como lo llama Avenarius, o del principio de la economía del pensamiento, como lo llama Mach" (Husserl 2006, 165; Hua XVIII, 196). Aunque Husserl reconoce un cierto valor al llamado principio de Avenarius-Mach, especialmente en el contexto de una investigación psicológico-experimental, así como también en el desarrollo de un "doctrina técnica" (*Kunstlehre*) (Hua XVIII, § 54) de la lógica, sin embargo considera que "una ley psicológica o epistemológica, que habla de una *tendencia* [*Bestreben*] a lograr *lo más posible* en esto o aquello, es un absurdo [*ein Unding*]" (Husserl 2006, 174; Hua XVIII, 207). Una ley de este tipo, como cualquier intento de fundamentar la lógica pura sobre bases empíricas, eventualmente nos conduce a una petición de principio, en tanto que presupone la validez ideal del principio de la economía del pensamiento, una validez que ese principio excluye intrínsecamente (cf. Hua XVIII, § 56). Todavía, y a pesar de su vigorosa crítica, Husserl parece estar obligado, al menos parcialmente, a reconocer el mérito de la filosofía de Avenarius. De hecho, en una nota al principio del capítulo, Husserl declara: "La crítica adversa que he de llevar a cabo en este capítulo contra una tendencia capital de la filosofía de Avenarius, con-

cuerda (*verträgt sich*)² muy bien con la más alta estima por el investigador prematuramente arrebatado a la ciencia y por la solidez y seriedad de sus trabajos científicos” (Husserl 2006, 165; Hua XVIII, 196).

Si el pasaje antes citado de los *Prolegomena* deja ver una oscilación en las valoraciones de Husserl sobre el filósofo del empiriocriticismo Avenarius —la cual precisamente oscila entre una fuerte crítica de sus presuposiciones naturalistas y en un alto reconocimiento del valor de su proyecto filosófico general, una ambigüedad similar puede observarse también en lo que Husserl considera la *interpretación* del contenido de la filosofía de Avenarius. Efectivamente, después de haber expresado sus dudas sobre el punto de vista empirista de Avenarius en su obra temprana, Husserl define ese mismo punto de vista como una forma de “filosofía trascendental” (esto se encuentra en un largo párrafo dedicado a la historia de la filosofía moderna desde Kant en *La crisis*) cuyo único defecto era representado por una falta de radicalismo, el cual subsecuentemente caracterizaría al proyecto fenomenológico y a su método (cf. Hua VI, 198). Más allá del hecho de que la noción husserliana de lo ‘trascendental’ no puede ser interpretada en términos del conocimiento histórico-filosófico común y que el propio Husserl puede ser difícilmente considerado como un confiable historiador de la filosofía, es *per se* notable la inclusión de Avenarius en la tradición de la filosofía-trascendental. De hecho, Husserl parece haber localizado en él — como lo escribe ya en un manuscrito proveniente del curso de invierno de 1910/11, intitulado *Problemas fundamentales de la fenomenología*— “una tendencia muy valiosa (*eine sehr wertvolle Tendenz*)” (Hua XIII, 197). La naturaleza y los límites de esta ‘valiosa tendencia’ en la filosofía de Husserl es lo que debe ser evaluado en el presente artículo.

§ 3. EXPERIENCIA PURA: EL PRINCIPIO DE INMANENCIA EN HUSSERL Y AVENARIUS

En primer lugar es bastante comprensible el hecho de que Husserl pensara encontrar en Avenarius, cuyo pensamiento es un tipo de filosofía positivista, una tendencia fructífera; especialmente si uno mira las presuposiciones que constituyen las bases metodológicas del trabajo de ambos pensadores. Como

² Nota del traductor. En la edición de Alianza (Husserl 2006, 165), el verbo alemán *sich vertragen* aparece traducido como “compadecerse”, cuando debe ser traducido como “concordar” o “ser compatible”, tal y como ha sido corregido ya en el cuerpo de este texto.

Husserl lo expresa en un famoso pasaje de *Ideas I*: “Si ‘POSITIVISMO’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, esto es, en lo que se puede captar originariamente, entonces somos NOSOTROS los auténticos positivistas. Nosotros, en efecto, no nos dejamos menoscabar por NINGUNA autoridad el derecho de reconocer todas las especies de intuición como fuentes de legitimidad del conocimiento igualmente valiosas —ni siquiera por la autoridad de la ‘ciencia moderna de la naturaleza’” (Husserl 2013, 123; Hua III/1, 45). En este mismo sentido, Avenarius anuncia de forma programática en su voluminosa obra, la cual lleva por título *Critica de la experiencia pura* (1888, 2 tomos), su intento de llevar a cabo una crítica de la “experiencia pura”, semejante a la de Kant, es decir, de la experiencia pre-científica y pre-filosófica. En el prefacio de dicha obra, Avenarius introduce su método de investigación casi con las mismas palabras que Husserl usará en su famoso llamado “a las cosas mismas”, contenido en el prefacio del segundo volumen de las *Investigaciones Lógicas*: “en vez de volver a estos o aquellos filósofos, volver simplemente al punto natural de partida mismo y referirse —en vez de a libros— a las cosas” (Avenarius 1888, XXIII; cf. Hua XIX/1, 10 y Hua XXV, 21).³ El esfuerzo filosófico de Husserl y de Avenarius tiene en común la exclusión metódica o —para usar una expresión que cotejamos en ambos filósofos, aunque en contextos un poco diferentes (cf. Lavigne 2003, 2004)— la “puesta fuera de acción” (*Ausschaltung*) de los resultados de las teorías filosóficas y científicas como un paso fundamental para el descubrimiento del campo de la experiencia pura. Así, no es un misterio que la “filosofía inmanente”, que es una expresión empleada recurrentemente por Husserl para caracterizar al Empirocriticismo de Avenarius, con su aversión hacia las presuposiciones teóricas y además con su llamado a alcanzar un nivel de experiencia original y que no esté ‘contaminado’, llamara la atención de Husserl como un esfuerzo filosófico capaz de satisfacer los parámetros establecidos por el “principio de todos los principios (*Prinzip aller Prinzipien*)” (cf. Hua III/1, 51).

§ 4. “EL CONCEPTO HUMANO DE MUNDO”

Si los presupuestos metódicos de Husserl y Avenarius no muestran diferencias insalvables —sino que más bien, como hemos visto, tienden a coincidir—,

³ “Statt auf diesen oder jenen Philosophen einfach auf den natürlichen Ausgangspunkt selbst ‘zurückzugehen’ und —statt an Bücher— unmittelbar an die Sachen ‘anzuknüpfen’”.

la situación se vuelve mucho más complicada cuando se les pregunta a ambos filósofos la siguiente cuestión: ¿qué es lo que se da originariamente? Por paradójico que pueda parecer, una misma metodología no garantiza, en este caso, idénticos resultados. Pero discutamos una cosa a la vez.

La filosofía empiriocriticista defiende la tesis de que antes de que pueda surgir cualquier pensamiento teórico, nosotros vivimos ya en un mundo que tiene sus propias estructuras y sus rasgos distintivos. Y no solamente eso, sino que el pensamiento teórico, tanto el científico como el filosófico, está basado en este mundo y encuentra además sus cimientos fundamentales en él. Este pensamiento está contenido en lo que Avenarius llama los dos "Axiomas empiriocríticos (*empiriokritische Axiome*)" en su crítica de la experiencia pura: 1) "Todos los contenidos de conocimiento de las visiones filosóficas del mundo [...] son *modificaciones* de aquella asunción originaria [en concreto, la hipótesis de un mundo con sus estructuras peculiares]"⁴; 2) "todas las formas o medios especiales de conocimiento científico son desarrollos de formas precientíficas"⁵ (Avenarius 1888, VII; Cf. Avenarius 1891, Nr. 8, 5 s.). Si la filosofía y la ciencia deben su sentido y su justificación a la existencia de este mundo, entonces se hace evidente que este mundo debe ser investigado tal cual es dado en su forma originaria, es decir, debe realizarse una descripción del contenido de este mundo y esa es una tarea para cualquier proyecto que pretenda cumplir con el "principio de todos los principios", el cual nos exige que permanezcamos ante todo fieles a lo que es dado y en el modo en que nos es dado.

La tarea de describir el contenido del concepto originario de mundo no es expuesta por Avenarius en su obra principal, en la *Crítica de la experiencia pura*, sino en un texto, relativamente breve, intitulado *El concepto humano de mundo (Der menschliche Weltbegriff)*, publicado en 1891. Aquí, el filósofo empiriocriticista ofrece la siguiente ilustración del concepto humano de mundo; así es como describe el mundo tal cual se encuentra en el inicio del filosofar: "Yo me encontraba con todos mis pensamientos y sentimientos en medio de un entorno [*Umgebung*]. Este entorno estaba compuesto de múltiples elementos, los cuales estaban entre sí en múltiples relaciones de dependencia. Al entorno per-

⁴ "Alle Erkenntnis-Inhalte der philosophischen Weltanschauungen [...] sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme".

⁵ "Alle speziellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher".

tenecían también otros humanos con múltiples enunciaciones; y lo que decían estaba la mayoría de las veces nuevamente en una relación de dependencia con el entorno. [...] Todo, como yo mismo también: y así yo no pensaba otra cosa, que los otros humanos eran seres como yo —yo mismo un ser como ellos. Eso era el mundo, tal y como yo lo encontraba al inicio de mi filosofar, como algo existente, seguro, conocido, familiar, comprendido”⁶ (Avenarius 1891, Nr. 6 y 4). Es importante notar que la descripción que realiza Avenarius del concepto natural de mundo está llevada a cabo en pasado (en el *Präteritum* alemán). Este concepto representa el *terminus ad quem* del proceso que debe guiar a su modificación o “variación” (*Variation*). Y al mismo tiempo, es también el *terminus a quo* de otro proceso que debe permitir su “restitución” (*Restitution*) final (cf. Sommer 1985, 62). En otras palabras, el filósofo empiriocriticista no tiene sólo la tarea limitada de describir el concepto natural de mundo tal cual *fue antes* de que se presentara cualquier tipo de actitud teórica, sino que es más importante para él la “restitución” de ese concepto original *después* de su modificación, la cual se da en consecuencia del proceso que Avenarius llama “introyección” (*Introjektion*). Sin embargo, antes de dar cuenta de la noción de introyección, primero debemos llevar a cabo la descripción del contenido del concepto natural de mundo. La cuestión que debemos analizar es la siguiente: ¿cuáles son las estructuras peculiares del mundo en un principio? Concretamente antes de cualquier modificación o alteración, y ésta encuentra una respuesta en los dos principios de Avenarius: la coordinación principal empiriocriticista y la hipótesis fundamental de la equivalencia humana.

§ 5. LA “COORDINACIÓN PRINCIPAL” Y LA “HIPÓTESIS FUNDAMENTAL DE LA EQUIVALENCIA HUMANA” EMPIRIOCRITICISTA

El primero de los elementos que caracterizan nuestro acceso primario y natural al mundo es expresado por Avenarius en la fórmula empiriocriticista siguiente: el “Coordinación principal (*Prinzipialkoordination*)”. Éste es un término

⁶ “Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand mich inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung. [...] Alles, wie ich selbst auch: und so dachte ich nicht anders, als dass Mitmenschen Wesen seien wie ich — ich selbst Wesen wie sie. Das war die Welt, wie ich sie am Anfang meines Philosophierens als ein Seendes, Sicheres, Bekanntes, Vertrautes, Begriffenes vorfand”.

técnico que da nombre a la " Copertenencia e inseparabilidad de la experiencia del yo con la experiencia del entorno en toda experiencia que se realiza"⁷ (Avenarius 1891, Nr. 148, 83). Este principio empiriocriticista, tal como lo ha señalado Moritz Schlick, puede ser visto nada más y nada menos que como una reformulación de la famosa afirmación schopenhaueriana: no hay objeto sin sujeto (cf. Schlick 1925, 201 ss.; Lenin 1972, 67 ss.). Esto significa que ningún elemento o parte del "medio circundante" (*Umgebung*) es posible sin alguna cierta correlación con un sujeto. Aunque también el reverso puede ser el caso: un sujeto no es posible sin tener alguna relación con algún objeto. Este es un principio que se sigue directamente de la estructura esencial del medio circundante como tal. En cada medio circundante, el sujeto o "Yo-designado (*Ich-Bezeichnete*)", como Avenarius frecuentemente lo denomina, es un "miembro central" (*Zentralglied*) en relación con el cual están siempre estructuradas las partes componentes del medio circundante en una 'coordinación principal' como 'miembros opuestos' (*Gegenglieder*). La hipótesis de un sujeto sin mundo así como la de un mundo sin sujeto se origina sólo como una consecuencia de la variación del concepto natural de mundo. Es producto de un pensamiento teórico, no de una descripción de lo que es dado originariamente (cf. Bermes 2004, 120).

Algo que es igualmente esencial y complementario a la coordinación principal del empiriocriticismo es, de acuerdo con Avenarius, la "hipótesis fundamental de la equivalencia humana" (*Grundannahme der menschlichen Gleichheit*). Lo que encontramos en el concepto natural de mundo no son sólo las cosas físicas, como los árboles, los perros y las montañas, tampoco encontramos sólo nuestros estados mentales; sino que un componente fundamental de mi medio circundante está representado por mis "prójimos" (*Mitmenschen*). Ellos son percibidos por mí no sólo como miembros opuestos de mi coordinación principal, y por tanto, como componentes de mi medio circundante, sino también como componentes centrales de otra coordinación principal, la suya, y que además no coincide con la mía. A pesar de ello, es importante notar que esta descripción no representa para Avenarius un "hallazgo" empiriocriticista, es decir, que no es el resultado de una mera observación y de una descripción del

⁷ "Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit der Ich-Erfahrung mit der Umgebungserfahrung in jeder Erfahrung, welche sich verwirklicht".

concepto natural de mundo. Por el contrario, la “hipótesis fundamental de la equivalencia humana” es por definición una hipótesis y, más precisamente, el resultado de una interpretación no-mecanicista de los movimientos y de los ruidos producidos por mis prójimos como si fueran componentes de mi medio circundante (cf. Avenarius 1891, Nr. 14, 9). El carácter interpretativo de la “equivalencia humana” es algo completamente necesario, porque si mis prójimos representaran un papel principal en la coordinación principal, con los mismos derechos que yo, entonces la propia estructura del medio circundante colapsaría finalmente. De hecho, un medio circundante siempre implica una relación entre un miembro singular central y una pluralidad de miembros opuestos. Y esa pluralidad de miembros centrales no puede ser dada *dentro* de un único medio circundante; por otra parte, una pluralidad de medios circundantes, cada una con su propio miembro central, es lógicamente posible y encuentra expresión en la hipótesis fundamental de la equivalencia humana que es sostenida por el empiriocriticismo.

§ 6. LA DISPUTA SOBRE EL EGO DEL CONCEPTO NATURAL DE MUNDO

En este momento es necesario introducir una clarificación de suma importancia. Como ha señalado apropiadamente Christian Bermes, “Lo que Avenarius presenta aquí con la expresión «concepto inicial de mundo», de ninguna manera puede ni debe ser identificado con una reducción de un supuesto «mundo» independiente de sujetos a un ‘medio circundante’ subjetivo” (Bermes 2004, 118). El motivo de este señalamiento es que de acuerdo con Avenarius el concepto natural de mundo no entraña una diferenciación esencial entre los modos de darse, por una parte del Ego y por otra de los otros componentes del medio entorno (*Umgebung*). Por eso, Avenarius prefiere usar la expresión “Yo-designado (*Ich-Bezeichnete*)” cuando se refiere al miembro central de una coordinación principal, en vez de solamente llamarlo “Yo (*Ich*)”: este último término sugeriría una posición substancialista respecto de la naturaleza del Ego. Por eso Avenarius afirma lo siguiente: “El yo y el entorno [...] están, respecto de su estar dado, perfectamente en la misma línea”⁸ (Avenarius 1891, Nr. 143, 82). En ese caso, la percepción de un árbol tiene el mismo estatus y comparte el mismo modo de darse de la percepción del Ego. La diferencia entre ambas

⁸ “Ich und die Umgebung [...] stehen hinsichtlich ihres Gegebenseins vollständig auf gleicher Linie”.

reside solamente, y por decirlo así, en la `intensidad' de ambas percepciones. " El yo difiere de los elementos de su entorno a través de una riqueza y multiplicidad más grandes [...]; pero no se diferencia por el modo general como son experimentados los elementos del yo y los del entorno"⁹ (Avenarius 1891, Nr. 145, 82 s.).

Esta característica que se da en la explicación de Avenarius sobre el concepto natural de mundo llegó a ser el núcleo esencial de la disputa que tuvo con sus contemporáneos. El filósofo alemán Wilhelm Schuppe, de acuerdo a Joseph Petzoldt, quien a su vez es uno de los fundadores del Empirocriticismo junto con Mach y Avenarius, se enfrenta en una carta pública, escrita en 1893 y publicada después como un apéndice a la cuarta edición de *El concepto humano de mundo* a esto último, es decir, al hecho de que el concepto de mundo natural está esencialmente basado en un sujeto que percibe su medio circundante y que hace deducciones a partir de lo que es dado originariamente. En este sentido, su idea es que tal vez Avenarius debería haber incluido en su descripción de la experiencia natural del mundo también la experiencia de un Ego, en tanto que ésta es un componente necesario y no reducible a la experiencia de los otros miembros del medio entorno. Sin embargo, Avenarius contesta de la siguiente manera a la interpretación de Schuppe: "A la pregunta: "qué es el yo?" Sería yo capaz de responder también hoy solamente: El "yo" es un sustituto lingüístico de un gesto indicador —una *palabra*"¹⁰ (Avenarius 1927, 175). Nuevamente Avenarius rechaza la absolutización del Ego, lo cual significaría, a mi juicio, una anulación del principio de coordinación así como una corrupción substancialista de los datos de la experiencia pura. Es fundamental tener en mente este elemento de la doctrina de Avenarius sobre el concepto natural de mundo, porque, como veremos enseguida, constituye una de las diferencias fundamentales entre el Empirocriticismo y la aproximación fenomenológica de Husserl.

§ 7. EL EMPLEO HUSSERLIANO DEL CONCEPTO NATURAL DE MUNDO EN SUS LECTURAS DE GOTINGA

⁹ "Das Ich differiert von den Bestandteilen seiner Umgebung wohl durch eine größere Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit [...]; aber es unterscheidet sich nicht durch die allgemeine Art wie die Bestandteile des Ich und diejenigen der Umgebung erfahren werden".

¹⁰ "Auf die Frage: 'Was ist das Ich?' vermöchte ich auch heute nur zu antworten: Das 'Ich' ist ein sprachlicher Ersatz einer hinzeigenden Geste – ein Wort".

Hasta ahora hemos tratado de exponer la explicación de Avenarius sobre el concepto natural de mundo, aunque también es cierto que no hemos podido dar cuenta de todos sus detalles. Más bien hemos tenido que hacer una selección de temas importantes para el argumento principal de este artículo, en el cual queremos analizar la relación entre las filosofías de Husserl y Avenarius, de manera principal en lo que concierne al tema del concepto natural de mundo.

Especialmente después de la publicación del volumen XXXIX de *Husserliana*, intitulado *El mundo de la vida. Interpretaciones del mundo predado y su constitución (Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution)*, se ha vuelto lugar común en la literatura secundaria constatar el hecho de que las numerosas descripciones husserlianas de la actitud natural pueden rastrearse en las primeras descripciones de Avenarius del concepto natural de mundo (cf. Sommer 1984; Sowa 2008; Soldinger 2010; Moran 2013). Y esta afirmación tiene buenas razones para ser sostenida. Es suficiente con echarle un vistazo a la primera introducción que Husserl hace del concepto natural de mundo en las Lecciones de 1907, comúnmente llamadas *Dingkolleg*¹¹, para dar cuenta de la similitud entre ambas posiciones. En la prima parte de estas lecturas, intitulada *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl habla de la "actitud natural del espíritu o del pensamiento (*natürliche Denk- bzw. Geisteshaltung*)" para caracterizar una orientación directa hacia las cosas y la contrasta con una "actitud filosófica del espíritu (*philosophische Geisteshaltung*)", que es capaz de reflexionar e interrogar por la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y por lo cual es la vía de acceso para cualquier posibilidad de la teoría del conocimiento (cf. Hua II, § 1). Sin embargo, es en la segunda sección de *Dingkolleg* donde Husserl expone su noción de "*natürliche Geisteshaltung*", con una referencia implícita a la posición de Avenarius sobre el concepto natural de mundo. En esta sección Husserl escribe lo siguiente: "En la actitud espiritual natural hay para nosotros un mundo existente ante los ojos, un mundo que se extiende sin fin en el espacio, que es ahora, ha sido antes y será en el futuro, y que consiste en una inagotable plenitud de cosas, que ya duran, ya se transforman, se entrelazan entre sí y vuelven a separarse, ejercen efectos unas sobre otras y los padecen unas de otras. En este mundo nos integramos noso-

¹¹ Nota del traductor. Se trata de una serie de lecciones impartidas por Husserl en 1907 en Gotinga, actualmente publicadas en la edición de sus obras completas (*Husserliana*), tomos II y XVI.

tros mismos, como a él, nos encontramos nosotros también a nosotros mismos, y nos encontramos en medio de este mundo. Una posición destacada nos es propia en él: nos encontramos a nosotros como un centro de relaciones con el resto del mundo en cuanto nuestro medio circundante¹² (Hua XVI, 4). Lo que es digno de atención es la forma en que se caracteriza a la relación intramundana entre el sujeto y el mundo, en tanto que es una relación entre un "centro de relaciones (*Beziehungszentrum*)" y el relativo "medio circundante (*Umgebung*)", que claramente esconde el concepto de Avenarius y del empirio-criticismo que hemos expuesto anteriormente, es decir, el principio de coordinación.

De manera similar, Husserl introduce sus reflexiones concernientes a este tema en las lecturas del curso de Invierno de 1910/11, que anteriormente hemos mencionado, con una alusión indubitable al método empiriocriticista. "Antes de toda teoría", afirma Husserl, "el mundo está dado. Todas las opiniones, correctas o incorrectas, populares, supersticiosas, científicas, todas se refieren al mundo ya predado"¹³ (Hua XIII, Beilage XXII, 196). Sin embargo, el mundo es caracterizado aquí por Husserl todavía como el 'hallazgo' primario (*Vorgefunden*) en relación con una "actitud" específica. La introducción del concepto natural de mundo está entonces directamente asociada con una discusión sobre los diversos tipos de actitudes; concretamente de los actos en el que las entidades les son dadas al sujeto y de acuerdo a su modo particular de donación. De hecho, la lectura inicia "con una descripción de las diferentes actitudes, en las que experiencia y conocimiento pueden tener lugar, primero de la actitud natural, en la cual todos nosotros vivimos y de la cual por lo tanto partimos cuando realizamos la modificación filosófica de la mirada"¹⁴ (Hua XIII, Nr. 6, 112). La subsecuente descripción de la actitud natural, que Husserl comienza en los §§ 1-5, contiene un tipo de resumen de los temas que ocupan la parte

¹² "In der natürlichen Geistshaltung steht uns seine seiende Welt vor Augen, eine Welt, die sich endlos im Raum ausbreitet, jetzt ist und vorher gewesen ist und künftig sein wird; sie besteht aus einer unerschöpflichen Fülle von Dingen, die bald dauern und bald sich verändern, sich miteinander verknüpfen und sich wieder trennen, aufeinander Wirkungen üben und solche voneinander leiden. In dieser Welt ordnen wir uns selbst ein, wie sie finden wir uns selbst vor, und finden uns inmitten dieser Welt vor. Eine ausgezeichnete Stellung eignet uns in dieser Welt: Wir finden uns vor als ein Beziehungszentrum zu den übrigen Welt als unserer Umgebung".

¹³ "Vor aller Theorie ist die Welt gegeben. Alle Meinungen, rechtmäßige oder unrechtmäßige, populäre, abergläubliche, wissenschaftliche, alle beziehen sich auf die schon vorgegebene Welt".

¹⁴ "Mit einer Beschreibung der verschiedenen Einstellungen, in denen Erfahrung und Erkenntnis statthaben kann, zunächst der natürlichen Einstellung, in der wir alle leben und von der wir also ausgehen, wenn wir die philosophische Blickänderung vollziehen".

central de sus lecturas en Gotinga en la primera década del siglo XX. Los problemas más importantes son específicamente los siguientes: el cuerpo y su entorno espacio-temporal, la localización de las sensaciones en el cuerpo, el problema de la *Einfühlung*, la constitución del espacio objetivo euclidiano y el problema correlativo de la normatividad en la percepción. La riqueza de las descripciones fenomenológicas expuestas por Husserl tal vez tengan poco que ver con el vocabulario verdaderamente abstracto del empiriocriticismo, pero es ciertamente posible que Husserl haya utilizado las formulaciones de Avenarius como un esbozo, como un esquema para organizar el material de sus investigaciones y alcanzar así una exposición coherente de lo que es dado en la actitud natural y pre-filosófica.

§ 8. LA "REVERSIÓN" (*UMKEHRUNG*) HUSSERLIANA DE LA DOCTRINA DE AVENARIUS

Un descubrimiento crucial de la discusión previa está representado seguramente por el descubrimiento de ciertas afinidades innegables entre la concepción de Avenarius sobre el concepto natural de mundo y la aplicación que Husserl hace de él en sus descripciones del mundo natural, en tanto que éste sería el correlato de la actitud natural original y pre-filosófica en sus lecturas de Gotinga. Lo que resta por hacer, para tener una perspectiva adecuada de la relación entre ambos filósofos, es determinar la propia valoración que hace Husserl del Empiriocriticismo de Avenarius.

En el manuscrito asociado con algunas lecturas del curso *Grundprobleme der Phänomenologie* y en el cual es más preponderante la influencia de la noción de Avenarius del concepto natural de mundo, mucho más que en algunos otros escritos, encontramos la siguiente afirmación, que a su vez es lacónica: "El comienzo es bueno en Avenarius, pero se queda atascado"¹⁵ (Hua XIII, Beilage XXII, 199). ¿Qué quiere decir con esto? Esta afirmación puede tener diferentes significados, especialmente dependiendo de cómo interpretemos las filosofías de Husserl y de Avenarius. En esta sección final voy a proponer mi interpretación.

El inicio de Avenarius es "*bueno (gut)*", y su filosofía representa "una tendencia muy valiosa (*eine sehr wertvolle Tendenz*)" como Husserl mismo admite

¹⁵ "Der Anfang ist bei Avenarius gut, aber er bleibt stecken".

en este texto (Hua XIII, Beilage XXII, 197), esencialmente porque una descripción del mundo natural, esto es del mundo tal cual aparece primariamente para el observador que vive a través de la actitud natural, es considerada como algo absolutamente fundamental e inevitable en los primeros pasos para ganar un conocimiento verdadero y absoluto. El principio de la ausencia de cualquier tipo de presuposición (*Voraussetzungslosigkeit*), y que tanto Husserl como Avenarius tienen en común, requiere una primera tematización del mundo tal cual es dado *antes y después* de las caracterizaciones teóricas, lo que significa, *antes y después* de las teorías científicas y filosóficas. Avenarius juzga que ésta es la tarea principal de su filosofía, o todavía más lejos, de la filosofía misma, por tanto, siempre está presente la necesidad de describir las bases naturales que yacen bajo el conocimiento teórico. Concretamente podríamos decir que él dedicó su vida intelectual al esfuerzo de dar cuenta fidedignamente de las estructuras de la actitud natural y pre-teórica. El descubrimiento de la donación natural es tal vez una de las más grandes deudas que Husserl reconoce tener con la filosofía de Avenarius. En un manuscrito todavía no publicado y que probablemente data de 1926, Husserl afirma lo siguiente en relación con su teoría del mundo de la vida (*Lebenswelt*): "Mi planteamiento originario [fue] animado por la doctrina positivista del concepto natural de mundo de Avenarius: la descripción científica del mundo puramente como mundo de la experiencia."¹⁶ (Ms. A VII 20 / 471). Sin embargo, además de este reconocimiento, Husserl también da cuenta de que algo fue omitido en la concepción de Avenarius, y esa omisión es algo que motivó, o mejor dicho, que obligó al filósofo a brincarse la actitud natural y su correlato, el mundo natural.

En un apéndice del curso de verano de 1925, en las lecturas *Phänomenologische Psychologie*, Husserl nota que es necesaria una "reversión total de la doctrina de Avenarius (*totale Umkehrung der Lehre von Avenarius*)" en vista de que es verdad que "ninguna filosofía trascendental puede renunciar al ser del mundo experiencial, pero que bien puede hacerlo trascendentalmente comprensible"¹⁷ (Hua IX, Beilage XXII, 474). Lo que le hace falta a la descripción del concepto natural de mundo de Avenarius es precisamente este carácter

¹⁶ "Meine ursprüngliche Fragestellung [war] angeregt durch Avenarius' positivistische Lehre vom natürlichen Weltbegriff: die wissenschaftliche Deskription der Welt rein als Welt der Erfahrung".

¹⁷ "Keine Transzendentalphilosophie das Sein der Erfahrungswelt preisgeben kann, aber wohl, dass sie sie transzendental verständlich machen kann".

trascendental. Avenarius reconoció que es imposible para la filosofía olvidarse del ser del mundo experiencial, pero él renunció a hacerlo "trascendentalmente comprensible". En otras palabras, la insuficiencia del enfoque de Avenarius consiste en no haber valorado lo que Husserl ha denominado la "paradoja de la subjetividad trascendental".

§ 9. CONCLUSIÓN. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA
COMO LA APERTURA METÓDICA DE LA "PARADOJA DE LA SUBJETIVIDAD"

En un famoso párrafo de su último trabajo, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1936), Husserl sostiene que Kant y las filosofías trascendentales del pasado no pudieron dar cuenta por completo de la paradoja de la subjetividad humana (cf. Carr 1999). Esta paradoja consiste en el hecho de que "nosotros somos en él [el mundo de la vida] objeto entre objetos [...]; a saber, como existentes aquí y allá, en certeza experiencial simple, antes de toda cuestión científica, sea fisiológica, psicológica, sociológica etc. Por otro lado, somos sujetos para este mundo, es decir, sujetos-yo que lo experimentan, que lo piensan, que están referidos a él en la práctica, para los cuales este mundo-entorno (*Umwelt*) tiene sólo el sentido de ser que nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones etc. respectivamente le han dado"¹⁸ (Hua VI, § 53, 107; cf. Hua III/1, 79 s., Hua XXVII, 138, 157, Hua I, 128). A la luz de esta descripción de la paradoja, debemos decir que el enfoque de Avenarius del concepto natural de mundo también sufre de esta misma carencia, porque no logró asir la paradoja de la subjetividad.

Una evidencia contundente está representada en la disputa sobre el Ego que se da en su teoría del concepto natural de mundo y que hemos esbozado anteriormente. Como hemos intentado enfatizar, la tesis de Avenarius es que el Ego no tiene prioridad epistemológica, o si ponemos el dedo en la llaga, vemos que el Ego tampoco tiene prioridad trascendental si lo comparamos con cualquier otro objeto del medio entorno. A pesar de ello, este rechazo del estatus

¹⁸ "Wir sind in ihr [die Lebenswelt] Objekte unter Objekten [...]; nämlich als da und dort seiende, in schlichter Erfahrungsgewißheit, vor allen wissenschaftlichen, sei es physiologischen, psychologischen, soziologischen usw. Feststellungen. Wir sind andererseits Subjekte für diese Welt, nämlich als die sie erfahrenden, bedenkenden, zwecktätig auf sie bezogenen Ichsubjekte, für welche diese Umwelt nur den Seinsinn hat, den ihr unsere Erfahrungen, unsere Gedanken, unsere Wertungen usw. jeweilig gegeben haben".

trascendental del sujeto —que en Avenarius tiene ciertamente un sabor anti-kantiano— lo lleva a lo que Husserl llama, en la tercera sección de *Ideas II*, al “olvido del espíritu”. Esto significa que el espíritu, en este caso la subjetividad trascendental, ya no es capaz de reconocer en el mundo natural ningún producto de sus propios logros constitutivos. Este es el olvido que caracteriza a la propia actitud natural, para la cual el mundo es primero y antes que nada algo ‘dado’ y no un ‘producto’ de constitución trascendental.

Dadas estas premisas, podemos ahora dar nueva luz a la presentación de la actitud natural en los §§ 27-30 de *Ideas I* y consecuentemente introducirnos en el método fundamental de Husserl, que no es sino la reducción fenomenológico-trascendental. La filosofía no puede detener su reflexión en el nivel de la actitud natural, como en el caso de Avenarius. La descripción del concepto natural de mundo no es *per se* suficiente para revelar la verdad absoluta del idealismo trascendental, a saber, el hecho de que el mundo existe sólo *para* la conciencia, y de que hablar de un mundo sin ninguna relación con una conciencia absoluta conlleva a un sinsentido tan grande como hablar de un círculo cuadrado (cf. Hua III/1, § 55, 120). Por esta razón, Husserl necesita en la “Consideración fundamental (*Fundamentalbetrachtung*)” de las *Ideas I* introducir primero la “puesta entre paréntesis (*Einklammerung*)” del mundo natural y la “desconexión (*Ausshaltung*)” de su tesis general y, sucesivamente, introducir el método de la reducción de las verdades naturales empíricas hacia lo trascendental y sus verdades fenomenológicas. El método de la reducción es lo que hace falta en la concepción de Avenarius sobre el mundo natural y lo que le habría permitido descubrir la paradoja de la subjetividad trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

- AVENARIUS, Richard Heinrich Ludwig (1868): *Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: Über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas*. Leipzig: Eduard Avenarius.
- (1876): *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig: Fues.
 - (1888): *Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig: Fues.
 - (1891): *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: O.R. Reisland.
 - (1927): *Der menschliche Weltbegriff. 4., unveränderte Auflage, wie die dritte vermehrt um den Abdruck von Wilhelm Schuppe, Offener Brief an Avenarius über die "Bestätigung des naiven Realismus" und von Richard Avenarius "Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie"*. Leipzig: O. R. Reisland.
- BERMES, Christian (2004): *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Phänomenologische Forschungen, Beiheft 1. Hamburg: Meiner Verlag.
- CAIRNS, Dorion (1976): *Conversations with Husserl and Fink*. *Phaenomenologica*, vol. 55. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- CARR, David (1999): *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- EMBREE, Lester, and Thomas Nenon (eds.). (2013): *Husserl's Ideen*. Contributions to Phenomenology, vol. 66. Dordrecht: Springer.
- HEIDEGGER, Martin. (1979): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (2009) *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HUSSERL, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (2006): *Investigaciones Lógicas, 1*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
 - (2013); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- LAVIGNE, Jean-Francois (2003): "Husserl lecteur d'Avenarius: une contribution 6 la g6n6se de la r6duction ph6nom6nologique?". En: *KAIROS* (22): 61–82.
- LENIN, Vladimir I. (1972): *Materialism and Empirio-Criticism*. Peking: Foreign Languages Press.
- MORAN, Dermot (2013): "From the Natural Attitude to the Life-World". En: *Husserl's Ideen*, ed. Lester Embree y Thomas Nenon. Contributions to Phenomenology, vol. 66. Dordrecht: Springer, 105–124.
- SCANLON, John (1988): "Husserl's Ideas and the Natural Concept of the World". En: *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, ed. Robert Sokolowski. Studies in Philoso-

- phy and the History of Philosophy, vol. 18. Washington, DC: Catholic University of America Press, 217-233.
- (1996): "Objectivity and Introjection in Ideas II". En: *Issues in Husserl's Ideas II*, ed. Thomas Nenon and Lester Embree. Contributions to Phenomenology, vol. 24. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 213–222.
- SCHLICK, Moritz (1925): *Allgemeine Erkenntnislehre*, 2nd ed. Berlin: Julius Springer.
- SOLDINGER, Emanuele (2010): "Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik". En: *Geist - Person - Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, ed. Philippe Merz, Andrea Staiti and Frank Steffen. Würzburg: Ergon Verlag, 189–217.
- SOMMER, Manfred (1984): "Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt". En: *Die Konstitution der geistigen Welt*, ed. Manfred Sommer. Philosophische Bibliothek, vol. 369. Hamburg, IX–XLII.
- (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- SOWA, Rochus (2008): "Einleitung des Herausgebers". En: *Husserl, Edmund: Die Lebenswelt-Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Kluwer.

DERIVAS DEL "CASO SCHNEIDER": ESPACIALIDAD, MOVIMIENTO Y REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA EN MERLEAU-PONTY

IMPLICATIONS OF SCHNEIDER'S CASE: SPATIALITY, MOVEMENT AND PHENOMENOLOGICAL REDUCTION IN MERLEAU-PONTY

Hernán Inverso

Universidad de Buenos Aires, Argentina
hernaninverso@gmail.com

Resumen: El presente trabajo aborda el tratamiento del "caso Schneider" que Merleau-Ponty lleva adelante a partir de los análisis neuropsiquiátricos de K. Goldstein. Esto se conecta directamente con el problema del *status* que adquiere el discurso científico en un modelo que adopta como marco la fenomenología. Mostraremos que este recurso, lejos de implicar un alejamiento de este modelo teórico, constituye un caso de reducción a la experiencia de sujetos cuyo "arco intencional" se presenta distendido y están, por ello, en condiciones de ofrecer datos equiparables a los que se obtienen al amparo de la reducción fenomenológica.

Abstract: This paper addresses the treatment of the Schneider's case that Merleau-Ponty accomplished from the neuropsychiatric analysis of K. Goldstein. This issue is directly connected with the problema of the status of scientific discourse into a model that adopts a phenomenological framework. It will be shown that this resource, far from implying a departure from this theoretical model, is a case of reduction to the experience of subjects whose "intentional arch" appears relaxed and are therefore able to provide data comparable to those obtained under phenomenological reduction.

Palabras clave: Espacialidad | Movimiento | Epoché | Fenomenología

Key Words: Spatiality | Movement | Epoché | Phenomenology

La distinción del espacio objetivo respecto del espacio vivido se conecta con temas nodales de la filosofía merleau-pontyana. El presente trabajo aborda este planteo a través de la apelación al "caso Schneider" que M. Merleau-Ponty toma de los estudios de Kurt Goldstein y analiza en el capítulo 3 de la Primera parte de la *Fenomenología de la Percepción*. Este desarrollo se vincula con el problema del *status* que adquiere el discurso científico en un modelo que adopta como marco la fenomenología, pero aporta elementos fundamentales asociadas con la matriz básica del planteo filosófico general. Entre ellos cabe notar un

punto que nos interesa especialmente a propósito del horizonte metodológico asociado con la reducción. En efecto, hay lecturas apresuradas para las cuales la apelación a casos empíricos riñe directamente con el requisito metodológico de la reducción, lo cual abonaría la tesis de un abandono merleau-pontyano de la *epoché* husserliana. Existe a este respecto un debate abierto entre quienes se atienen a la declaración del "Prólogo" de la *Fenomenología de la percepción* donde se alude a la imposibilidad de una reducción completa para sancionar un abandono de la centralidad que este concepto tenía en la filosofía de Husserl¹, y quienes ven en el funcionamiento general del pensamiento merleau-pontyano una reestructuración de función y sentido que no anula su importancia².

Nuestro propósito es mostrar, alineándonos en esta segunda corriente, que la interpretación del "caso Schneider" que Merleau-Ponty lleva adelante constituye un caso de reducción a la experiencia de sujetos cuyo "arco intencional" se presenta distendido y están, por el ello, en condiciones de ofrecer datos equiparables a los que se obtienen al amparo de la reducción fenomenológica. Estaríamos, en este caso, frente a un tipo de *epoché* temática que pone entre paréntesis los modos "normales" de interactuar con el entorno y revela, por tanto, estructuras más básicas que permanecen invisibles en el resto de los casos.

Examinaremos en primer lugar el contexto en que M. Merleau-Ponty accede a los trabajos de K. Goldstein, para analizar en segundo lugar las peculiaridades del "caso Schneider". Finalmente, nos detendremos en los elementos que Merleau-Ponty está en condiciones de inferir sobre la relación con la espacialidad y el movimiento y en los aspectos de este desarrollo que suponen un procedimiento reductivo.

1. LAS INVESTIGACIONES DEL JOVEN M. MERLEAU-PONTY Y LA FIGURA DE K. GOLDSTEIN

En 1933, con veinticinco años, M. Merleau-Ponty emprendió sus estudios de posgrado con una beca en la *Caisse Nationale de la Recherche Scientifique*. Su proyecto revelaba un marcado interés por el problema de la percepción y esta-

¹ *Phénoménologie de la perception*, v-ix, esp. VIII (FP, 11-14, esp. 13-14), donde Merleau-Ponty afirma: "Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction".

² Sobre este punto, véase H. Inverso (2014a y 2014b), y las posiciones de R. Zaner (1964), R. Kwant (1963) y S. Priest (1998), en contra de una continuidad, y las de D. Zahavi (2002), S. Heinämaa (2002: 127-146) y J. Smith (2005: 553-571).

ba orientado al análisis de un estado de la cuestión sobre este problema considerando los aportes tradicionales del criticismo en tensión con la *Gestalttheorie*, la psicología conductista y las neurociencias³. Poco más tarde el enfoque varió significativamente con la aparición de la fenomenología en su entorno de interés, enfoque hasta entonces omitido. La lectura de obras de Eugen Fink, así como su encuentro y estudios con Aron Gurwitsch abrieron perspectivas que serían determinantes para la factura posterior del pensamiento de Merleau-Ponty⁴. Esta inclinación se potenció con un especial interés en aspectos de la Gestalt y su reconocimiento de que la percepción no es operada por la conciencia y el mundo separados, sino por una estructura perceptiva en la que ambos resultan inseparables.

A pesar de esto, Merleau-Ponty sostendrá que la *Gestalttheorie* no termina de deshacerse del dualismo tradicional por distintos motivos, entre los cuales se encuentra el hecho de que atribuye la operación última de estructuración perceptual a un dispositivo fisiológico en última instancia opera con "evidencias" de la ciencia y del mundo" de las que queda prisionera⁵. Merleau-Ponty clarifica la distancia frente a esta corriente afirmando que la *Gestalttheorie* "no advierte que es necesaria toda una reforma del entendimiento si se quieren traducir exactamente los fenómenos y que, para conseguirlo, hay que (...) proceder a una verdadera 'reducción fenomenológica' (*procéder a une véritable 'reduction phénoménologique'*)"⁶. M^a. L. Pintos caracteriza esta crítica de un modo que nos permite acercarnos directamente a nuestro problema, ya que a propósito de esto afirma: "la teoría gestaltista se mueve dentro de la 'actitud natural'. De esta actitud es de la que Merleau-Ponty toma distancia. Y su posicionamiento crítico lo consigue gracias a hallarse él ya situado en la 'actitud fenomenológica' —actitud en la que esta distinción de la 'actitud natural' no tiene cabida—"⁷.

Lejos de un compromiso con las neurociencias que debilite la impronta fenomenológica, las críticas a la Gestalt muestran una perspectiva de objeción comprometida con la *epoché* como dispositivo fundante. Volveremos sobre este punto más adelante, pero notemos ahora que esta lectura abona, por un lado,

³ Véase T. Carman (2008:4-6).

⁴ Sobre la apropiación merleau-pontyana de E. Fink, véase T. Geraets (1971); T. Toadvine, (2002:227-286) y B. Smyth (2011:669-699).

⁵ *Phénoménologie de la perception*, 61 (FP, 71).

⁶ *Phénoménologie de la perception*, 60 (FP, 70-71).

⁷ M. Pintos (2008:120).

la interpretación que ve la fenomenología operando en una etapa temprana de la producción merleau-pontyana y alienta, por otro, la idea de una continuidad respecto de la matriz husserliana con un protagonismo de la *epoché* dentro de ella.

En este marco de desarrollo del pensamiento de M. Merleau-Ponty tiene especial fuerza la figura de Kurt Goldstein. Nacido en 1878, se formó primero en filosofía en Breslau y Heidelberg, y sólo posteriormente, de vuelta en Breslau, estudió medicina y se especializó en las áreas de neuroanatomía y neurofisiología⁸. Convivió en este contexto con las líneas mecanicistas identificadas usualmente con Carl Wernicke, contra las que posteriormente reaccionaría sosteniendo los parámetros del holismo⁹. Llamativamente, Goldstein sostuvo que los elementos de ruptura estaban ya presentes en las enseñanzas de Wernicke, con quien mantuvo una relación duradera¹⁰. Desde su práctica psiquiátrica en Königsberg inició una transformación importante de los parámetros de la práctica neuropsiquiátrica de su época. Se preocupó por los aspectos terapéuticos, y no sólo diagnósticos, de la enfermedad mental, lo cual se entronca con su atención al fenómeno de la recuperación de lesiones cerebrales, punto descuidado por el enfoque mecanicista¹¹. Frente a los procedimientos de testeo de síntomas, Goldstein apela a una comprensión amplia del paciente, punto en el cual suele sugerirse la adopción de una perspectiva “fenomenológica”. Estrictamente Goldstein no se reconoció como un fenomenólogo y usó la expresión sólo al pasar, aunque finalmente, en su última época, reconoció la influencia filosófica de I. Kant, de su primo Ernst Cassirer y de E. Husserl, lo cual indica un cierto conocimiento de la fenomenología como línea teórica que alentaría las lecturas del giro goldsteiniano antimecanicista como el resultado de una suerte de “retorno a las cosas”¹². En cualquier caso, no se trata de una adopción teórica integral sino la apelación a un cierto parecido de familia que podría fundamentar este tipo de práctica psiquiátrica.

Por otra parte, Goldstein no se reconoció nunca como un autor de la Gestalt, pero apeló a numerosas nociones de esta escuela en su teoría “organísmi-

⁸ Stahnisch (2010).

⁹ Teuber (1966), Votsmeier (1996) y Stanisch (2010).

¹⁰ A. Harrington (1998:31).

¹¹ A. Harrington (1998:29).

¹² La mención acerca de sus influencias puede leerse en Goldstein (1959: 5-14). La presencia de rasgos fenomenológicos es sugerida por Harrington (1998: 31).

ca", y consideró de primordial importancia el estudio de la conciencia perceptiva normal para la interpretación de los comportamientos patológicos¹³. De este modo, los trabajos de Goldstein se ubican en un plexo de material relevante para el pensamiento merleau-pontyano y sus estudios neuropsiquiátricos fueron de singular importancia en este terreno. En efecto, fue autor de *La estructura del organismo*, título al que para algunos responde *La estructura del comportamiento* en el marco del programa de respuesta crítica a las vertientes que se inclinan por explicaciones tradicionales respecto de la naturaleza de la percepción. Estrictamente, apelar a Goldstein resultaba para Merleau-Ponty una manera de confirmar por otras vías las afirmaciones que adopta de Husserl asociadas con las críticas al dualismo extendido en la psicología y en el modo de comprender la percepción. Goldstein entendía al organismo como un todo estructural con interdependencia funcional de sus partes, por lo cual no hay separación entre cuerpo y dimensión anímica sino que el viviente como unidad originaria ocupa el primer plano de atención, al mismo tiempo que no se desdén la unidad entre organismo y mundo y se indica la prioridad de apelar a la experiencia vivida. Todos estos elementos se prestan a una incorporación sin conflicto con el andamiaje teórico del sistema merleau-pontiano. Si apelamos directamente a una cuestión cuantitativa, notemos que Merleau-Ponty cita casi cientocincuenta veces a Goldstein en *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, lo cual difícilmente sea algo azaroso. Adentrémonos, luego de este breve esbozo contextual, en la apropiación más famosa de los estudios goldsteinianos que se despliega en la obra de Merleau-Ponty.

2. EL CASO SCHNEIDER Y LAS CONTRADICCIONES MERLEAU-PONTYANAS

Como hemos mencionado, el trabajo de Goldstein es reconocido por producir un viraje en el estilo de investigación neurocientífica. No se apela en sus obras a la recopilación de casos para construir una suerte de argumentación inductiva, sino que la atención se vuelca sobre casos específicos que son analizados en detalle incluyendo diversas perspectivas, entre las cuales las vivencias experimentadas por el propio sujeto cobran singular valor. No sorprende, por tanto, que en el momento de estudiar el tópico de la espacialidad en el capítulo

¹³ Véase A. Votsmeier (1996).

3 de la Primera parte de la *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty pueda apoyarse en datos de la investigación de Goldstein. El modo de acercarse al tratamiento de este punto se construye, como en otros casos, apelando al examen de casos clínicos que desafían los presupuestos emergentes de sujetos sanos y ponen de relieve aspectos inaccesibles para éstos. En esta oportunidad se acude a los datos asociados con el "caso Schneider".

Johann Schneider era, al comienzo de la primera guerra mundial, un minero de 23 años. Fue convocado al frente alemán y al año siguiente cayó herido de astillas de metralla que le produjeron daños en la zona occipital y un estado de inconciencia de cuatro días. A pesar de manifestaciones como bradicardia, migrañas y cierta debilidad general, sus capacidades mentales no habían sido alteradas y en su tratamiento de rehabilitación en Frankfurt pudo realizar tareas de marroquinería sólo afectadas por cierta lentitud. K. Goldstein, que por entonces era director del departamento de daños cerebrales, junto con Adhemar Gelb, psicólogo del área, lo revisaron cuatro meses después de la admisión para realizar estudios sobre función visual. A partir de allí diagnosticaron alexia (pérdida de la capacidad de lectura), acalculia, pérdida de razonamiento abstracto, pérdida de visión de movimiento, agnosia de formas y táctil (pérdida de reconocimiento de estímulos previos y de aprendizaje de nuevos), pérdida de esquema corporal y de percepción de posición.

El punto que despertó especial interés fue que Schneider presentaba latencias de reconocimiento extremas en la situación de testeo, aunque en circunstancias cotidianas no presentaba problemas. La hipótesis para explicarlo apuntaba a una experiencia gestáltica anormal, esto es carencia de reconocimiento de formas que se compensaba con respuestas cinestésicas de la cabeza o los dedos, que el paciente ni siquiera registraba. Por ejemplo, la alexia, sólo presente en caso de lectura de palabras aisladas bajo situación de examen, requería tiempos prolongados de varios minutos y el acompañamiento de gráficos con los dedos o, cuando esto se impedía, con movimiento similar de la cabeza¹⁴. Del mismo modo se daban las presentaciones taquistoscópicas de imágenes y su propia postura corporal era inferida a partir de la presión en determi-

¹⁴ La descripción de los síntomas surge básicamente de los estudios de Goldstein y Gelb, de los cuales Merleau-Ponty refiere al de 1918, además de a los trabajos de Grünbaum (1930) y Steinfeld (1910). Resultan igualmente relevantes los artículos que publicaron poco después sobre sus propios estudios sobre Schneider Benary (1922) y Hochheimer (1932).

nadas partes del cuerpo¹⁵. Goldstein distinguió entonces entre movimientos abstractos y concretos. Los primeros, requeridos en el marco de la experimentación, estaban afectados, mientras los concretos y habituales eran alcanzados con éxito. No podía tocar su nariz con los ojos cerrados si se le indicaba, pero en su vida cotidiana no tenía inconvenientes en sacar un pañuelo de su bolsillo y sonarse la nariz sin mirar, lo cual revelaría lo que Goldstein llamó en 1931 "actitud de señalar" y "actitud de tomar", correlativas de los movimientos abstractos y concretos. La patología advendría con la desintegración de ambos¹⁶.

Una amplia serie de estudios llevaron a varios trabajos, el primero, "Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzer", de 1918, donde K. Goldstein y A. Gelb resumían sus logros. La adecuación extrema de las descripciones de Schneider con los presupuestos de Goldstein y Gelb sembraron recelos y desconfianzas, hasta el punto de que Hans Teuber dijera mucho más tarde, en el obituario a Goldstein, que Schneider había sido como una idea platónica del paciente con daño cerebral más que un paciente propiamente dicho¹⁷. La mezcla de síntomas es tan extraña que se ha defendido a Goldstein y Gelb de la acusación de fraude científico diciendo que "si hubieran querido engañar lo hubiesen hecho mejor"¹⁸.

En la primera mitad de la década del 40 Eberhard Bay y Richard Jung volvieron a examinar a Schneider y concluyeron que sus síntomas eran falsos, basándose en que fuera de la situación de examen el paciente no presentaba los inconvenientes esperables: los movimientos de cabeza sólo se presentan en situación de examen, mientras que fuera de ella testimonian que ante una alerta reconoce y toma su bolso con rapidez antes de salir y en otra oportunidad, cuando un poco de tabaco de su interlocutor cae al piso, lo levanta y lo pone en la pipa¹⁹. Para Bay y Jung todo se reducía a un fraude al sistema de pensiones de un hombre con suficiente astucia para haber administrado una verdulería sufriendo de acalculia y llegado en 1949, arrastrando todos estos inconvenientes que impiden incluso acciones simples, a Intendente de su pueblo. En este

¹⁵ Se ha comparado la sintomatología de Schneider con el caso de D.F., que presentaron A. Milner y M. Goodale (1995), donde una intoxicación por monóxido de carbono produjo en la paciente secuelas similares a las de Schneider. Las inferencias de Milner y Goodale para explicar el comportamiento resultante han provocado una vuelta renovada sobre los análisis tradicionales de Merleau-Ponty. Sobre este punto, véase Kelly (2008: 130-131), Carman (2008: 116-122) y Elpidorou (2009: 13-14).

¹⁶ Goldstein (1931: 453-466).

¹⁷ Véase H. Teuber (1966: 306). Véase también C. Code, Y. Joannette *et al.*, (2013: 282).

¹⁸ Véase Code-Joannette *et al.* (2013: 291).

¹⁹ Véase E. Bay, O. Lauenstein, P. Cibis (1949: 73-91).

juego de sospechas, se ha sugerido que esta descalificación puede haber sido parte del clima hostil hacia la repatriación de emigrantes judíos, como lo eran Goldstein y Gelb, después de la segunda guerra por parte de las universidades alemanas²⁰.

En cualquier caso, los síntomas de Schneider fueron suficientemente constatados por estudios independientes en otros casos clínicos, y que no se den todos juntos o no puedan ser compensados con tanto éxito como en Schneider no quita fuerza a la idea central que postulaban Goldstein y Gelb acerca de la necesidad de pensar la percepción en términos holísticos. En 2004 J. Marotta y M. Behrmann sugirieron una nueva clasificación del cuadro clínico juzgándolo plausible y cambiando el diagnóstico de agnosia aperceptiva por el de agnosia integrativa, mientras en el mismo año Farah propuso que se trataba de agnosia visual, revelando las dificultades para categorizar el caso de manera clara²¹.

Integrando el contexto polémico que rodeó al caso Schneider en distintas derivas, también en su influjo en terreno filosófico la adecuación de este ejemplo y la legitimidad de su uso por parte de Merleau-Ponty fueron puestas en duda y convirtieron la adopción del "caso Schneider" en un ámbito en el cual Merleau-Ponty se habría despeñado en la contradicción con sus propios presupuestos. Richard Zaner, en su *The Problem of Embodiment*, de 1964, abrió esta línea de discusión a partir de una duda lanzada desde la oscuridad de una nota. Después de citar el pasaje de *Fenomenología de la percepción*, 124, donde se sostiene: "En el movimiento concreto el paciente no tiene ni una conciencia tética del estímulo, ni una conciencia tética de la reacción; simplemente es su cuerpo y su cuerpo es la potencia de un cierto mundo", agrega "A pesar de esta posición, sin embargo, llega a afirmar que esta 'familiaridad' y 'comunidad' con las cosas es lo que ha sido dañado en las heridas cerebrales", agrega: "Esto parece ser muy inconsistente (*This seems to be quite inconsistent*), porque ¿qué es, después de todo, el llamado 'movimiento concreto' salvo su fundamental familiaridad con el medio actual?"²².

En efecto, R. Zaner aduce que se dice que el paciente tiene una familiaridad no representacional con su propio cuerpo y su entorno a la vez preservada y discapacitada, lo cual implica una contradicción, ya que dicha familiaridad

²⁰ Véase J. Pfeiffer (1998: 99-109).

²¹ Véase J. Marotta. M. Berhmann (2004: 633-638) y Farah (2004:13).

²² Véase R. Zaner (1964: 186).

debería estar preservada o afectada, pero no ambas cosas a la vez. Esta crítica abrió vertientes en la literatura secundaria, de lo cual emerge el grupo de quienes diagnosticaron este doble uso como contradictorio y quienes adhirieron directamente a una u otra explicación anulando la alternativa.

En el primer grupo se encuentra, Siewert, que habría vislumbrado el problema al comentar que la intencionalidad motora está presente en casos de compensación, pero también en ejecuciones normales inaccesibles para Schneider²³. La intencionalidad motriz estaría revelada por la preservación y por la pérdida, por lo cual el enfoque íntegro sería confuso. En la lectura de Baldwin, igualmente, Merleau-Ponty afirmaría que Schneider perdió la habilidad de dar sentido a su cuerpo objetivo pero conserva su cuerpo fenoménico, y sin embargo luego proyecta la incapacidad a ese mismo cuerpo fenoménico²⁴.

En el segundo grupo, donde se elige uno de los dos tipos explicativos en juego (preservación vs. no preservación de la intencionalidad motriz) para salvar el planteo, S. Kelly se inclina por entender el caso Schneider como un ejemplo donde la intencionalidad motriz se desarrolla igual que en sujetos sanos.²⁵ En las antípodas, para Hubert Dreyfus, como ya había hecho Waldenfels, estos desarrollos muestran las diferencias de alcance de la intencionalidad motriz en las versiones normal y patológica²⁶. Esta discusión se enmarca en discusiones teóricas más amplias que en nada se restringen a una cuestión de detalle sobre la interpretación de este caso clínico, sino que se entroncan con el problema de la relación entre acción y reflexión. Tal cuestión quedó bien retratada en el debate entre Dreyfus y McDowell acerca de la racionalidad conceptual y su papel en nuestra capacidad encarnada de relación con el mundo. McDowell, siguiendo a W. Sellars, caracterizó como "mito de lo dado" a la actitud de priorizar el objeto pasando por alto las capacidades racionales necesarias para conocerlo²⁷. Dreyfus objetó que por este camino se desemboca en el "mito de lo mental", provocando un encendido debate²⁸. H. Dreyfus participó para la misma época de un segundo intercambio a propósito de esta cuestión

²³ Véase Siewert (2005:273).

²⁴ Véase Baldwin (2007:97).

²⁵ Kelly (2004:75).

²⁶ Véase Dreyfus (2007:64), donde se sostiene que Schneider tiene sólo un residuo o forma mínima de intencionalidad motriz y flexibilidad y Waldenfels (2000, cap. 3).

²⁷ Dreyfus (1996).

²⁸ Dreyfus (2005) y (2007a) y Mc Dowell (2007a y 2007b). Para una interpretación sobre la importancia teórica del debate, que se extiende también en otros trabajos, véanse los artículos reunidos en Schear (2013).

con K. Romdenh-Romluc, quien sostiene que el énfasis de Dreyfus en los elementos no deliberativos de la acción no dejan resquicios para explicar aquellos que el pensamiento resulta el motivo inicial²⁹. Dreyfus sugiere, en respuesta, no exagerar la distinción entre ambas alternativas y apela para ello a los elementos de mixtura implicados en la noción de intencionalidad motriz, en una suerte de recomendación que debería extenderse a todo este ámbito de discusión que ha caído usualmente en la disección de pasajes antes que en su comprensión cabal³⁰.

A propósito de esta serie de discusiones, cabe notar que A. Battán llama la atención sobre el influjo de las críticas al representacionalismo en autores como Taylor y Dreyfus, para quien los desarrollos merleau-pontyanos permitirían avanzar en una explicación del comportamiento inteligente sin apelar a representaciones de metas. La noción de "arco intencional", que se utiliza a propósito del análisis del caso Schneider es para ello de especial relevancia.³¹ Había sido planteada en 1930 por Franz Fischer en su *Estructura espacio-temporal y trastorno del pensamiento en la esquizofrenia*. No hay una conciencia que administre datos sino un polo intencional que opera sobre el trenzamiento de sensibilidad, inteligencia y motricidad.

A propósito del problema original acerca de la viabilidad de explicación Merleau-pontyana y con el propósito de aligerar la objeción de Zaner, Rasmus Jensen sostuvo que, en rigor, no se trata de una cuestión insalvable sino de una falla de ambigüedad metodológica solucionable si se sugieren correcciones que se ajustarían a la lógica del enfoque merleau-pontyano sin alterar los datos asociados con el caso Schneider³². En efecto, R. Jensen propone resolver esta tensión inclinándose hacia la segunda línea y moderando la primera. Sostiene, por tanto, que el intelectualismo que Merleau-Ponty pretende atacar implica, como teoría de la acción, que hay dos nociones separables: conciencia intencional que fija la meta y cuerpo que responde a la representación, de modo que los fallos deben responder a la disminución de capacidades representacionales o de condiciones fisiológicas. Así, en situaciones normales la conciencia sería condición necesaria y suficiente.

²⁹ Romdenh-Romluc (2007).

³⁰ Dreyfus (2007b).

³¹ Véase A. Battán Horenstein (2010).

³² Jensen (2009:371-388).

El caso Schneider permite mostrar que la condición de necesidad no se cumple, ya que el sujeto lleva a cabo los movimientos concretos sin representaciones causantes, pero tampoco la condición de suficiencia, ya que las fallas en los movimientos abstractos revelan que aunque tenga conciencia representacional y habilidad física disponible el movimiento puede no producirse. Si el espacio fuera objetivo, Schneider debería ubicar las partes de su cuerpo tanto en movimientos concretos como abstractos.

Para dar cuenta de esto Merleau-Ponty habilita la noción de intencionalidad motora como una anticipación no representacional de la meta del movimiento que está detrás de los movimientos concretos, pero también de los abstractos. Y al mismo tiempo habla del cuerpo como sede de un poder motor que caracteriza la acción normal, pero también de un poder sobre un cierto mundo de Schneider.³³ Poco después son ejemplos de intencionalidad motora tanto la acción normal como el movimiento concreto de Schneider. En síntesis, la intencionalidad motora explica la normalidad y *también* el comportamiento de Schneider, aunque no con los mismos alcances.

Sobre la base de los análisis de Jensen, T. Mooney ofrece una explicación de la diferencia entre la intencionalidad motora de una persona sana y la de Schneider postulando que para Merleau-Ponty existe una capacidad de transposición que las distingue y constituye la base de la plasticidad de proyecciones corporales instanciadas en prácticas concretas, tanto como en la fantasía y el juego³⁴. Desde esta perspectiva, sería preciso poner en primer plano este rasgo que Merleau-Ponty no elaboró del todo, pero operaría como rasgo intrínseco de la potencia motriz de la persona sana en situaciones de imitación, cumplimentación de órdenes o tomar la iniciativa de movimientos, que es precisamente lo que Schneider encuentra problemático. En efecto, Mooney enfatiza que Merleau-Ponty caracteriza el esquema corporal como una invariante que sostiene las diferentes tareas motrices instantáneamente transponibles³⁵, de modo que la conciencia motriz no es una masa de sedimentaciones sino un repertorio fluido de capacidad de re combinaciones³⁶ que sustentan la posibilidad de proyectar acciones posibles³⁷. De este modo, cobran relevancia los aspectos de creativi-

³³ *Fenomenología de la percepción*, p. 158-160 (FP, 153-155).

³⁴ Mooney (2011: 372).

³⁵ *Phenomenologie de la perception*, 165 (FP, 158-159).

³⁶ *Phenomenologie de la perception*, 179 (FP, 169-170).

³⁷ Romdenh-Romluc (2007: 62-102, esp. 52).

dad del movimiento, que Mooney juzga en cierto modo subestimados por la importancia que Merleau-Ponty atribuye al hábito, de un modo que encubre la cuestión de la plasticidad deficiente como clave de intelección del caso Schneider y de la comprensión de la acción en general³⁸.

Toda esta tradición de interpretación tiene el mérito de poner de relieve con sutileza los distintos mecanismos que constituyen la explicación Merleau-pontyana, aunque muchas veces corren el riesgo de proyectar divisiones y esquemas categoriales rígidos en un terreno teórico que, como el que propone Merleau-Ponty, pretende explícitamente escapar a los compartimentos rígidos. El caso Schneider descubre precisamente un ámbito opaco que habla de la constitución misma de todo hombre y no sólo de uno instalado en una situación patológica que reduciría todo el análisis a poco más que a un ejemplo curioso. Al contrario, el caso Schneider revela, por un lado, el fenómeno de la intencionalidad motriz, que en Schneider ciertamente está afectada, pero es la misma que está presente también en sujetos sanos. El punto relevante es que es precisamente su afectación lo que muestra aspectos que de otro modo quedan ocultos por sus relaciones complejas con otros elementos de la constitución antropológica. La suspensión de lo normal es la clave de bóveda para la propia normalidad, lo cual nos retrotrae a la cuestión misma del valor del caso Schneider, que puede estar asociado con el mecanismo de la intencionalidad motriz y sus alcances, así como con la plasticidad y creatividad inherentes al esquema corporal, pero que es de manera todavía más básica un recurso reductivo de tipo fenomenológico para avanzar más allá de la autopercepción usual a la manera de una salida de la actitud natural.

3. INTENCIONALIDAD MOTRIZ Y ESTRATEGIAS REDUCTIVAS

Propongamos ahora, según lo sugerido en el final del punto previo, una mirada alternativa a esta cuestión que no proyecte supuestas contradicciones ni obligue a optar por lecturas parcializantes. Lo que Schneider no puede hacer ofrece elementos para mostrar las limitaciones de las explicaciones intelectualistas y establece las bases para que la introducción de las nociones de esquema corporal y hábito permitan abandonar la idea de un espacio representado y

³⁸ Mooney (2011: 379).

objetivo a favor de un espacio orientado y vivido. Los corolarios de este examen llevan a Merleau-Ponty a la postulación de que como sustrato de la inteligencia y la percepción emerge un "vector móvil (*vecteur mobile*)" que permite orientarnos fuera de nosotros y constituye un "arco intencional (*arc intentionnel*)" que nos sitúa en relación con nuestra temporalidad, medio humano, situación física y perspectiva moral e ideológica, y está constituido por la unidad de sensibilidad, inteligencia y motricidad, de modo tal que puede afirmarse que la enfermedad consiste en la "distensión" de este arco.

Corporalidad y hábitos constituyen dos nociones estructuradoras del análisis que habrá de desplegarse y operan como instrumento para superar las explicaciones en términos de representación notando, en concordancia con desarrollos husserlianos, que la conciencia no es originariamente un "yo pienso que" sino un "yo puedo"³⁹. El programa de exposición apunta a mostrar que el hábito motriz esclarece la naturaleza del espacio corporal. A este aspecto apunta la fórmula "la conciencia es ser de la cosa por el intermediario del cuerpo (*la conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps*)".⁴⁰ En correspondencia con la tesis de una intencionalidad originaria asociada con la motricidad, se puede colegir que la captación de una significación entraña la captación motriz de una significación motriz, como se deriva del replanteo del plano del sujeto en términos de esquema corporal —o cuerpo habitual— y del objeto como fórmula motriz, *i.e.* como propuesta de comportamiento corporal, clara innovación respecto de la oposición gnoseológica tradicional. Si intencionalidad y sentido están asociados a la motricidad del cuerpo habitual, el hábito resulta ser un saber del cuerpo, pensado en términos de praktognosia. El hábito expresa la facultad de dilatar nuestro ser en el mundo o de cambiar de existencia anexándonos nuevos elementos, que no son meros objetos sino extensiones del cuerpo propio.

El análisis desarrollado en estos pasajes, a propósito de la intencionalidad asociada con la motricidad, la espacialidad y el hábito, impone la necesidad teórica de redefinir las nociones de comprender y de cuerpo, de modo que 'comprender' resulta 'experimentar el acuerdo entre intención y efectuación' y 'cuerpo' pasa a ser nuestro anclaje en el mundo, a la vez que el sentido ya no es

³⁹ *Phenomenologie de la perception*, 159 (FP, 154).

⁴⁰ *Phenomenologie de la perception*, 161 (FP, 155-156).

privativo de la imposición por parte de una conciencia constituyente universal, sino que es un sentido que se adhiere a determinados contenidos atravesados por la experiencia del cuerpo. Abandonar la noción de un espacio objetivo absoluto implica, entonces, reorganizar el modo completo de dar cuenta del hombre y su mundo circundante. Ahora bien, volviendo a la objeción de Zaner y Jensen, ¿hay una inconsecuencia en la aplicación de la noción de intencionalidad motriz?

Para mostrar que ello no es así basta una reevaluación de la función del caso Schneider como una estrategia reductiva que suspende la integración de movimientos abstractos y concretos, punto en el cual residía para K. Goldstein la clave de la normalidad. Al retirar dicha integración es posible advertir la imposibilidad de que las acciones motoras se expliquen por un proceso iniciado y dominado por la conciencia representacional. Al contrario, la apelación a la intencionalidad motriz emerge como un elemento de mayor poder explicativo. Desde esta perspectiva, por otra parte, no hay contradicción entre una intencionalidad motriz patrimonio de la normalidad y una intencionalidad motriz que Schneider conservaría, contrariando la primera opción. Al contrario, es solamente por un exceso de la interpretación analítica que el tipo de argumentación de Merleau-Ponty resulta sospechado de contradicción y vacuidad⁴¹.

Estrictamente, lo que muestra el enfoque es que el caso Schneider permite reducir la conducta unificada propia de la normalidad y su arco intencional "tenso" y poner de relieve un modelo "distendido" donde se advierte que la intencionalidad motriz puede organizar movimientos concretos pero fallar en la consecución de movimientos abstractos. Este modelo de conducta disgregada revela, como se plantea explícitamente, elementos que apoyan la necesidad de rechazar una explicación intelectualista que no puede explicar el comportamiento de Schneider: si la conciencia fuera condición necesaria del movimiento, los movimientos concretos carentes de representación no deberían ocurrir, y si la

⁴¹ El mismo exceso es el que lleva a oponer modelos motor-céntrico e imaginación-céntrico, según el planteo de Matherne (2014). Una multiplicación de categorías como esa fuerza el espíritu básico del texto merleau-pontyano. Introducir oposiciones para obligar a decidirse a un autor que confía parte de su andamiaje argumentativo a la necesidad de avanzar por medio de "ni... ni" que lindan con la indefinición no parece una estrategia teóricamente productiva. Véase Bimbenet (2009:20) y Ghilardi (2014). Independientemente del problema de la influencia y compatibilidad de la filosofía merleau-pontyana con modelos neokantianos como el de Cassirer, punto al que aquí no nos referimos, los presupuestos de la interpretación no deberían pasar por esquemas exegéticos que dividan procesos complejos que Merleau-Ponty prefiere siempre contemplar con una perspectiva holística y con aceptación del fondo de opacidad de todos nuestros intentos cognitivos.

conciencia fuera condición suficiente del movimiento los movimientos abstractos que Schneider planeaba deberían producirse. Como ninguna de ambas cosas se da, la hipótesis intelectualista debe abandonarse y colocarse en lugar de ella la hipótesis de una intencionalidad motriz. Ésta es característica, por supuesto, de los sujetos normales y funciona con tal nivel de integración u holismo que hace imposible ver sus elementos componentes, pero precisamente el estudio de casos en que el arco intencional aparece distendido permite comprender el entramado subyacente.

Mooney comienza por recordar la afirmación de Keat respecto del caso patológico como terreno para la reducción fenomenológica, pero parece otorgarle a este dato un valor que olvida rápidamente para internarse en la discusión sobre los mecanismos de la intencionalidad motriz y su relación con la normalidad y los casos patológicos. Como alternativa, cabe enfatizar esta relación mencionada al pasar y afirmar que primeramente es preciso ahondar en los efectos de comprender en su totalidad el caso Schneider como un recurso reductivo de tipo fenomenológico y extraer de esta experiencia de *epoché* una nueva perspectiva sobre el espacio y el movimiento. En efecto, la estrategia reductiva de estudiar un caso patológico permite acceder a este plano y ver distintos alcances de la intencionalidad motriz, que en tanto hipótesis explicativa del movimiento debe estar detrás de todo movimiento. El mayor problema de la objeción de Zaner y sus continuadores radica en que pierden de vista que Merleau-Ponty revisa la lógica del espacio y el movimiento y postula una hipótesis abarcadora donde el peso del caso Schneider radica precisamente en que cumple de manera incompleta con los alcances de la intencionalidad motriz que en los sujetos sin patología se logran de manera completa. Si Schneider cumpliera todos los aspectos de la intencionalidad motriz tanto frente a movimientos concretos como a movimientos abstractos o no cumpliera ninguno, los elementos del caso no serían relevantes para el punto examinado por Merleau-Ponty. La encarnación de una versión disgregada y parcial es lo que le ofrece su fuerza probatoria.

4. COROLARIOS

Llegados a este punto, el recorrido muestra que la lógica de este pasaje constituye un medio idóneo para resolver una cuestión más básica y muy deba-

tida respecto del enfoque de Merleau-Ponty. Hay una tradición de lectura, como hemos visto, para la cual la apelación al discurso científico anula la posibilidad de adherir a un modelo con *epoché* porque colisiona directamente con la caracterización husserliana. Por esta vía se considera que el uso de ejemplos ligados con las neurociencias coloca a Merleau-Ponty en colisión directa con la noción de *epoché* fenomenológica. Amparándose en la declaración del "Prólogo" de la *Fenomenología de la percepción*, donde se dice que el corolario de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa, dejan los desarrollos merleau-pontyanos en una posición de ruptura respecto de la fenomenología husserliana.

Además de otros motivos que en otro lugar hemos aducido para mostrar que no hay razón para sostener este punto,⁴² por medio de este recorrido y teniendo en cuenta el caso Schneider, se revela que precisamente la apelación a casos de las neurociencias funcionan en el marco de la obra de Merleau-Ponty como un elemento que se integra sin sobresaltos en la línea fenomenológica. Así como los trabajos de Wolfgang Blankenburg apelan directamente a material fenomenológico para el estudio de la esquizofrenia bajo la forma de *Daseinanalyse*, pero no abandonan por eso el terreno neuro-psiquiátrico, del mismo modo que no lo hacen Ludwig Binswanger, Eugéne Minkowski o Viktor von Gebsattel,⁴³ a la inversa, M. Merleau-Ponty se apropia de desarrollos del ámbito médico convirtiendo los datos que de ahí provienen para avanzar en el enfoque fenomenológico en aras de lo que podríamos llamar una variante de la *epoché*. En efecto, como hemos visto, lo que ofrecen ejemplos como el del "caso Schneider" son exploraciones de reducción no asequibles a la experiencia usual. Así como la *epoché* suspende la actitud natural y devela aspectos que de otro modo quedan inadvertidos, la alteración de los dispositivos "normales" devela dispositivos básicos de organización perceptual y motriz.

Estas consideraciones permiten responder algunas objeciones provenientes del desarrollo de las vertientes asociadas con la naturalización de la fenomenología, que han dotado de vitalidad un ámbito de por sí en desarrollo, pero por momentos condicionan los parámetros evacuativos respecto de desarrollos filo-

⁴² H. Inverso (2014: Cap. 4).

⁴³ Véase, por ejemplo, W. Blankenburg (1958) y L. Van Eynde (2000). Sobre los trabajos de L. Binswanger, E. Minkowski y V. Von Gebsattel, véase H. Spiegelberg (1972: *passim*) y L. Sass - J. Parnas (2007: 63-96).

sóficos haciéndolos depender de criterios ajenos a este terreno. Sucede, por ejemplo, en el caso de Gallagher 2010:185, que evalúa el aporte merleau-pontyano partiendo de una descripción que enfatiza el carácter impuro de su fenomenología, entendiendo de ese modo la declaración sobre la incompletitud de la reducción asociada con la facticidad. De la situación misma de facticidad en tanto Merleau-Ponty estaba condicionado por su época, Gallagher esboza dos críticas que afectan los alcances del enfoque. Por un lado, afirma que Merleau-Ponty conocía el estado de la psicología y las neurociencias, pero que los alcances de estas distan de ser los actuales, de modo que un análisis en esta época ofrecería muchos datos adicionales, y, por otro, sostiene que el enfoque de Merleau-Ponty revela limitaciones metodológicas, dado que "trabajó de un modo filosófico tradicional" (185), dado que se apoyó en el material de Goldstein sin contactarlo, ni observar a Schneider, ni preocuparse por contrastar empíricamente sus interpretaciones, de modo que "estos controles faltan en Merleau-Ponty". Habría que decir que es no es "a pesar de las limitaciones" de su metodología que, como Gallagher reconoce, el análisis merleau-pontyano del caso Schneider es sumamente útil para identificar funciones normales que se manifiestan más claramente en casos patológicos, sino precisamente por su elección metodológica. En este caso, no se trata de una fenomenología "impura" apoyada en una reducción incompleta, sino en un efectivo y legítimo recurso reductivo.

En este sentido, no sólo habría una relación de anudamiento entre muchas propuestas goldstenianas y la herencia husserliana, sino que estrictamente el análisis de casos clínicos "anormales" constituye en sí mismo un tipo de recurso reductivo, en tanto ofrece testimonios de lo que se le aparece a una intencionalidad que ha suspendido la actitud "normal" y a la cual no puede accederse por vía voluntaria. El caso Schneider encarna la distensión del arco intencional que aún inteligencia, sensibilidad y motricidad y hace posible comprender los alcances de ésta última, difícilmente captable en casos inmersos en la "normalidad" dejando en primer plano la motricidad en tanto intencionalidad original e instauradora del espacio situacional y no posicional. Esta estrategia reposa, entonces, en un tipo de reducción temática que debe ser considerada cuando se plantea la pregunta por la posibilidad de existencia y función de la *epoché* en la obra merleau-pontyana, que lejos de ser un producto de descarte resulta un instrumento fundamental del proyecto fenomenológico.

BIBLIOGRAFÍA

- BALDWIN, T. (2007): "Speaking and spoken speech", *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, London, Routledge, 87-103.
- BAY, E., O. Lauenstein, P. Cibis (1949): "Ein Beitrag zur Frage der Seelenblindheit: der Fall Schn. Von Gel bund Goldstein", *Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie*, I, 73-91.
- BATTÁN HORENSTEIN, A. (2010): "La fenomenología de M. Merleau-Ponty y una crítica a la noción de representación", *Representaciones*, 6, 5-25.
- BENARY, W. (1922): "Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit", *Psychologische Forschung*, 2.1, 209-297.
- BIMBENET, É. (2009): "Merleau-Ponty and the Quarrel over the Conceptual Contents of Perception", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 30.1, 59-77.
- BLANKENBURG (1958): "Daseinsanalytische Studie über einen Fall paranoi- der Schizophrenie", *Schweiz Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 81, 9-105.
- CARMAN, T. (1999): "The body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, 27.2
- CODE, C.-Y. Joannette et. al. (2013): *Classic Cases in Neuropsychology*, vol. 2, Sussex, Psychology Press, 2013.
- DREYFUS, H. (2005): "Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise", *APA Pacific Division Presidential Address 2005*.
- (2007a): "Response to McDowell", *Inquiry*, 50.4, 352-365.
 - (2007b): "Reply to Romdenh-Romluc", en T. Baldwin (ed.) *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, London, Routledge, 59-69.
- ELPIDOROU, A. (2009): "The Epistemology of Embodied Action: A Lesson from Neuropsychology." *University of Toronto Graduate Conference in Philosophy*, Toronto, Canada.
- FARAH, M. (2004): *Visual Agnosia*, Cambridge, MA, MIT.
- GALLAGHER, S. (2010): "Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception", *Topoi*, 29, 183-185.
- GARCÍA, E. (2012): *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Rhesis.
- GERAETS, T. (1971): *Vers une nouvelle philosophie transcendente: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- GHILARDI, M. (2014): "Tra fenomenología e neurología: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks", *Chiasmi International*, 14, 217-235.
- GOLDENBERG, G. (2003): "Goldstein and Gelb's Case Schn.: A classic case in neuropsychology", en C. Code, *Classic Cases in Neuropsychology*, Sussex, Psychology Press,
- GOLDSTEIN, K. (1923): "Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen. Bewegungsstörungen bei Seelenblinden", *Monatschrift für Psychiatrie un Neurologie*, Festschrift Liepmann.
- (1931): "Zeigen und Greifen", *Nervenartz*, 4, 453-466.
 - (1934): *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag M. Nijhoff.

- (1959): "Notes on the Development of my Concepts", *Journal of Individual Psychology*, 15 (1959), 5-14.
 - (1971): "Über Zeigen und Greifen", en A. Gurwitsch, E. Goldstein Haudek, W. Haudek (eds.), *Selected papers*, The Hague, M. Nijhoff.
- GOLDSTEIN, K. – Gelb, A. (1918): "Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzer", *Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 41, 1-142.
- GOLDSTEIN, K. – Gelb, A. (1925): "Über Farbennamaanamnesie", *Psychologische Forschung*, 6, pp. 127-186.
- GRÜNBAUM, A. (1910): "Aphasie und Motorik", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 130.1, 385-412.
- HOCHHEIMER, W. 1932. Analyse eines 'Seelenblinden' von der Sprache. *Psychologische Forschung* 16.1, 1-69.
- INVERSO, H. (2014): "'El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo'. Una revisión de la relación entre *epoché* y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (México), XV.29, 63-82.
- (2014): *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- JENSEN, R. (2009): "Motor Intentionality and the Case of Schneider", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8.3, 371-388.
- KEAT, R. (1982): "Merleau-Ponty and the Phenomenology of the Body" (ms).
- KELLY, S. (2004): "Merleau-Ponty and the Body", en M. Proudfoot (ed.), *The Philosophy of the Body*, London, Blackwell, 62-76.
- LIU, S. (2008): "Merleau-Ponty's Phenomenology of Space", *Third BESETO Conference of Philosophy*, Tokio
- MAROTTA, J.- M. Berhmann (2004): "Patient Schn: has Goldstein and Gelb's case withstood the test of time?", *Neuropsychologia*, 42, 633-638.
- MATHERNE, S. (2014): "The Kantian Roots of Merleau-Ponty's Account of Pathology", *British Journal for the History of Philosophy*, 22.1, 124-149.
- MCDOWELL, J. (1996): *Mind and World*, Cambridge, CUP.
- (2007a): "What Myth?", *Inquiry*, 50.4, 338-351.
 - (2007b): "Response to Dreyfus", *Inquiry*, 50.4, 366-70.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942): *La structure du comportement*, Paris, Quadrige/PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phenomenologie de la perception*, Paris, Gallimard (FP, trad. J. Cabanes, Barcelona, Planeta).
- MOONEY, T. (2011): "Plasticity, motor intentionality and concrete movement in Merleau-Ponty", *Contemporary Philosophy Review*, 44, 359-381.
- PFEIFFER, J. (1998): "Die Vertreibung deutscher Neuropathologen 1933-1939", *Nervenarzt*, 69, 99-109.
- PINTOS, M. (2005a): "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, 6, 147-170.
- (2005b): "'Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: An Analysis of a Close Relationship'", en I. Copoeru – H. Sepp (Eds.), *Phenomenology 2005. Volume 3: Selected Essays from Euro-Mediterranean Area*, part 2, Bucarest, Zeta Books.

- (2008): "El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty", *Investigaciones Fenomenológicas. Serie Monográfica*, 1, 109-141.
- PRIEST, S. (1998): *Merleau-Ponty*, London, Routledge.
- ROMDENH-ROMLUC, K. (2007): "Merleau-Ponty and the power to reckon with the posible", en T. Baldwin (ed.), *Reading Merleau-Ponty: On Phenomenology of Perception*, London, Routledge, 44-58.
- (2010): "The body", en Routledge Philosophy GuideBook to Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception", London, Routledge, 62-102.
- SAAS, L., PARNAS, J. (2007): "Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology", Chung, M.-Fulford, K.-Graham, G., *Reconceiving Schizophrenia*, Oxford, OUP, 63-96.
- SIEWERT, C. (2005): "Attention and Sensorimotor intentionality", en D. Smith – A. Thomason (eds.), *Phenomenology and the Philosophy of Mind*, Oxford, OUP, 270-294.
- SMITH, J. (2005): "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry*, 48.
- SMYTH, B. (2011): "The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink", *International Journal of Philosophical Studies*, 19.5, 2011, 669-699.
- SPIEGELBERG, H. (1972): *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, St. Louis, Northwestern University Press.
- STAHNISCH, F., HOFFMANN, T. (2010): "Kurt Goldstein and the Neurology of Movement During the Interwar Years", en C. Hoffstadt (ed.), *Was bewegt uns? Menschen im Spannungsfeld zwischen Mobilität und Beschleunigung*, Bochum-Freiburg, Projekt Verlag, 283-311.
- STEINFELD, J. (1927): "Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 107.
- TEUBER, H. (1966): "Kurt Goldstein's role in the development of neuropsychology", *Neuropsychologia*, 4, 299-310.
- TOADVINE, T. (2002): "Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview", en T. Toadvine-L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer.
- VAN EYNDE, L. (2000): "Finitude et évidence dans la phénoménologie clinique de Wolfgang Blankenburg", *L'art du comprendre*, 9.
- VOTSMEIER, A. (1996): "Kurt Goldstein and Holism", Ponencia en el GTILA Programa de verano, Barcelona.
- WALDENFELS, B. (2000): *Das leibliche Selbst*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ZANER, R. (1964): *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff

**LA POSIBILIDAD DE UNA ESTÉTICA EN LA FENOMENOLOGÍA
DE E. HUSSERL. SOBRE LA IMAGINACIÓN, LA FANTASÍA
Y LA CONCIENCIA DE IMAGEN***

**THE POSSIBILITY OF AN AESTHETIC PHENOMENOLOGY OF E. HUS-
SERL. ON IMAGINATION, FANTASY AND IMAGE CONSCIOUSNESS**

Azul Tamina Katz Russo

Universidad de Buenos Aires, Argentina

azulkatz@gmail.com

Resumen: Si bien es cierto que Husserl no ha escrito sistemáticamente sobre estética, consideramos no sólo posible y legítimo, sino también establecer las condiciones de posibilidad para una conciencia estética desde el punto de vista de la fenomenología trascendental de Husserl. Motivados por esta idea, en el presente trabajo examinamos, en primer lugar, el tipo de estética que puede deducirse de aquellos pasajes en los que Husserl considera explícitamente experiencias artísticas, para arribar a la idea de que, analizado desde la perspectiva de la conciencia de imagen, el fenómeno estético del que se puede dar cuenta es limitado. Así, en segundo lugar, intentamos mostrar que esta pobreza no es esencial al fenómeno y, por tanto, que dichas limitaciones pueden ser superadas, o al menos trascendidas, si en vez de considerar la estética desde el punto de vista de la conciencia de imagen, se la considera desde la perspectiva de la fantasía.

Abstract: While it is true that Husserl has not written systematically about Aesthetics, we believe it is possible and legitimate to study how Aesthetic Consciousness works from Husserl's point of view of transcendental Phenomenology. Hence, in this paper we consider, in the first place, the virtues and limitations of the Aesthetic that can be deduced from the passages in which Husserl explicitly refers to artistic experiences, to arrive to the idea that, analyzed from the perspective of image-consciousness, the aesthetic phenomenon that can be described is limited. So, secondly, we try to show that this poverty is not essential to the phenomenon and, therefore, such a limitation can be overcome, or almost transcended, if we contemplate the Aesthetic considerations taken by Husserl not from the point of view of image-consciousness but from the perspective of phantasy

Palabras clave: Conciencia estética | Conciencia de imagen | fantasía | Husserl

Key Words: Aesthetic-Consciousness | Image-Consciousness | Fantasy | Husserl

* Este trabajo es reflejo de nuestra tesis de licenciatura intitulada "Imaginación, fantasía y conciencia estética en la fenomenología de Edmund Husserl", dirigida por el Prof. Dr. Roberto J. Walton, financiada con una Beca Estímulo a las vocaciones científicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y defendida el 27 de junio del año 2013. La profundización de ese trabajo, que deriva en el presente artículo, se da en el marco de nuestros estudios doctorales, que llevamos a cabo en cotutela entre la UBA, bajo dirección del Prof. Dr. Roberto J. Walton, y Paris IV-Sorbona, bajo dirección del Prof. Dr. Dominique Pradelle, con financiación de una beca doctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina). Asimismo cabe señalar que nuestro lugar de trabajo y también marco para todas estas tareas es el Centro de Investigaciones Filosóficas (CEF) de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

*Monoteísmo de la razón y del corazón,
politeísmo de la imaginación y del arte:
¡Eso es lo que necesitamos!*

El más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán¹

INTRODUCCIÓN

Todavía hoy, a más de cien años de la publicación de *Ideas I*, suele considerarse que *la estética* no forma parte de los intereses principales de E. Husserl. Efectivamente no contamos con obras que reúnan reflexiones sistemáticas sobre el tema, y tampoco ha dictado Husserl algún curso centrado en los problemas de aquella disciplina surgida a mediados del siglo XIX. Entre la literatura sobre nuestro autor, podemos encontrar trabajos que extrapolan a principios estéticos aquellos señalamientos que Husserl dio al describir experiencias de obras de arte —principalmente pictóricas. Entre estas breves descripciones, quizá la más famosa sea el pasaje de *Ideas I* en el que Husserl da como ejemplo de la conciencia de imagen la experiencia del grabado de Durero “El caballero, la muerte y el diablo”. Faltan, por tanto, trabajos que den cuenta de una concepción sistemática de la estética husserliana. ¿Será acaso porque no hay una estética husserliana?

Probablemente, el motivo para esta vacancia, sea que los intentos más fructíferos por pensar fenomenológicamente la estética no se han dado respetando la ortodoxia husserliana, sino tomando distancia. Nos referimos aquí a ciertas obras de los “herejes”² discípulos, como los llamará Ricœur: *L’imagination* (1936) y *L’imaginaire* (1940) de Sartre, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* y *Das literarische Kunstwerk* de Roman Ingarden, y *Phénoménologie de l’expérience esthétique* (1953) de Mikel Dufrenne, entre otros.

El presente trabajo toma como motivación la idea de que no es posible que una filosofía que indaga ante todo la relación de la conciencia con el mundo

¹ La autoría de este escrito está en discusión: se sabe que la letra del manuscrito es la de Hegel, pero en él se pueden identificar también ideas de Schelling y de Hölderlin, por lo cual es tomado en general como un manifiesto del Idealismo alemán temprano.

² Ricœur, P., “Sur la phénoménologie”, en *A l’école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986, p. 156.

haya omitido la pregunta por la experiencia estética. Creemos además que, en todo caso, si esa pregunta no se encuentra de manera explícita, es legítimo de todas formas reponerla como pregunta y habilitar una respuesta sistemática³. Esta tarea se ve legitimada por las reflexiones metodológicas del propio Husserl, quien escribió por ejemplo en el artículo sobre la Fenomenología para la Encyclopaedia Britannica:

En la fenomenología tienen lugar todos los problemas racionales, por ende también los que tradicionalmente se han designado como filosóficos en cualquier sentido particular; en las fuentes absolutas de la experiencia trascendental o de la intuición eidética reciben por vez primera en la fenomenología su formulación genuina y las vías transitables de su solución. [...] En suma, se sitúan dentro de su marco los problemas teleológicos metafísicos, los éticos, los de filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicativa, así como todos los problemas que tengan sentido en general y todos en su más interna unidad sintética y su ordenación como problemas de la espiritualidad trascendental⁴.

De esta manera, nuestro objetivo es mostrar que, incluso si cuantitativamente las referencias de Husserl al arte y a la estética no permiten revertir la idea de que la estética no se encuentra entre sus principales intereses, cualitativamente la filosofía de Husserl permite construir una *fenomenología de la conciencia estética*. Así, una fundamentación fenomenológica de la estética no sólo es viable, sino que deviene también necesaria.

1. LA CONCIENCIA ESTÉTICA SEGÚN HUSSERL

Si aceptamos que no hay una *explícita* conciencia estética husserliana, entonces debemos empezar por buscar una estética *implícita*. Para ello, podríamos orientar la búsqueda en tres direcciones: hacia la obra de arte, y entonces perseguiríamos una *ontología* de la obra de arte; hacia el artista-genio-creador, y entonces tendríamos una suerte de *psicología* del arte; o hacia el receptor, y entonces tendríamos una *fenomenología de la experiencia estética*. Tomamos este último sentido, en primer lugar porque es una vía más fiel al significado que la disciplina *estética* tomó en su surgimiento con Baumgarten y autonomización con la *Crítica del Juicio* de Kant, esto es, como rama de la gnoseología o teoría del conocimiento. Pero, además, consideramos

³ Al modo como Benjamin trabaja sistemáticamente con los fragmentos del Romanticismo temprano, recordando que así podemos trabajar incluso con la obra de Nietzsche.

⁴ Hua IX, p. 297.

la vía de la recepción como el mejor punto de partida para la construcción de una estética, principalmente para permanecer fieles al tema capital de la filosofía de Husserl:⁵ el problema de la correlación entre la conciencia y el mundo. Desde esta perspectiva, comenzar por cualquiera de los dos primeros enfoques llevaría a distorsionar parcialmente el fenómeno que tratamos de estudiar: de un lado una ontología de la obra de arte daría una estética reificada, sesgada a lo objetivo. Del otro lado, una psicología de la creación artística sería una subjetivación del problema, pecando además de fundamentar con el psicologismo, tan rechazado por Husserl.

Si la fenomenología es nuestro *método*, tomamos como *objeto* a la imaginación. La imaginación es históricamente la facultad de la estética y cabe esperar que también en el pensamiento de Husserl la estética tenga un lugar de la mano de la imaginación. Es decir que las vivencias estéticas deberán formar parte de la esfera de las vivencias no perceptivas o al menos no exclusivamente perceptivas. Sin embargo, no resulta *a priori* evidente qué tipo de vivencia de las tematizadas por Husserl se corresponde con el histórico concepto estético de "imaginación": ¿será la conciencia de imagen —*Bildbewusstsein*? ¿Será la fantasía —*Phantasie*? ¿O acaso serán la conciencia de imagen y la fantasía dos modos de la imaginación —como proponen trabajos clásicos sobre el tema como el de M. M. Saraiva?

1.1. La imaginación en la fenomenología trascendental: ¿conciencia de imagen o fantasía?

Para determinar cuál es el vocablo husserliano que se corresponde con el concepto estético de imaginación hay primero que disolver un problema etimológico general. Nos referimos a que la mayoría de las veces se utiliza *imaginación* y *fantasía* de manera indistinta⁶. Incluso en latín encontramos un uso indistinto de *imaginatio* y *phantasia*, que remiten al término griego "phantasia". La doble traducción se debe a Cicerón y Quintiliano, que vincularon *phantasia*, *visio* e *imaginatio*. Pero no resulta indistinta: en el pasaje del término griego *phantasia* al término latino *imaginatio* la pluralidad de sentidos del

⁵ Cfr. Walton, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993.

⁶ Posiblemente esto vale tanto para el español (imaginación y fantasía), como para el inglés (imagination, fantasy) y el alemán (Imagination, Phantasie), pero con la diferencia de que en alemán existe, además de las formas latinas *Imagination* y *Phantasie*, el vocablo germanizado en las formas *Einbildung* y *Einbildungskraft*

término de origen ha quedado reducida principalmente a uno de ellos: el visual, dado que contiene la raíz —*imago*, i. e., imagen. Desde este equívoco en adelante prima el sentido unificado de una *representación por imagen*, mientras que el término griego contaba con al menos cuatro sentidos principales, desde las acepciones oníricas más ficticias hasta las más reales representaciones perceptivas⁷.

Así, podríamos decir que Husserl, como casi toda la tradición filosófica occidental, es heredero de este olvido. También en su obra encontramos con frecuencia un uso indistinto de los vocablos imaginación y fantasía. Sin embargo, si echamos una mirada al esquema de vivencias que cristaliza en *Ideas I*, podemos ver que hay lugar para los dos conceptos a los que nos hemos estado refiriendo aquí. Las vivencias se dividen entre (1) las presentaciones y (2) las presentificaciones. Las primeras son la forma madre del conocimiento: la percepción que es un tipo inmediato de conocimiento al dar el objeto en carne y hueso, en su presencia. Las segundas son vivencias no perceptivas, o formas inactuales de conciencia, que a su vez pueden (2.1) dar el objeto en sí mismo, o (2.2) no darlo en sí mismo y darlo de manera mediada. Entre (2.1) las presentificaciones que dan el objeto en sí mismo encontramos la rememoración, la presentificación de presente, la espera y, justamente, la fantasía; mientras que entre (2.2) las presentificaciones que no dan el objeto en sí mismo encontramos a la conciencia de imagen que puede o bien dar su objeto con semejanza —por ejemplo una foto o una estatua se asemeja a la persona fotografiada o esculpida— o bien sin semejanza, es decir, simbólicamente —una bandera representa un país pero no por semejanza. Las presentificaciones de este último tipo son vivencias complejas porque involucran, además de su función específica de representación, una relación perceptiva con el objeto material a partir del cual la conciencia de imagen o la conciencia simbólica surgen. Son complejas, por tanto, porque son actos de segundo grado, actos no perceptivos que se montan sobre actos perceptivos. A su vez, puede haber vivencias de diverso grado de complejidad, por ejemplo, el

⁷ Para un análisis pormenorizado de la progresiva subjetivación de los sentidos focales del término *phantasia* va tomando en la antigüedad cfr. Díaz, M. E., Livov, G. y Spangenberg, P., "Una introducción a la *phantasia* antigua", en Marcos, G. E. y Díaz, M. E. (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 12. Sin dudas uno de los vínculos más interesante que intentaremos analizar en un próximo trabajo, es que relaciona los términos *phainómenon*, contenido en la palabra *fenomenología*, y *phantasia*.

recuerdo de un recuerdo, o el recuerdo de una fantasía, o el recuerdo del recuerdo de una fantasía etc.⁸

Ahora bien, en principio puede no quedar claro cuál de todas estas formas de conciencia se corresponde con el concepto filosófico de imaginación. A esta dificultad encontramos básicamente dos respuestas posibles: o bien se considera que la imaginación es un tipo de conciencia que comprende a la fantasía y a la conciencia de imagen, o bien la fantasía y la conciencia de imagen son consideradas dos tipos distintos de conciencia por derecho propio diferentes, que no cabe reunir bajo un único concepto de imaginación. Pero más allá del problema de la relación entre la conciencia de imagen y la fantasía, que desarrollaremos en el próximo punto, la pregunta es cuál de estos dos tipos de conciencia es, para Husserl, más adecuado para pensar la experiencia estética.

Si seguimos el § 111 de *Ideas I*, deberíamos aceptar que el tipo de conciencia involucrado en la experiencia estética es posible por un tipo complejo de conciencia, la conciencia estética:

Supongamos que estamos contemplando el grabado de Durero 'El caballero, la muerte y el diablo'. Distinguimos aquí, primero, *la percepción normal*, cuyo correlato es la cosa llamada 'grabado', esta hoja en el cartapacio. Segundo, la conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, 'el caballero a caballo', 'la muerte' y 'el diablo'. *En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figurillas como a objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades 'figuradas' [abgebildeten Realitäten], el caballero de carne y hueso, etcétera*⁹.

Sin embargo, hay pasajes en los que Husserl considera que la fantasía es privilegiada respecto de otras formas de conciencia, incluso la forma madre¹⁰. El §70 de *Ideas I* se titula "Papel de la percepción en el método de la aclaración de esencias. Puesto preferente de la libre fantasía". La libertad parece ser aquello que más propiamente caracteriza a la fantasía, y aquel potencial por el cual Husserl llega a decir que "la ficción es la piedra de toque de todo. [...] *la*

⁸ Husserl da en *Ideas I* el siguiente ejemplo: "Un nombre nos recuerda nominativamente el Museo de Dresde y nuestra última visita a él: recorriendo las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una galería de cuadros. Supongamos que los cuadros de esta última representan a su vez cuadros, que por su parte contuviesen inscripciones legibles, etc. Así podemos medir qué serie de representaciones pueden encajarse unas en otras y cuántos términos intermedios puede haber realmente en las objetividades aprehendidas." Hua III/1, p. 212

⁹ Hua III/1, p. 226. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ "Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las presentificaciones y, para hablar más exactamente, la libre fantasía un *puesto preferente* frente a las percepciones [*Vorzugsstellung gegenüber den Wahrnehmungen*], incluso en la fenomenología de la percepción misma, aunque excluida la fenomenología de los datos de la sensación." Hua III/1, p 130.

'ficción' [*Fiktion*] constituye el elemento vital [*Lebenselement*] de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; [...] la ficción es la fuente [*Quelle*] de donde saca su sustento el conocimiento de las 'verdades eternas' [*ewigen Wahrheiten*]."¹¹ Pero es esta virtud de la fantasía la que la vuelve relevante no sólo para la teoría del conocimiento, sino también para el arte y para la estética en general. Tal como reconoce Husserl, es tal vez en la esfera del arte, y no en el marco de la teoría del conocimiento, donde la fantasía se desarrolla más adecuadamente:

Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte [*Kunst*], y en especial la poesía [*Dichtung*], que sin duda son productos de la imaginación [*die zwar Einbildungen sind*], pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia *Phantasie*, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística [*suggestive Kraft künstlerischer Darstellungsmittel*] se traducen con especial facilidad en *Phantasien* perfectamente claras al apercibir las en la comprensión¹².

2. LA CONCIENCIA ESTÉTICA EN LAS LECCIONES DE 1904/1905

Cabe ahora indagar las ventajas y desventajas, las virtudes y limitaciones de pensar la estética desde una y otra perspectiva: la de la conciencia de imagen y la de la fantasía. Para abordar más ampliamente el problema de la conciencia estética o *estetizante*, ya no alcanza con revisar las obras publicadas en vida de Husserl. En el volumen XXIII de *Husserliana* intitulado *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, encontramos algunos textos que nos permiten ampliar los análisis de la relación entre la percepción, la fantasía y la conciencia de imagen. Especialmente el primer texto de ese volumen, que corresponde a la tercera parte de las lecciones que impartió Husserl en el semestre de invierno de 1904/1905 en Gotinga y que tituló "Sobre las partes principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento" [*Über die Hauptstücke aus der Phänomenologie und der Erkenntnistheorie*]. Dichas lecciones se dividen en cuatro partes: Husserl comienza problema-

¹¹ Hua III/1, pp. 129-132. Traducción al castellano de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/Buenos Aires, FCE, 1962, pp. 155-158

¹² Hua III/1, p. 132.

tizando el conocimiento perceptivo, luego estudia la atención, sigue con las vivencias no perceptivas, justamente la fantasía y la conciencia de imagen, y concluye con un análisis de la constitución temporal de los actos. Esta última parte no sólo es fundamental y novedosa, sino uno de sus textos más conocidos. Se trata de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

En la parte que nos concierne a nosotros, la tercera, y que trata sobre las presentificaciones, Husserl tiene dos objetivos principales: el primero es establecer las diferencias entre la percepción y todo lo que no es percepción.¹³ Desde esta perspectiva, importará ante todo marcar las similitudes entre los diferentes tipos de vivencias que no dan su objeto en carne y hueso. El segundo objetivo, una vez establecidas las diferencias entre presentaciones y presentificaciones, será establecer diferencias entre los distintos tipos de presentificaciones. Como resultado, hacia el final de las lecciones sobre la fantasía y la conciencia de imagen encontraremos un esbozo del esquema de vivencias que es el que aparecerá cristalizado algunos años más tarde en *Ideas I* (y que hemos expuesto más arriba).

Teniendo en mente el primer objetivo, para oponer tanto a la fantasía como a la conciencia de imagen de la percepción, Husserl las considera *modos* de una misma imaginación. Por eso en los primeros capítulos de las Lecciones predomina lo que se conoce como el *punto de vista unitario de la imaginación* (capítulos 1-4 de las Lecciones).¹⁴ Pero, con la progresiva diferenciación de la fantasía y la conciencia de imagen, esos dos modos de conciencia se revelan *irreductibles* el uno al otro, y aparece por lo tanto lo que se conoce como el *punto de vista discriminativo de la imaginación* (capítulos 4-9 de las Lecciones).

¹³ "Hasta aquí nos hemos ocupado de la fenomenología de la percepción. No podemos llevar a cabo una fenomenología de la percepción de manera adecuada y completa sin tomar en consideración fenómenos estrechamente relacionados con la percepción. Al tomar estos fenómenos en consideración en los análisis hacia los cuales nos dirigimos ahora, lo que hemos aprendido hasta aquí se verá iluminado, complementado y enriquecido. Nuestro próximo objetivo es la fenomenología de las fantasías." Hua XXIII, p. 1.

¹⁴ Saraiva propone una organización de las distinciones internas de una imaginación genérica [*Bildvorstellung* o *Imagination*] a partir de la distinción clásica entre imágenes físicas e imágenes mentales. De este modo, afirma: "creemos que Husserl es el primero en asemejar en una sola teoría esas dos especies de imágenes —la imagen mental y la imagen física— ampliando, así, considerablemente el terreno tradicionalmente circunscripto a la misma imaginación". En ese sentido, "el concepto [genérico] tradicional de imaginación —la imaginación sensible—"queda especificado o diferenciado entre "la imaginación propiamente dicha (la facultad de producir imágenes mentales) y la conciencia de imagen". A su vez, dentro del primer tipo de imaginación, distingue entre las vivencias particulares y la modificación universal aplicable a todas las vivencias y, dentro del segundo caso, distingue entre la conciencia de imagen mediada por una imagen física y la conciencia de imagen mediada por símbolo. Saraiva, María Manuela, *L'Imagination selon Husserl*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 21-22.

Cabe remarcar que, si bien, como afirma John Brough, las primeras reflexiones de Husserl sobre la conciencia de imagen aparecen tempranamente en 1898 “y sólo con pequeñas variaciones”¹⁵ llegan de manera consistente a la década de 1920, no ocurre lo mismo con sus reflexiones sobre las presentificaciones simples (fantasía, rememoración, espera y presentificación de presente). En su trabajo *L'imagination légitimée*, Dubosson sostiene que la distinción de la imaginación entre sus dos formas, la *Phantasie* y la *Bildbewusstsein*, contrariamente a la idea generalizada de que ella tiene lugar por primera vez en *Ideas I*, no sólo es anterior a su cristalización en el periodo trascendental, sino que es sobre la base de esta misma distinción que la imaginación ha ido cobrando la *progresiva legitimación*. Es decir que justamente estas Lecciones, correspondientes a un periodo proto-trascendental¹⁶, ofician de antecedente a la elevación de la imaginación como “modo canónico de la conciencia intencional”¹⁷.

Las variaciones en la consideración de Husserl sobre las presentificaciones simples se deben principalmente a las transformaciones en las teorías con que intentó dar cuenta de la constitución de las vivencias.

2. 1. Teorías constitutivas

Como queda dicho, en los primeros capítulos de las Lecciones Husserl analiza a la fantasía y a la conciencia de imagen como modos de la imaginación por oposición al conocimiento perceptivo. La pregunta a la que se enfrenta Husserl será, por tanto, la misma a la que un buen concepto filosófico de imaginación debe dar respuesta: cómo es posible la re-presentación, es decir, cómo es posible *traer a la presencia algo ausente*. Par dar cuenta de este tipo de conciencia no presentativa, en la primera parte de las Lecciones Husserl toma como modelo el caso de la conciencia de imagen. Esto se debe, en parte, a que al ser un modelo mediato y complejo, el modelo de la conciencia de imagen le permite explicar cómo traer a la conciencia algo ausente es posible a

¹⁵ Brough, J., *Translator's Introduction*, Hua XXIII, p. XVII.

¹⁶ Si bien la tematización de la reducción en unas lecciones de 1905 suele tomarse como signo del surgimiento de la fenomenología trascendental, consideramos que las lecciones de 1904/1905 son proto-trascendentales en la medida en que pertenecen al periodo de gestación del giro trascendental husserliano.

¹⁷ Dubosson, Samuel, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-trascendentale de Husserl*, Paris: L'Harmattan, 2004, p. 10. Ser *modo canónico* de la conciencia significa, para Dubosson, ser objetivante, título que sólo se adecúan a tres tipos de actos: la percepción, la imaginación y la significación.

partir de la experiencia de algo que sí se encuentra efectivamente presente. Esto muestra que Husserl todavía piensa el problema de la constitución con la teoría de la imagen.

Hasta circa 1909 Husserl tiene dos modelos para dar cuenta de la constitución de las vivencias: la *Bildtheorie* y la *Representationstheorie*. La primera, la *Bildtheorie* o Teoría de la imagen termina siendo desechada como modelo para la percepción por pecar del *prejuicio de la presencia*, i. e., que asume que para que algo ausente pueda ser traído a la presencia por medio de una imagen, esa imagen, debe existir o bien dentro o bien fuera de la mente, como bien lo desarrolla Sartre al principio de *Lo imaginario*. La segunda, la teoría esquemática o teoría de la representación, también es desechada hacia 1909, aunque conservada para explicar la aprehensión interpretativa de la percepción. Esta última le sirve a Husserl para distanciarse de Brentano, quien concebía la diferencia entre tipos de conciencia como una diferencia de grado, es decir, solamente como una diferencia entre contenidos. Al darse la diferencia entre vivencias a nivel de los contenidos, la imaginación sería un tipo más débil de conciencia perceptiva. Husserl compara en este punto la concepción de Brentano con la teoría de la *vivacity* de Hume¹⁸. En cambio, para Husserl se trataría tanto de una diferencia al nivel del acto como al nivel de los contenidos, lo que daría principalmente una diferenciación cualitativa y no cuantitativa entre los distintos tipos de conciencia. Sin embargo, todavía en las lecciones que aquí estudiamos, la explicación de los tipos de conciencia la lleva adelante Husserl desde la Teoría esquemática. Desde esta perspectiva, la imaginación (como concepto todavía general que engloba a la fantasía y a la conciencia de imagen) se diferencia de la percepción porque aquellas son formas *inactuales* de conciencia, re-presentan o presentifican objetos no presentes en carne y hueso.

Pero cabe entonces preguntar, ¿cómo se diferencian entre sí los distintos modos de presentificación? Y más específicamente, ¿en qué difieren la fantasía y la conciencia de imagen? Como hemos anticipado, la conclusión a la que se llega al final de estas Lecciones, será que la fantasía presentifica inmedia-

¹⁸ "Yo mismo al principio me había decidido por esta distinción [...] Más tarde mi vacilación fue más frecuente, pero tal vez sólo porque la manera específica de ejecutar estas aprehensiones todavía ofrecía dificultades; y en cualquier caso, toda la teoría es insuficiente. La interpretación humeana de la *vivacity*, vitalidad [*Lebendigkeit*], como intensidad en Brentano y otros innovadores no me satisface. [...] No puedo tomar el punto de vista de Brentano con la certeza con que lo hiciera antes." Hua XXIII, p. 94-95.

tamente, mientras que la conciencia de imagen lo hace de manera mediata, es decir, por intermedio de una imagen representante del objeto representado.

2. 2. *El modelo heurístico de la conciencia de imagen*

Tal como aparece en el ejemplo citado más arriba del grabado de Durero, ya a lo largo de las Lecciones de 1904/1905 constatamos que Husserl da la misma caracterización de la conciencia de imagen: "Tenemos tres objetos: 1) la imagen física, la cosa física hecha de lienzo, mármol, etc.; 2) el objeto representante o figurante; y 3) el objeto representado o figurado. Para el último preferimos simplemente imagen-sujeto; para el primer objeto preferimos imagen-física, para el segundo, imagen-representante o imagen-objeto"¹⁹.

En ambos casos hay también una distinción entre la conciencia de imagen inmanente, propiamente la conciencia de imagen, y la conciencia de imagen trascendente, o conciencia simbólica. La *conciencia de imagen inmanente* surge cuando la imagen-objeto remite a la imagen-sujeto de manera interna, como por ejemplo en el caso de la fotografía de un niño en la que la imagen que aparece en el papel fotográfico remite por semejanza al niño real fotografiado. En cambio, la conciencia que surge es simbólica o signitativa cuando aquello a lo que remite la imagen-objeto es externo a ella, como los jeroglíficos, la escritura, una bandera que representa una nación, o simplemente las imágenes científicas que cumplen el rol de ayudas mnemotécnica, pero no se asemejan a aquello de lo que son signos. Entonces se dice que la conciencia de imagen es trascendente o bien que es una conciencia simbólica.

Por otra parte, la estructura tridimensional de la conciencia de imagen muestra una dependencia respecto de la percepción y de la realidad física, porque para activar la función de figuración de aquello ausente que se busca representar es necesaria la motivación de una percepción, aunque sea neutralizada. Husserl analiza aquí la conciencia de imagen con la fotografía de un niño, cuya imagen "se parece al niño" pero "no es el niño mismo sino su imagen fotográfica"²⁰. Esta "falla"²¹ en la representación es de máxima importancia, pues si la representación fuera perfecta no podríamos distinguir al

¹⁹ Hua XXIII, § 9, p. 19.

²⁰ Hua XXIII, p. 18-19.

²¹ Ídem.

niño fotografiado del niño de la fotografía; por el contrario, si la representación no contuviera ninguna semejanza con lo representado, entonces tampoco alcanzaríamos una clara conciencia de imagen.

Se da así un necesario *conflicto* como condición de posibilidad para la ficción, porque al mismo tiempo una imagen, cuyo estatuto es el de una *nada*,²² el de la inexistencia, se monta sobre una percepción, que se neutraliza para dar lugar al surgimiento de la imagen objeto. Además, para llegar a representar el objeto mentado, se *debe* entrar en conflicto con el presente actual, porque es el conflicto el que provee de una clara conciencia respecto de que aquello que nos representamos no es lo que tenemos ante la vista o los sentidos. Citamos *in extenso* el siguiente pasaje porque muestra cómo la conciencia del conflicto entre lo actual y lo inactual garantiza la separación entre presentación y presentificación, lo cual, como ya hemos mencionado, era uno de los dos principales objetivos de las lecciones:

Miramos a través del marco, como si fuera una ventana, hacia el espacio de la imagen, hacia la realidad de la imagen. [...] La aparición que pertenece a la imagen-objeto se distingue en este punto de la aparición de la percepción normal. Este es un punto esencial que vuelve imposible para nosotros tomar la aparición que pertenece a la imagen-objeto como percepción normal, porque porta la característica de *irrealidad*, de *conflicto con el presente actual*. La percepción de los alrededores, la percepción en la cual el presente efectivo se constituye para nosotros, continúa a través del marco y luego significa "papel pintado" o "lienzo pintado". [...] Así, tenemos aquí una aparición, intuición sensible y objetivación, pero en *conflicto* con lo experimentado como presente. Tenemos la aparición de un *no ahora en el ahora*. Es "*en el ahora*" en la medida en que la imagen objeto aparece en medio de la realidad perceptiva y reclama una realidad objetiva en este medio. Es también "*en el ahora*" en la medida en que la imagen aprehendida es algo temporalmente ahora. Sin embargo, del otro lado, es un "*no ahora*" en la medida en que el conflicto hace de la imagen objeto una *nulidad* que no aparece ciertamente sino que es nada, y que sólo puede servir para exhibir algo existente. Pero es evidente que este algo exhibido no puede nunca exhibir el ahora con el que entra en conflicto; por tanto sólo puede exhibir otra cosa, algo no presente²³.

II. 3. La conciencia estética como caso de la imaginación física inmanente

Como en el ejemplo de *Ideas I*, en el § 17 de *Phantasie und Bildbewusstsein*, la conciencia estética es considerada explícitamente desde el modelo

²² "Las imágenes (entendidas como lo que aparece, analógicamente representando objetos) son verdaderamente nada. [...] La imagen objeto realmente no existe, lo que no sólo significa que no tiene existencia fuera de mi conciencia, sino que tampoco la tiene dentro de mi conciencia; no tiene existencia en absoluto." Hua XXIII, p. 21.

²³ Hua XXIII, pp. 47.

heurístico de la conciencia de imagen. Más específicamente, es considerada como un caso de imaginación física inmanente.

Tenemos que distinguir entre la conciencia intuitiva de imagen, la conciencia que pertenece a la imaginación inmanente, de las imágenes que funcionan como símbolos y de la conciencia de imagen que aparece gracias a la función simbólica de la imagen. *Sólo la conciencia que pertenece a la imaginación inmanente juega un rol en la contemplación estética de una imagen*²⁴.

A nuestro entender, Husserl asume, de este modo, que el arte es figurativo, representativo, que aquello que se nos aparece en imagen a través de lo que podemos llamar la materialidad de la obra de arte siempre remite a algo más allá de sí mismo, incluso cuando ese “más allá” no quiera decir algo trascendente a la obra misma, sino algo que aparece *en* y *con* la conciencia de la imagen-objeto.

Ahora bien, no se puede decir sin más que entre la conciencia de imagen inmanente y la conciencia estética haya una identidad absoluta; sino que toda conciencia estética es o involucra conciencia de imagen, pero no toda conciencia de imagen implica una experiencia estética. Dos motivos dan cuenta de ello. El primero es que para que la conciencia de imagen sea vivida como la contemplación estética de una imagen, debe involucrar un cambio de *actitud*:

Para tomar [un] ejemplo, al leer un libro de viajes (o guía de turismo) la situación es claramente diferente dependiendo de si vivimos en la conciencia de fantasía como una conciencia que presentifica intuitivamente tierras lejanas, o tal vez distraído por un interés psicológico descriptivo nuestro interés y acto de significar se vuelve hacia las imágenes mismas de la fantasía. La base aprehensiva puede ser precisamente la misma en ambos casos. Las mismas imágenes objeto aparecen, y son la base para una misma relación con las tierras lejanas. En un caso, sin embargo, el foco del interés, lo mentado son las imágenes objeto, en el otro caso, son las tierras lejanas²⁵.

Este cambio de actitud explica por qué unos veces podemos sentir placer en las manera de representar el objeto y otras simplemente concnetrarnos en lo representado con el interés de conocer, de parender algo “como cuando al ver los cuadros de Paolo Veronese nos sentimos transportados hacia la vida y actividad magnífica, opulenta de los grandes venecianos del siglo XVI; o como

²⁴ Hua XXIII, § 17, pp. 36. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Hua XXIII, § 18, pp. 38-39.

cuando vemos en los agradables grabados de Durero la transfiguración del paisaje y el pueblo alemán de su época.”²⁶ Sin embargo, insiste Husserl, “el interés siempre vuelve a la imagen-objeto y se le une internamente, encontrando satisfacción en la manera en que figura o representa.”²⁷

La segunda razón por la cual la conciencia de imagen no puede simplemente identificarse con la conciencia estetizante es que el cambio de actitud revela que en la contemplación estética hay *placer* involucrado, mientras esto no necesariamente debe ocurrir para que seamos conscientes de cualquier imagen motivada por algo real.

En el apéndice VI al § 17 podemos ver una síntesis de ambas condiciones estéticas que Husserl parecería asumir para la estética. Las resonancias a la estética kantiana, especialmente al *desinterés* de la estética kantiana, en estas consideraciones husserlianas en principio no tienen sustento ya que, al parecer, Husserl no ha leído la *Crítica del Juicio*. Sin embargo, aparece en este contexto quizá la única referencia a sus escritos estéticos:

Un punto principal no fue mencionado aquí: en la actitud psicológica, la aparición es un objeto; en la actitud estética, no pienso en la aparición y no la convierto en un objeto teórico. Contemplo el objeto en la percepción o el objeto representado a través del *médium* de la imagen en la contemplación de imagen, *pero no estoy en una actitud teórica en la que estoy dirigido hacia el ser, tal vez con el fin de describirlo, o incluso en una actitud práctica, para transformarlo, para reclamarlo como mío, para desearlo, para complacerme en él como en algo actual. El placer aquí [en la actitud estética] deja la existencia fuera de juego y es esencialmente determinado por el modo de aparición.* Si es un objeto de uso, entonces no es su existencia como objeto de uso lo que está en cuestión, sino cómo el objeto de uso se presenta a sí mismo como un objeto, etc.; y así tantas otras cosas —*ver texto y teoría de Kant*²⁸.

2. 4. Límites e insuficiencias de la conciencia estética husserliana. Hacia la vía de la fantasía

El modelo heurístico a partir del cual explícitamente podemos pensar en una estética husserliana encuentra fuertes limitaciones si consideramos que la conciencia estética debe dar cuenta de fenómenos más amplios, es decir, si consideramos que la experiencia estética no se reduce solamente a vivencias de tipo visual o que dependan para su surgimiento de motivantes exclusivamente

²⁶ Hua XXIII, § 17, pp. 37-38.

²⁷ Hua XXIII, § 17, pp. 37-38.

²⁸ Hua XXIII, p. 145 n. 1. Las cursivas son nuestras.

físicos o perceptivos. En este sentido, las dificultades de pensar a la conciencia estética desde el modelo de la conciencia de imagen inmanente o imaginación física son, en términos generales, de dos tipos. Por un lado encontramos las limitaciones vinculadas con una concepción mimética del arte: la mediación, la función necesaria de figuración, de representar algo más allá de lo que actualmente nos representamos tiene, además, la desventaja de ir contra el propio principio fundamental de la fenomenología, el que privilegia la experiencia de las cosas mismas. Por otro lado, encontramos que la estética se ve empobrecida toda vez que se reduce su campo de experiencias posibles a un tipo de imaginación que no es considerada libre, ya que el contenido sensible a la base de una conciencia de imagen cuenta con las garantías de la experiencia de la realidad efectiva en vez de pertenecer y dar cuenta de un mundo completamente separado de la realidad en que normalmente estamos inmersos.

Podemos ver estas limitaciones por ejemplo en el Apéndice IX a los § 17 y § 25 y al Capítulo 6 donde se ve cómo Husserl fuerza el esquema de la mediación en casos como el de la música. Para seguir sosteniendo la validez del modelo de la conciencia de imagen para la estética, argumenta que por ejemplo en una sonata de Beethoven el original sería la sonata tal como Beethoven la mentó y ese ideal es contra el cual el oyente compara las interpretaciones de los distintos músicos, interpretaciones que sólo serían copias degradadas.

Si bien esta es una idea clásica en la estética idealista, casi platónica, creemos que es posible ampliar la esfera de vivencias estéticas en dos direcciones: por un lado a tipos de experiencias no solo visuales y, por otro, a un tipo de vivencias extáticas u oníricas. Nuestra hipótesis es que esta ampliación es posible si en vez de pensar a la conciencia estética desde el modelo de la conciencia de imagen, se la considera desde el modelo heurístico de la fantasía. Para ello, tomamos la segunda parte de las lecciones de 1904/1905 donde Husserl ya está en condiciones de mostrar que la conciencia de imagen y la fantasía no se diferencian de la percepción de la misma manera: ambas son tipos no intuitivos de conciencia, pero la fantasía, gracias a su libertad, no necesita partir de un estímulo físico para representar objetos no presentes en carne y hueso.

Ahora bien, el motivo por el que Husserl no puede contemplar de entrada estas diferencias es porque el riesgo principal de eliminar para la fantasía la

mediación de una imagen es que con la pérdida del conflicto se pierda la posibilidad de distinguir entre lo que es fantaseado y lo que es percibido. De esta manera, la relación entre fantasía y percepción debe ser nuevamente investigada: ¿son los distintos campos perceptivos, los del mundo de la fantasía y los del mundo perceptivo simultáneos o sucesivos? ¿No hay conflicto de ningún tipo entre ellos?

Creemos que es posible que Husserl privilegie el modelo de la conciencia de imagen sobre el de la fantasía para pensar la estética porque los casos de conciencia de imagen son más evidentes para el análisis fenomenológico reflexivo. Por el contrario, la fantasía, la simple fantasía, la mera fantasía, es siempre caracterizada por Husserl como fluctuante, vaga, continuamente cambiante, lo cual la vuelve un fenómeno más difícil de analizar, de apresar en su esencia. En este sentido, por su extrema fluctuación, las dificultades asociadas con el análisis de los actos de la fantasía parecen ser próximas a las dificultades asociadas con el fenómeno temporal, que Husserl trata en la última parte de estas lecciones. También en este sentido cabe mencionar que el último párrafo del quinto capítulo es una hoja que datada en 1898 que Husserl inserta para dar cuenta del carácter proteiforme (o de continua fluctuación) de la fantasía. Tal vez, el temprano abandono del análisis de la conciencia estética desde el modelo de la fantasía se deba al temprano descubrimiento de esta característica:

En contraposición con esto está el *carácter proteiforme de la aparición de fantasía*: es inherente a este carácter que la unidad de la imagen representacional no permanezca preservada en la unidad de la representación de la fantasía. El objeto que aparece como imagen no permanece inalterado sino que constantemente cambia en la unidad de la representación imaginativa. [...] Y la riqueza y pobreza de los momentos representacionales cambia con él. Ahora la imagen es un representante fiel del objeto, ahora es uno menos fiel. Justo ha aparecido un objeto que puede haber surgido del objeto previo pero ya no es exactamente el mismo objeto; al contrario, es un objeto diferente, con momentos representacionales que son menos ricos. [...] el objeto que aparece fluctúa de manera proteiforme²⁹.

III. CONCLUSIÓN: EL MODELO HEURÍSTICO DE LA FANTASÍA

Se podría esperar que con la progresiva independización de la fantasía como modo originario de conciencia, irreductible por ejemplo a la conciencia de imagen, Husserl reconsiderara el lugar de la estética en su propio esquema. Sin

²⁹ Hua XXIII, § 29, pp. 60-63.

embargo esto no ocurre. Sugerimos que hay dos motivos para ello. El primero tiene que ver con que tal vez Husserl, al no estar especialmente interesado por los problemas estéticos, tiene una concepción estrecha de arte y de la experiencia estética: para él la estética es filosofía del arte y el arte del que vale la pena hacer filosofía es sólo el de las Bellas Artes. De hecho, en alemán se dice "*Bildenden Kunst*", o sea que lleva la acotación a lo visual desde su raíz y Husserl, al pensar la contemplación estética, la piensa como contemplación estética *de una imagen* [*Bildbetrachtung*]. El segundo motivo es la mencionada dificultad asociada con la fantasía y sus objetos, las fantasías: el hecho de que desde tan temprano como 1898 Husserl haya descubierto las dificultades de aprehender a los objetos fluctuantes de la fantasía, podría haberlo disuadido de considerar uno de los campos de práctica y racionalidad humanas, como la estética, desde un tipo tan inestable de conciencia.

Podemos concluir, a modo de indicación para futuras investigaciones, que el interés por desentrañar los misterios del inestable flujo de conciencia no fue satisfecho desde la perspectiva de la fantasía. Sería fructífero pensar si en vez de tomar la vía de la fantasía, el desafío por el que optó Husserl fue el de desentrañar dichas dificultades en relación con, o a partir del problema del tiempo, al cual caracteriza, en la parte final de las lecciones objeto de este trabajo, no sólo como "el más difícil de los problemas fenomenológicos" sino incluso "como el más importante de toda la fenomenología".

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- HUSSERL, Ed., "Der Encyclopaedia Britannica Artikel", en *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Walter Biemel (ed.), *Husserliana IX*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1968. Traducción al castellano de Antonino Zirón, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México D. F.: UNAM, 1990.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Karl Schuhmann (ed.), *Husserliana III/1*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Traducción al castellano de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/Buenos Aires, FCE, 1962. Otra edición consultada: *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Nachwort 1930*, introducción e índice de nombres y conceptos de Elisabeth Ströker, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2009.
- *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergewärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Eduard Marbach (ed.), *Husserliana XXIII*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1980. Trad. al inglés de John Brough, *Phantasie*,

image consciousness, and memory (1898-1925), Springer, 2005. Edición abreviada, *Phantasie und Bildbewusstsein. Text nach Husserliana, Band XXIII*, edición e introducción de Eduard Marbach, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2006.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

- BROUGH, J., "Translator's Introduction", en *Phantasie, image consciousness, and memory (1898-1925)*, Husserliana XXIII, Traducción de Brough, J. B., Springer, 2005.
- CASEY, E. S., *Imagining. A phenomenological study*, Londres: Indiana University Press, Bloomington y 1979.
- DUBOSSON, Samuel, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, Paris: L'Harmattan, 2004.
- DUFOURCO, Annabelle, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, 2011.
- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. Traducción al español de Gaos, José, México: FCE, primera edición 1951.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Netherlands, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.
- MARCOS, G. E. y DÍAZ, M. E (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Traducción al español de Jem Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, México: Origen/Planeta, 1985.
- RICHIR, Marc, *Phantasia, Imagination, Affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Paris: Million, 2004.
- RICŒUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
— *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Trad. al español: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE: 2000.
- SAN MARTIN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986.
- SARAIVA, Maria Manuela, *L'imagination selon Husserl*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*, Paris: PUF, 1965.
— *Lo imaginario*, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires: Losada, 2005.
- SCHUMANN, Karl, "'Phänomenologie': Eine begriffsgeschichtliche Reflexion", en Leijenhorst, Cees y Steenbakkers, Piet (eds.), *Selected papers on Husserl and phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004 (originalmente publicado en *Husserl's Studies* 1, 1984, pp. 31-68).
- SEPP, Hans Rainer y Embree, Lester (Comp.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, 2010.
- VOLONTÉ, Paolo, *Husserl's Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1997.
- WALTON, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993.

INTIMIDAD, EJECUTIVIDAD, PROYECTO*

INTIMACY, EXECUTIVITY, PROJECT

José Lasaga Medina
UNED, España
jlasaga@fsof.uned.es

Resumen: Se trata de examinar el rendimiento del concepto de "ejecutividad" en la obra de Ortega y Gasset, en dos momentos clave: en 1914, cuando formula el programa de su filosofía de la razón vital en *Meditaciones del Quijote* y en los cursos de los años treinta, cuando inicia el despliegue de su filosofía de madurez, asumiendo las implicaciones historicistas de la razón vital. En el breve escrito "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) reflexiona sobre un problema del arte sumamente concreto: ¿qué cosa es el objeto de la estética? La respuesta le llevará a conectar un esbozo de teoría de la metáfora con cuestiones de epistemología y de filosofía primera. Y, lo que es más importante: Ortega se sirve aquí de tres conceptos llamados a tener en el desarrollo posterior de su obra una formulación decisiva: *ejecutividad*, *intimidad* y *presencia*. Esta es la razón de que persigamos el despliegue de dichos conceptos en las formulaciones de la vida humana y del yo personal cuando intente la sistematización de su filosofía en los referidos cursos de los años treinta y en las publicaciones a ellos asociadas.

Palabras clave: Ejecutividad | Intimidad | Metáfora | Concepto | Esencia | Yo | Proyecto | Vocación | Vida Humana

Abstract: I will examine the concept of "executivity" in Ortega's work in two important moments: in 1914 when he formulates the program of his philosophy of vital reason in *Meditaciones del Quijote* and in the courses of the 1930s when he initiates the unfolding of his late philosophy which assumes the historicist implications of vital reason. In the short essay "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) he reflects about a problem in art that is extremely concrete: What is the object of aesthetics? The answer will take him to link an outline of a theory of metaphors with issues of epistemology and his primary philosophy. And, what is most important, Ortega uses three concepts that will have a decisive role in his later work: *executivity*, *intimacy*, and *presence*. This is the reason why I examine the unfolding of these concepts in the formulations of human life and of the I when he attempts the systematization of his philosophy in the said courses of the 1930s and the publications associated with them.

Key Words: Executivity | Intimacy | Metaphor | Concept | Essence | I | Project | Vocation | Human Life

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Investigación y Ciencia, *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, UNED, Referencia FF 12009-11707.

ABREVIATURAS USADAS

En memoria de Antonio Rodríguez Huéscar

1. NOCIÓN DE EJECUTIVIDAD

1.1. A modo de introducción

La idea de ejecutividad aparece en los textos de Ortega hacia 1913, en relación con la presentación al público español de las ideas de Husserl. Analizando la suspensión o reducción fenomenológica, la emplea para caracterizar la "actitud natural" husserliana:

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una «manera natural», queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo¹.

Un año después, en "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914)², comienza Ortega a emplear el término con un sentido propio, relativamente autónomo al discurso fenomenológico. Bajo la apariencia de una presentación de versos de un amigo, el poeta y pintor José Moreno Villa, compañero de la Residencia de Estudiantes, Ortega improvisaba unas reflexiones de notable calado intelectual, aunque afectadas, a mi juicio, de una imprecisión conceptual que habría de hacer que en el futuro las poco más de diez páginas se convirtieran en campo de polémica especialmente en lo que se refiere a las relaciones de Ortega con la fenomenología, como habremos de ver en lo que sigue.

El primero en llamar la atención sobre el artículo fue Julián Marías: en EE estaría el primer momento de superación de la fenomenología. Dicha superación se apoyaría preferentemente en el uso que hace Ortega del término "eje-

¹ "Sobre el concepto de sensación", I, 631. Las numerosas referencias a Ortega se citan por Ortega, 2004, la nueva edición de OC. El número romano indica el volumen y el árabe la página.

² Ortega, 2004, VI, 247-264. Citaremos en lo sucesivo por EE. Otras abreviaturas: MQ: *Meditaciones del Quijote*; PGDD: *Pidiendo un Goethe desde dentro*; QC, *¿Qué es conocimiento?*; QF, *¿Qué es filosofía?*

cutividad”³. Desde entonces el artículo en cuestión se ha convertido en un lugar privilegiado de atención por parte de comentaristas y críticos de la obra orteguiana, campo de batalla en que decidir *si* y *cuando supera* Ortega la fenomenología husserliana. Por esta razón me apresuro a decir que el presente trabajo no se ocupa de ese debate que, después de las aportaciones de Javier San Martín y Pedro Cerezo⁴ hay que dar por zanjado en lo que respecta a la polémica sobre la superación de la fenomenología⁵.

En realidad me interesa examinar, a modo de hipótesis, el rendimiento del concepto “ejecutividad” en los dos escritos en que más lo prodiga que son el ya referido EE y el curso que Ortega dictó, inmediatamente después de *¿Qué es filosofía?* (1929), *Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930* (VIII, 197 y ss) que permaneció inédito hasta los años setenta⁶. Y más específicamente me interesa cuando aparece relacionado con el motivo central de su filosofía, la vida humana como realidad primera y originaria, y su estructura interna. Dicho de otro modo, se trata de estudiar del concepto de ejecutividad al pasar de predicarse de la conciencia, como hace en el mencionado ensayo de 1914, a decirse de la propia vida individual tematizada metafísicamente, es decir, como “realidad radical”, lo que comienza a ser frecuente, por unos pocos años, en los cursos universitarios de comienzos de los años treinta.

1.2. Ejecutividad y representación

Lo que me interesa destacar del primero está en tres párrafos que, a pesar de ser algo extensos, prefiero dar en el cuerpo principal del texto:

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. (...)

³ Véase (Marías, 1971). El autor repite lo sustancial de su argumentación en las páginas que dedica a comentar EE en la biografía intelectual que dedicó a Ortega (Marías, 1973, pp. 196-203).

⁴ Cerezo, 1984, pp. 212-218 y 2011, pp. 138-178. San Martín, 1987, pp. 97-137; 1998, cap. IV; 2012, pp. 106-107.

⁵ Además de los autores mencionados, se han ocupado del EE, Philip Silver, uno de los primeros en debatir el problema de la influencia de Husserl y Scheler en Ortega, que reparó en la importancia del mencionado prólogo (1978, pp. 98-101 y 110-121; 1976, pp 23-25); Nelson Orringer (1979, pp. 84-91 y 119-126; Ciriaco Morón Arroyo (1985, pp. 69-84), José L. Molinuevo 1995 (pp. 9-62).

⁶ Las notas del curso fueron publicadas por Paulino Garagorri bajo el título *¿Qué es conocimiento?*, junto con las de otros dos cursos próximos en el tiempo (Ortega, 1984). En las actuales OC se editan por separado en el año correspondiente. Daremos la referencia por la edición de Garagorri, citando por las letras QC, seguidas del número de página.

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*. Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el «yo»: simplemente porque no podemos situarnos *ante él*, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad (I, 668-9).

El texto parece confuso por la ambición teórica que encierra. Hay una idea que despunta: si una realidad está ejecutándose, significa que no podemos estar ante ella en actitud contemplativa: no hay posición ante ella misma en cuanto sí misma sino que, en el mejor de los casos, estaremos frente a una imagen o representación de ella: ante el puro “yo” no podemos situarnos nunca como espectadores “porque es todo en cuanto intimidad” (Ibid.) Aquí el término “ejecutar” designa el modo o forma de ser de un yo-cosa, propiedad constitutiva que surge de pensar los entes como “intimidad” —realidad de dentro a fuera— que no acepta frente a ella otro ser —otra intimidad— en actitud contemplativa. Si reparamos en que “yo” no tiene aquí sentido cognoscitivo o psicológico referido al sujeto humano, parece claro que el modelo que inspira a Ortega es la mónada leibniziana. Ninguna mónada puede ponerse ante otra y objetivarla. Tampoco lo necesita porque cada mónada contiene en su interior la infinitud de lo real. Privados de la hipótesis de la armonía preestablecida, pues Ortega filosofa “después de Kant”, llegaremos a una conclusión si no escéptica, sí claramente antirracionalista⁷.

Es como si Ortega quisiera hacer notar a Husserl que la *epojé* de la actitud natural arrastra supuestos idealistas, fracasando entonces en su propósito de llegar “a las cosas mismas” si es que es verdad que la suspensión de la actitud ejecutiva de la conciencia basta para disponer de la verdadera “intimidad” de las cosas. En realidad, se remite, aunque sin mencionarlo a una oposición que domina la metafísica implícita de MQ cuando contrapone la materialidad de lo real a las interpretaciones que sobre lo dado hace la cultura⁸. La materialidad o la ejecutividad de una cosa que es una intimidad absoluta, ¿no está Ortega volviendo a pensar el problema del nómeno kantiano y el problema, aun insuperable para la filosofía, de los dos mundos platónicos?

Veamos la segunda cita:

⁷ Entiéndase la expresión significando no “contra la razón” sino contra el modelo racionalista e idealista de racionalidad que le da al sujeto determinados privilegios sobre los objetos: a saber, que rinden su intimidad a su mirada.

⁸ “... venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación” (Ortega, 2004, I, 812.)

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante. (I, 669)

En lo que venimos de leer aplica Ortega su visión general, que hemos descrito ya, al caso particular de la mónada humana para señalar que la imposibilidad de captar a un ser ejecutándose es un resultado que alcanza también a la conciencia: o soy un yo doliente o soy un yo vidente, pero ambos se excluyen con la misma contundencia con que un cuerpo desaloja de su espacio a otro cuerpo. Fuera o no intención expresa de Ortega, el caso es que aquí encontramos —sin desarrollar ni argumentar “frente” a Husserl— lo que se ha interpretado como un cuestionamiento de fondo de la reducción husserliana. Si todo acto de conciencia es de suyo un acto ejecutivo, la realidad de nuestra conciencia aparece como una serie ininterrumpida de actos ejecutivos sucesivos, imposibles de “reducir” porque el “acto vidente” está situado en el mismo plano —el ejecutivo— que el acto doliente (o sentiente en general). Una de dos: o me duele o me veo doler; pero cuando me veo doler el dolor ya no es, sino que se ha convertido en una imagen o representación. Lo que la reducción fenomenológica capta, pues, son copias o representaciones, en suma “ideas”, nunca intimidades constitutivas (=esencias de realidad, si se nos permite la expresión). Es cierto que Husserl podría responder que no importa por ahora la cuestión de la trascendencia de los contenidos de la “intimidad”. Pero no es menos cierto que, a la postre, si lo primario es la conciencia, lo último seguirá siendo la conciencia.

Lo que Ortega se propone es no confundir bajo ningún concepto el plano de lo “ejecutivo” con el plano de lo “representativo”. El primario o radical es el ejecutivo, porque tiene la propiedad de “ser para sí”, mientras que lo representado lo es siempre por (y de) otro, de un yo —en el sentido genérico de una intimidad monádica que adquiere el pronombre personal en EE. De ahí que llame “yo” a cualquier ente que tenga el atributo de la ejecutividad. La oposición, pues, entre lo ejecutado y lo representado u objetivado: el yo objetivante es una ejecución del yo ejecutivo, o, lo que es lo mismo, la objetividad es una forma de ejecutividad: porque siento un dolor, soy el dolor ejecutándose; pero si paso a pensar mi dolor, dejo de ser un yo doliente y paso a ser “yo que pien-

sa un dolor"; se dan entonces dos ejecutividades sucesivas, la del dolor doliendo y la del pensar el pensamiento "mi dolor". Pienso la imagen que me hago o que me llega del dolor, pero lo que nunca puedo pensar es "mi dolor", ni al posesivo ni a la cosa nombrada por la palabra "dolor" en cuanto que son en efecto ejecutividades más allá de todas representación.

La conclusión que se sigue de esto no puede ser sino "el siguiente rígido dilema":

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. (...) Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar imaginativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud (I, 670).

La escéptica conclusión que establece el texto es que si bien disponemos de la capacidad ejecutiva de darnos a nosotros mismos determinadas imágenes de las cosas, esas representaciones son, desde el punto de vista de lo verdaderamente real, espurias. La crítica afecta por igual al sentido interno cuyo privilegio sobre el externo es puesto en duda: cuando habla de intimidad queda claro que no se trata de la intimidad relativa de las representaciones psicológicas del sentido interno (veo andar a otro pero me siento andar) sino de una intimidad "absoluta" que deja fuera también los datos de nuestra representación interna. Y la conclusión que se sigue razonablemente es que la "intimidad" —lo único que importaría conocer, según Ortega— de las cosas y de nosotros mismos, es incognoscible porque conocer significa que una conciencia se da a sí misma objetos, representaciones. Lo que se cuestiona no es tanto la validez de la distinción sujeto/objeto sino la pretensión de que, partiendo de ella, lleguemos a conocer lo que importa. Escepticismo, pues, basado en la trivialidad de las representaciones de la conciencia⁹.

⁹ Quizá convenga comparar las conclusiones escépticas de Ortega con las de Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. En efecto, fue en este temprano inédito de 1873 donde formula Nietzsche por primera vez su teoría ficcionalista del conocimiento, sosteniendo que los conceptos no son más que metáforas "devaluadas" por el uso, de tal modo que el poder de "presentación" de lo real residiría antes en la intuición del artista que en la abstracción del científico. En el primer párrafo afirma: "Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no po-

1.3. Intimidad y ejecutividad

Puede no ser un ejercicio vano comparar el nivel de desarrollo conceptual que presenta la razón vital a la altura de 1914 en EE y en su primera madurez, cuando dicta el curso QF en 1929. ¿Qué es lo que tiene y qué le falta en su concepción definitiva de la vida humana como realidad radical?

Tiene, confusamente, la intuición de que el punto de partida filosófico ha de estar más acá de la conciencia, en lo que le da a ella su ocasión y razón de pensar, y le proporciona, por decirlo así, su asiento o posición, y que es nombrado como “yo” o “ser ejecutivo”, según hemos visto; también ha reparado en el término “intimidad” como característica esencial de nuestra vida, la suya para cada cual, que es, según hemos leído, “nuestra verdadera intimidad”. Es de sobra conocido que EE es contemporáneo de *Meditaciones del Quijote*, donde opera con regular precisión el concepto de vida personal como punto de partida de la búsqueda filosófica.

Pero interpreta el significado de intimidad en términos estrictamente psicológicos, no viendo la implicación metafísica que también tiene: la intimidad rasgo característico de la vida humana, la única realidad cósmica, dirá después, que tiene un verdadero “intus”. Y, mucho menos, de la posible relación que puedan guardar los términos intimidad y ejecutividad. En la cita anterior se dice: “Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esa cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esa intimidad...” La identificación vida—intimidad ofrece, al menos, dos dificultades, mirada desde la teoría de la vida humana como ser ejecutivo:

1º, la consideración de lo ejecutivo como característica de la intimidad;

2º, la intimidad es pensada como una realidad de orden psicológico. Vida es aquí, vida psíquica, vida aperceptiva. De donde es posible inferir que Ortega comparte con Leibniz una visión rigurosamente monadológica del ser. Los yo no son ejecutivos y por eso tienen una intimidad, sino que son constitutivamente

seemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no se corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, 1988). Hay una cita de Nietzsche en el EE, precisamente en el contexto de la siguiente afirmación: “Esa distancia (...) que hay (...) del pensar al ser (...) es la que hay entre la cosa y yo” (I, 670).

También está Kant al fondo y su convicción de que el concepto no puede traspasar los límites de la sensibilidad. ¿Esperaba Ortega del método fenomenológico la posibilidad de reconducir el conocimiento en una dirección que le permitiera no terminar en el insuficiente positivismo? En su estudio sobre la crítica de Ortega al trascendentalismo kantiano, Lévêque (2006, pp. 148 y ss.) considera decisivos los cursos de QC y la idea de ejecutividad que allí desarrolla.

intimidad y por eso son ejecutivos¹⁰. El ser activo e incomunicado en que está pensando Ortega no permite echar un vistazo a su interior. Se da una extraña fusión entre intimidad y ejecutividad.

Se precisaría un recurso, un instrumento que favorezca la aparición o manifestación de la cosa: "en lo transparente somos la cosa y yo uno" (VI, 256)¹¹. En efecto, esto es lo que intentaba Husserl con su reducción fenomenológica: crear un mecanismo de pura transparencia donde la cosa se pueda rendir a la mirada eidética de la razón y la esencia misma de la cosa pueda ser descrita en su mismidad. Pero el dilema ejecutividad/ objetivación impide que el medio transparente por antonomasia, al menos desde Descartes, la conciencia, sea el instrumento de aprehensión de esas "intimidades ejecutivas". Es en el arte — concluye Ortega en EE— donde nos encontramos con un objeto "que reúne la doble condición de ser transparente y que lo que tra(n)sparece no es otra cosa distinta de él mismo" (VI, 256-257). La forma elemental de esa manifestación es la metáfora y no el concepto. El objeto artístico tiene de suyo una consistencia metafórica. Y la metáfora por definición es "para sí". El concepto es "para otro"; éste precisa del objeto; sin objeto no tiene sentido porque la relación concepto—objeto es trascendente; no es el caso de la metáfora que tiene su sentido en su propia forma de nombrar: ella presenta la realidad... "como si...". Lo que nombra es inmanente al acto de nombrar¹². Esa diferencia conlleva dos formas de entender la verdad. El concepto exige, se podría decir, la verdad

¹⁰ Repárese en que la comparación entre ambos términos arroja bastante luz sobre los desplazamientos de sentido que experimenta el concepto de ejecutividad desde 1914 hasta los cursos de 1929-30, agrupados en QC. Mientras que en EE se piensa lo ejecutivo como una propiedad del ser- intimidad, luego, lo ejecutivo, pensado como ejecutividad o "ser ejecutivo" (y no "yo" ejecutivo), le sirve para superar la categoría de sustancia, librándose así de todo resto monadológico; o dicho de otro modo, le sirve para pensar la estructura metafísica de la vida humana en tanto realidad radical: "Esto es lo que necesitamos habituarnos a ver y entender: un ser que no exige detrás de su actuación una sustancia previa y estática, sino que consiste en puro ejecutarse. No en ser substantivo sino el ser ejecutivo" (QC, 122).

¹¹ Ver *infra* el nuevo sentido que adquiere el término "transparencia" y el ámbito de cuestiones al que es remitido después de QF y sobre todo en QC.

¹² En "Las dos grandes metáforas" Ortega subraya la afinidad entre la metáfora y concepto, aunque las diferencia por su distinto régimen. Lo que ahora nos interesa es que la metáfora es una verdad, un "conocimiento de realidades" (II, 509). Y más adelante: "La metáfora poética es un descubrimiento de identidades efectivas" (II, 510). Esto es lo que ya había descubierto en EE: basta con sustituir "efectiva" por "ejecutiva". Hacia el final del ensayo nos da la clave de la inspiración leibniziana que domina EE. Al hablar de la conciencia moderna en contraste con la antigua, dominada aquella por la imaginación, ésta por la percepción sensible, señala la función creadora que termina por predominar en todas las acciones de la conciencia. Y propone como el mejor ejemplo de la conciencia moderna, la mónada leibniziana entendida como "el poder espontáneo de representar" (II, 517). Es claro que en EE se trata de examinar a dónde puede llevar la tesis de una conciencia espontánea entendida como ejecutividad de una intimidad, es decir, de una conciencia. Pero también es cierto que Ortega busca hacia la exterioridad de la conciencia, en dirección a la vida, mientras que Husserl buscaba dentro del sujeto. En cualquier caso es claro que aquí Ortega sigue estando prisionero de la cárcel idealista.

adecuación, mientras que la metáfora es consistente con la verdad entendida como *Alétheia* o *Apocalipsis*, esto es, como *revelación*.

Si sopesamos estas conclusiones, no podemos decir que Ortega haya encontrado gran cosa. Da la impresión de temer que, abandonando la posición idealista, se caiga necesariamente en alguna forma de escepticismo o, lo que sería peor, de irracionalismo. Desconfía en EE justo de aquello que más tarde le servirá de ariete contra el fortín de la razón pura, el concepto como metáfora, la narratividad de la razón histórica: "la narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad" (VI, 256)¹³. Y, como es sabido, la narración será la única forma válida de aprehender la realidad, esto es, de conocerla. Pero hasta llegar a estas formulaciones de su nuevo "pensar sintético", que desgraciadamente no desarrolló de forma satisfactoria¹⁴, le faltaban aun dos pasos decisivos: el que supondría el reconocimiento de la "calidad" metafórica del concepto, el que todo concepto vaya montado sobre la ironía de sí mismo¹⁵, al tener que ser consciente, quien lo use, de que finge dar la cosa, traerla a presencia, cuando no es así; y la distinción entre ideas y creencias, con el carácter de realidad que tienen las últimas, aun habiendo sido antes meras ideas.

¹³ La narración "irrealiza" o virtualiza: esto solo se entiende si tenemos claro qué significa para Ortega el concepto "realidad" a la altura de 1914. En la "Meditación primera" de MQ se habla de una dimensión de lo real, a la que llama "materialidad", que es opaca al "sentido"; lo real, por tanto, se presenta sobre una dualidad insalvable: "...venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el 'sentido' de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la 'materialidad' de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación" (I, 812).

¹⁴ En un lugar ciertamente solemne, al final de su "Anejo al folleto *Kant*", hay una primera referencia al pensar sintético: "Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?" Y en nota añade: "Sobre todo esto hablo largamente en mi estudio *Sobre la razón vital*, que no tardará en publicarse. Allí espero apuntar por qué y cómo es preciso, a mi juicio, replantear la cuestión del «pensar sintético», otro gigantesco descubrimiento de Kant" (IV, 286).

¹⁵ "Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alcióica (...). Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo que verdaderamente piensa es esto: yo sé que, hablando con todo rigor, esta cosa no es *A*, ni aquella *B*; pero, admitiendo que son *A* y *B*, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa" (IV, 459). Esta tesis está íntimamente relacionada con la distinción creencias/ideas que encontraremos más adelante y con la caracterización que hace de la invención humana de ideas como "mundos interiores": "Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los 'mundos interiores' en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención... Vivimos estos mundos interiores con dosis diferentes de 'seriedad' o ironía" (V, 405-6). Y para reforzar la complementariedad entre el concepto y la metáfora como "instrumentos irónicos" del conocimiento humano, Ortega atribuye a ésta una dimensión ironizadora: "Entre las cosas más raras del mundo se cuentan las metáforas. Todas las demás cosas y seres exigen de nosotros que los tomemos en serio; solo las metáforas y los payasos nos piden lo contrario" (MNT, p. 158). Citado en D'Olhaberrague, 2009, p. 169. Véase su excelente estudio dedicado a la metáfora en Ortega en loc. cit., pp. 157-186.

Lo que bloquea el paso hacia el “camino seguro” de la razón vital y hace de EE un interesante “error” dentro del conjunto de la producción orteguiana, escrito, paradójicamente, el mismo año que el texto programático de la razón vital, las ya referidas *Meditaciones del Quijote*, es la imbricación de los conceptos “intimidad” y “ejecutividad” y la prioridad ontológica¹⁶ que aquí parece tener el primero sobre el segundo. Más adelante esa prioridad categorial se invertirá: la consistencia primaria de la vida humana es ejecutividad. La intimidad pasa entonces a ser considerada como un ingrediente o mejor como un quehacer del sujeto viviente: el ensimismamiento “produce” por decirlo así la intimidad, que, de otra manera, no existiría. El ser humano se ensimisma y se altera, es decir, actúa hacia “dentro” y hacia “afuera”; crea un a modo de espacio interior, la intimidad, que es a lo que siempre se ha llamado “alma”¹⁷ y, hacia fuera, en su maquinar técnico y en su quehacer con los otros, produce mundo, construye la circunstancia en un marco natural dado, en el que se encuentra siempre proyectado, a un tiempo, espacio de soluciones y de dificultades, obstáculos y amenazas. Aquí en EE sospecha lo esencial cuando escribe: “la vida es la única realidad que tiene un verdadero ‘dentro’, una *intus* o intimidad” (VI, 465). Pero adviértase que esa intimidad es una especie de sustancia (mónada) y no una actividad o el resultado de tal, como más tarde, cuando haga del par ensimismamiento/alteración los movimientos esenciales del acontecer vital (esto es de la vida humana en cuanto mero acontecimiento que no es ni posee nada substancial).

Resumiendo, pues, tenemos dos consecuencias:

1ª.- La prelación de la intimidad sobre la ejecutividad revela un modo sustancial¹⁸ en el pensar orteguiano hacia 1914; más tarde la realidad primaria no será concebida como intimidad que se ejecuta sino como ejecutividad, puro dinamismo que se pone a sí mismo sin necesidad de pensarle un soporte natural o dado. Eso significa que esa ejecutividad no pertenece o no resulta ser la

¹⁶ O quizá solo lógica, pues la dependencia se ve clara en el orden de la definición: la ejecutividad es una propiedad de la intimidad.

¹⁷ Ortega expone magníficamente la idea tradicional de alma en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925): “Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, «fuera del Universo», manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es el del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica” (II, 582). Solo el alma es “intimidad”, ni la vitalidad ni el espíritu.

¹⁸ El propio Ortega habría podido auto-criticar sus posiciones de 1914 incluyéndose en los rechazos al naturalismo que, oriundo de Parménides, detecta todavía en Kant y en la ciencia natural moderna. Cfr. *Historia como sistema* (1935), §§ 5-6, (VI, 56-64).

expresión de una entidad cósmica, un alma del mundo, una voluntad de poder que reside en los entes naturales, sino una realidad no-sustancial que se hace presente a sí misma en su propio acto de constituirse: el pensamiento es para sí, dirá Ortega de la *cogitatio* cartesiana:

Mi pensamiento es lo que es *para* mi pensamiento: yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy. Ésta es la innovación que quiso traer al mundo el idealismo... (QF, 1929, VIII, 337).

La crítica al idealismo en este punto es bien conocida: Descartes no cree que el pensamiento no pueda ser cosa y lo substancializa, "soy una cosa que piensa..." Ese mismo movimiento de crítica le sirve de vínculo sintético con su pensamiento fundamental de la vida humana. Basta con identificar correctamente el verdadero "para sí" que no es la conciencia sino la vida por la que es conciencia la conciencia, vida que le da sus objetos a pensar en cuanto ocupaciones y preocupaciones. El verdadero para sí, el único que en rigor existe es la vida humana:

Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos me es inmediato y en este sentido me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido me es ajeno, extraño. Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen *ipso facto* yo que pienso y el mundo en que pienso, y existe el uno con el otro, sin posible separación (VIII, 343)

Si el pensamiento mostraba dicha estructura era por la sencilla razón de que un acto de pensar es un acto de vida y posee su misma consistencia.

La conciencia sigue siendo intimidad pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión sino al contrario es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo (VIII, 344).

La conciencia ocultaba la vida misma. Pensada la vida humana como pura actualidad, dentro de ella tra(n)sparece una intimidad o yo, mi yo, rodeado de expectativas, urgencias y problemas mundanos, a cuya resolución llamamos vivir.

2ª.- El paso adelante en la determinación conceptual de la metafísica de la vida humana dependía de que Ortega viera claro que el carácter de "para-sí" del pensamiento era idéntico al carácter ejecutivo de la vida humana. Para llegar ahí tenía que postular la tesis de la transparencia de la vida humana a sí misma, como algo distinto de la supuesta transparencia que la conciencia tiene sobre sus contenidos en el acto de la reflexividad. Ahora, en QF con cierta confusión en la expresión, después, en los cursos agrupados en QC con creciente rigor, Ortega piensa la transparencia o capacidad de la vida de asistirse a sí misma como "acontecimiento" y "encuentro". La presencia de la vida "para sí" es pre-noética: la forma en que me doy cuenta de que "ser" es "estar" yo en mi vida consiste no en un "reparar en" objetivante o de representación de determinados contenidos de mi vida, como cuando pensando en algo que he hecho, "asisto" a ello como espectador, sino en "contar con" una presencia ejecutiva, la realidad misma que me viene formalizada por las creencias. Reparar en algo supone tener ya en presencia ese algo en que reparo, lo que significa que ya lo "daba por descontado", que ya estaba ahí aunque sea bajo formas negativas como la dificultad, el enigma, la duda o la negación¹⁹.

El problema de Ortega en 1914 y a lo largo de los años 20 era, como ya hemos sugerido, que su concepción de la "vida humana" no terminara pareciéndose demasiado a una especie de espíritu hegeliano vitalizado²⁰. Para ello tenía que dejar claro que la transparencia o la presencia de la vida a sí misma, no ofrece equivalencia (o traducción) en el plano del conocimiento, esto es, no origina ningún saber privilegiado del yo sobre el mundo ni siquiera del yo sobre sí mismo. La razón humana no determina el mundo con sus *a priori*. El Ortega de la segunda navegación está más cerca de Hume que de Kant. La presencia se da como enigma y como conjunto de realidades en las que creo, en razón del tiempo y lugar que me han tocado vivir. Dentro de ese conjunto de realidades está la cultura, en sentido amplio, las técnicas, normas de convivencia,

¹⁹ «Reparar» equivale a lo que tradicionalmente se llamaba «tener conciencia de algo», y el simple «contar con»... expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen todos los ingredientes de mi situación" (XII, 41). Y un poco más adelante precisa que el "reparar en", tomado como modo de pensar convencional, presume la existencia de otros ingredientes vitales del orden del "contar con": "esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida. Pero esta presencia ante mí de todo aquello con que al vivir cuento, no es un estar ante mí en la forma especialísima en que un objeto de conciencia está ante el sujeto consciente, en que lo pensado está ante el que piensa (XII, 66).

²⁰ Esto es lo que explica que después de haber explorado la vía antropológica nietzscheana, que a mi juicio abandona pronto, se interesara vivamente por Hegel, hacia 1928, a las puertas ya de la "segunda navegación".

ciencias, artes, experiencias de vida articuladas en tradición, en fin, lo que en rigor llamamos "mundos interiores". Estos provén al viviente de herramientas intelectuales (métodos, principios, conceptos, teorías) para enfrentarse a las dificultades que les deparan los respectivos cursos vitales que cada cual tiene que asumir. Cuando Ortega dice que la vida es formalmente drama e insiste en que se entienda la proposición como una conceptualización rigurosa confirma que la relación entre el intelecto o razón y la realidad no se puede ya tratar en términos de razón idealista físico-matemática sino que hay que buscar un modelo de racionalidad vital, histórica, narrativa, etimológica, por usar algunos de los nombres de que se fue sirviendo sucesiva y simultáneamente: de un drama brota una historia que contar. Es penoso renunciar a las certezas de la razón inspirada en las otrora orgullosas ciencias experimentales o en las certidumbres de la razón pura desconectada del mundo por la paradójica razón de que cree que lo determina con sus categorías. Pero ninguna de ellas vale para escrutar la realidad radical en la que cada humano se encuentra y que no es otra que su propia vida propuesta como un absurdo que aguarda un sentido.

Vivir es tener que actuar un yo en lo otro que él o circunstancia. Vivir es ocuparse con las cosas²¹. Si Leibniz captó la verdadera estructura de la conciencia humana en la unidad que ideó para pensar el universo, la mónada sin ventanas, todo intento de partir de la conciencia está condenado a permanecer en la inmanencia de sus representaciones que le serán tan claras y veraces como incapaces de traer a presencia el objeto real de que son imagen. Por contra, la vida humana de cada cual es de suyo un ámbito que incluye, con la misma necesidad y presencia, al yo que vive y al mundo en que se vive. Esto no significa que la vida sea para sí misma transparente, consabida. Si el vivir es que hacer y faena eso presume que la vida se escinde en dos planos: uno en el que la vida se manifiesta como problema para sí misma; otro en que la vida es interpretación de sí misma, en parte clara, en parte oscura. Al postular la transparencia de la vida a sí misma no se pretende afirmar que la vida rinde su sentido, sino que es disposición para el sentido, es más, exigencia de sentido²² y su

²¹ Para la definición de la vida como ocupación, varias referencias en los cursos de los años treinta: VIII, 355, 393, 432, 503.

²² Probablemente pueda decirse que si en el mundo existe el "problema del sentido" es porque la vida humana en su estructura lo demanda, no porque seamos "seres racionales". Según San Martín (2012, pp. 177 y 179) una de las grandes aportaciones de Ortega a la fenomenología es haber captado las dos dimensiones de la realidad, "la dimensión efectiva y la dimensión del sentido", o "lo ejecutivo y lo virtual".

ámbito de aparición. Pero si hablamos del sentido concreto, existencial de mi vida, resultará que éste es opaco a cada cual²³, que mi yo, con su conciencia, no es a su vez transparente, y no digamos la circunstancia o mundo, que es definida en muchas ocasiones como lo que “me resiste”²⁴.

2. EL SER EJECUTIVO DE LA VIDA HUMANA

Después de QF, la vida humana en cuanto realidad radical tiene consistencia de “ser ejecutivo” y el problema de la transparencia, replanteado en la lección X, queda referido a la ejecutividad como estructura del ser o lo que hay. Veamos qué significa esto.

Lo que se ejecuta es un yo en una circunstancia. Ese “yo” —como veremos más adelante— no es “algo”, en el sentido de “cosa” o “ente” sino una realidad de la especie “acontecimiento”, un proceso que se ejecuta, si se me permite hablar así, hacia adentro; y de ahí surge la intimidad esencial de la vida humana, que se constituye en el “culatazo” de la ejecutividad. De ahí la insistencia de Ortega en que se le haga caso cuando insiste en sus escritos a partir de los 30 sobre el carácter dramático de la vida humana y en que no se trata de una imagen más o menos afortunada, sino que “ser constitutivamente drama” es lo que da forma al misterio de nuestra vida y permite nombrarlo. ¿Y qué relación guarda el concepto de “drama” con el de “ejecutividad”?

El hombre —escribe en *Historia como sistema* “no es cosa ninguna, sino un drama— su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (VI, 64). Esta definición cuasi formal de hombre en cuanto vida humana que rompe con cualquier planteamiento substancialista y naturalista de lo real no hubiera sido posible sin postular el paso del ser objetivo al ser ejecutivo.

Todas las descripciones que hará Ortega a partir de QF y los cursos sobre la vida como realidad radical que le siguieron respetan el mismo patrón: la estruc-

²³ Solo don Quijote y alguno más cortado por el mismo patrón, pueden decir aquello de “yo sé quién soy”. El sentido de la propia vida depende de la vocación, que es, en última instancia, una especie de revelación que no sabemos de dónde nos llega. Véase *infra* hacia el final del artículo la discusión en torno a este concepto.

²⁴ “El mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre, de algos que le rodean y con los cuales no sabe qué hacer, porque no sabe a qué atenerse con respecto a ellos” (VIII, 619). Y en el importante PGDD: “Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión” (V, 125).

tura yo / mundo se describe como una estructura polar, con un polo de intimidad, en oposición de dialéctica real, a un polo de exterioridad o circunstancialidad. La vida de cada cual en su vivir-se *crea* un dentro, una intimidad, que estaría vacía a no ser porque los quehaceres de la vida con sus preocupaciones, cargas sentimentales, etc., la van llenando, en un vaivén de alteración y ensimismamiento, los movimientos esenciales de la ejecutividad vital.

La vida humana como "ser ejecutivo" presenta ciertas "formalidades" que Ortega se dedicó a explorar en los ya mencionados cursos de los años treinta. Así, la ejecutividad implica unicidad y autonomía ontológica:

La unicidad hace de mi vida un ámbito ontológico hermético, incomunicable, exclusivo. Nadie puede participar de mi vida. Nadie puede hacer lo que hago y existir mi existir. Es esto consecuencia inmediata de la ejecutividad (QC, 61-62).

La intimidad, efecto de la ejecutividad, no es sustancial o monádica, sino de un género nuevo, al pertenecer a la vida humana y ser ésta historia, devenir, acontecer, que funciona como un ámbito de aparición de carácter absoluto; dicho de otro modo: se trata de una interioridad frente a la cual no queda un "otro- que-ella"; frente al sujeto, hay un objeto y frente al yo un no-yo; pero cada vida humana abraza en el todo de su mismidad el yo y lo otro que yo o circunstancia. El carácter hermético e incomunicable que exhibe la vida humana personal no plantea el problema del solipsismo —porque el mundo así como las vidas de los otros aparecen necesariamente en mi vida, siendo el vivir quehacer *con*, convivencia— sino el *factum* de la soledad radical que toda vida humana es²⁵. No hay ninguna incoherencia entre la cita anterior y ésta:

Pero la vida es la cosa más distante que pueda pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse (IV, 400).

El "ser" citado al final puede sustituirse, sin violencia interpretativa, por "ejecutarse" fuera del "sí mismo" o yo-intimidad. ¿Implica esta descripción de

²⁵ Aunque no es fácil de resumir, como todos los temas que afectan a las "formalidades" de la vida humana, ésta es de suyo constitutivamente "solitaria". (Quizá podría decirse: "solitaria" pero "habitada" por los otros). El hecho de que la vida sea "personal, circunstancial, intransferible y responsable" (VII, 114) la convierte en un ámbito metafísico único y, por tanto, abocado a la soledad. Aunque quizá convenga hacer la aclaración de que esta soledad, por decirlo así ontológica, no es incompatible, antes al contrario, es su condición de posibilidad el trato y la compañía en todas sus formas desde la charla al enamoramiento, pasando por la amistad. El hombre las ha inventado para compensar o paliar el referido déficit originario. "Mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo —o lo que es igual, que vida es soledad, radical soledad" (VI, 415).

la vida como un realizarse “fuera” para actuar un abandono u olvido de la razón? Puesto que el carácter ejecutivo que constituye la vida humana se nos presenta como lo contrario de la objetividad (en el sentido idealista del término), ¿significa eso la incompatibilidad de la vida humana con la razón? No, porque tan error es presumir que la realidad es racional como lo contrario, que es la versión que se ha solido dar a todos los vitalismos. “No se trata —observa Marías (1983, p. 69)— de aplicar la razón a la vida; se trata de mirarla desde dentro, descubriendo en ella la razón”. Para el último Ortega, el de *Apuntes sobre el pensamiento o La idea de principio en Leibniz*, esto puede sonar a supuesto no justificado. Porque también podríamos descubrir la sinrazón. O descubrir que la razón no tiene más alcance que el instrumental y pragmático, a lo sumo, el histórico-vital, como razón que reflexiona sobre sus propios hallazgos y problemas, creencias, dudas, fracasos, pero sin poder *hallar nunca* el origen, el fundamento o, como antes se decía, el ser permanente de las cosas. Y de hecho es lo que ocurre en una construcción radicalmente historicista de la filosofía y de sus modelos de racionalidad. Aunque la forma concreta en que la vida humana se “salva” a sí misma, se construye y se constituye, es a través del uso sistemático de la facultad de pensar.

Quizá una de las mayores dificultades para pensar la “innovación metafísica de Ortega”, según la expresión de Rodríguez Huéscar, consista en que, después de tres siglos de idealismo, cuesta trabajo pensar la conciencia como algo doblemente secundario; secundario respecto de la vida —con la que se confundía en cuanto que ámbito de presencia y de aparición—, y respecto del yo-ingrediente, que tampoco es prioritariamente razón, aunque sea necesaria en las faenas del vivir humano. En efecto, la razón es una dimensión irrenunciable de la vida *humana*, pero no está dada como parte de un lote “natural”, aunque sí sean naturales las “condiciones de posibilidad” del pensar. La razón es una “construcción” histórica y como todo lo histórico, podría no haber ocurrido.

El yo no se cobra a sí mismo como autoconciencia ni se interroga espontáneamente sobre el ser de las cosas:

El hombre no se pregunta por lo que algo es (incluido él mismo), sino cuando experimenta una dificultad en el trato con ello, una falla, una limitación, un estorbo (QC, 89).

Pensar es una labor urgida por “lo que hay” y para “lo que hay”. Y “lo que hay” es una realidad —nuestra vida— “a la que es esencial ser de alguien que es yo. En rigor, toda vida es ‘mía’” (CQ, 53). Ortega señala que el posesivo ha planteado un problema en la historia de la filosofía, primero porque el realismo no reparó en él y el idealismo lo atribuyó a la relación entre la conciencia y la *cogitatio* (Ibid.)²⁶. Pero el yo pienso, oculta en su propia transparencia, otra anterior: “El ‘para mí’ es esa extraña presencia que mi vida tiene ante sí misma” (QC, 55)²⁷. Es, si se quiere, la conciencia idealista, pero ahora sin la substantialidad que le regalaba Descartes, sin la trascendentalidad kantiana y sin la génesis auto-productiva de Hegel, sino como el puro misterio que enfatiza la expresión “extraña presencia” y que más adelante Ortega tematizará como el plano de la vida como enigma, subyacente a los planos que la vida humana ha ido creando para su auto-sustentación y comprensión de sí (creencias y demás productos culturales)²⁸.

La salida que propone Ortega es la de interpretar esa “extraña presencia” que la vida tiene para sí misma como la relación entre lo que le acontece a alguien y ese alguien, su actor/intérprete, en lugar de concebir la estructura originaria de lo que hay como una correlación entre sujeto y objeto. Entonces, el suceso me pasa a mí o es para mí, significando que el suceso me hace, me

²⁶ *Passim* la lección VIII de QF donde Ortega cuestiona la fundamentación cartesiana del idealismo al no haber reparado aquél en la verdadera constitución del “para mí”, citada *supra*.

²⁷ En “La idea de metafísica en Ortega”, García-Gómez “traduce” la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” a las categorías de su metafísica de madurez sirviéndose especialmente del término ejecutividad: “Hemos de afirmar que la vida entendida radicalmente o de acuerdo con el significado del primer «yo» del principio orteguiano, consiste en una presencia inmediata del ser a sí mismo, en una presencia que acontece de modo continuo, no-objetivo o entitativo...” Y añade unas líneas más abajo: “Todo esto se compagina perfectamente con lo que ha menester la filosofía en tanto que búsqueda de la dimensión absoluta de la experiencia vital, a saber: el *descubrimiento en cuanto logro* —Ortega se refería a ello como el *ser ejecutivo* o la *presencia ejecutiva*— que es lo que Patočka puso negativamente al decir que «la respuesta última a la pregunta de la filosofía (...) nunca puede ser un ente» o, afirmativamente, al aseverar que la «estructura del aparecer debe descansar sobre sí misma». Es decir, concluye poco después, devolviendo la palabra a Ortega, que “mi vida *no* es un *objeto* que aparezca ante mí explícitamente, sino «algo» que acontece, como tal, *para sí*”. (García-Gómez, 2009, pp 346-347. La cita del fenomenólogo checo en Patočka 1991, p. 43). LO que estas luminosas observaciones nos ayudan a pensar es que Ortega supera realmente el idealismo cuando es capaz de invertir la relación entre intimidad y ejecutividad. Mientras que en EE “intimidad” es otro nombre de la subjetividad, a partir de los textos de 1929-1930, la intimidad se convierte en una realidad secundaria que depende de la realidad originaria, auténtico *para sí*, pura ejecutividad o actualidad. El error de Descartes consistió en no caer en la cuenta de que el acto de pensar presenta una estructura “para sí” tan solo porque es un acto de vivir, el verdadero fenómeno originario: “vivir, en cuanto continuo encontrarse con las cosas pre-reflexivamente —escribe García-Gómez siguiendo muy de cerca a Rodríguez Huéscar— consiste en ser (...) el modo ejecutivo o no-objetivante (aunque «consciente» de sí) que tienen el yo y las cosas de estarme presentes en reciprocidad actuosa” (García-Gómez, 2009, p. 248-249).

²⁸ La vida es descrita en una ocasión como “dramática sustancia de enigma” (VI, 321); y en el famoso “Prólogo a una edición de sus *Obras*” (1932) escribe: “Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad” (V, 97).

constituye, me “entraña” o me consiste en y con lo otro que no soy yo. No hay, pues, un previo espacio de conciencia en el que aparecen representaciones, sino que el acontecimiento constituye simultáneamente, es decir, “pone” al yo y al mundo²⁹.

Ahora el mundo no se da ni como “cosa” en el sentido del realismo ni como “idea” en el racionalista, sino como asunto, urgencia o *pragmata*. Los asuntos de la perspectiva vital no son nunca epicenos, sino que facilitan o dificultan el acto de vivir. Lejos de ser los objetos de los que luego se ocuparán las ciencias o hechos que se cuenten o describan son antes “practicidades”³⁰ referidas a necesidades, deseos, expectativas de un viviente que es “yo” o, lo que es lo mismo, que es una intimidad en ejecución. Desaparece pues el dilema ejecutividad/objetivación. En EE Ortega aparece perplejo ante el hecho de que la metáfora le dé al poeta y al lector la realidad misma, siendo así que es lo más irreal. Ahora sabemos que es la creencia lo que da al acto de vida su contenido pre-noético de realidad, al mismo tiempo que la articulación con el plano de una subjetividad forzada a hacer interpretaciones de todo lo que aparece como problemático.

Ayuda a entender esto el caer en la cuenta que la ejecutividad no es del yo o de la conciencia, sino de la propia vida: ambos ingredientes son igualmente ejecutivos: el yo en tanto que tiene que proyectarse sobre las circunstancias; y las “cosas” por el carácter “instancial” que presentan: son siempre “facilidades” o “dificultades” en el contexto de un quehacer determinado³¹.

Al decir que toda vida humana es de un yo se reconoce que el yo tiene una cierta prioridad sobre la circunstancia —las cosas-instancia responden a un plan o proyecto—. Pero “mi vida” rebasa a “yo”: soy yo “propiedad” de mi vida y no al revés. Ésta encarcela al yo en un espacio impenetrable, opaco y descentrado.

²⁹ En la siguiente cita, Ortega hace todo lo posible para argumentar que el yo de cada cual no se da como conciencia: “Mi vida se compone solo de lo que me es en ese modo presente. La conciencia, la percepción, el pensamiento son potencias especiales de esa presencia universal y constitutiva de cuanto verdaderamente es mi vida. (...) Con el fin de expresar esa extraña presencia no intelectual... diremos que el ‘existir algo para mí’ es un ‘contar yo con’ ello” (CQ, 55). Es difícil exagerar la importancia de esta cita pues es en ella donde Ortega descubre la tesis ontológica que va a caracterizar su metafísica de la segunda navegación: lo real se nos da como creencia

³⁰ “Tenemos, pues, que las cosas, en cuanto servicios positivos o negativos, se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad —como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo, como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etcétera, como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos»” (X, 187). Adviértase que vivir implica estar sumergido en esas arquitecturas cosas y actuaciones, bien por deseo propio, bien por imposición de las circunstancias.

³¹ Véanse las precisiones de Rodríguez Huéscar sobre la realidad como “instancia” en “La presencia como «instancia»” (2002, pp. 129 y ss.)

Más que dueño, soy responsable de ella en el sentido etimológico, el que responde siempre e inevitablemente de lo sucedido, y ello por el *factum* de libertad que emerge del hecho, ya constatado, de que se me da la vida encontrándome yo inserto en ella sin saber muy bien cómo, pero teniendo que hacerla. Mi única posibilidad —soberana y extrema— es la de abandonar mi vida³², negarme a vivirla, pero si decido vivir, antes o después, caigo en la cuenta de que el curso que sigue mi existencia me exige justificarla³³. Por ello es la vida simultáneamente morada y prisión. Las credenciales ontológicas que presenta la vida no son la autarquía, la infinitud, la suficiencia, sino la contingencia, la privación, la finitud³⁴. Y sin embargo, dice Ortega, que es la vida la realidad absoluta. Cómo pueda siendo un absoluto, carecer de los atributos tradicionales que la filosofía y la teología le han otorgado, se comprende al reparar en que lo que limita la dimensión ontológica de la vida humana no es ninguna otra realidad que se le oponga (un no-yo; tampoco Dios es trascendente a mi vida, pues es ésta su necesario ámbito de manifestación), sino su propia estructura o constitución formado por estos dos ingredientes relacionados: por ser acontecimiento está la vida constituida de tiempo, no en el tiempo sino de tiempo, y no de tiempo cósmico, sino de “tiempo irreparable” (V, 37); por serme dada sin hacer es libertad³⁵. Dicho de otro modo: “la vida está constituida por el problema de

³² Tendría cierto interés comparar las implicaciones que George Bataille extrae de la concepción de la libertad humana como plena soberanía sin limitaciones, de acuerdo con su interpretación de la voluntad de poder nietzscheana con la de Ortega. Mientras que éste extrae de la libertad como componente radical de nuestra vida la consecuencia de la inseguridad, de la soledad, de la indigencia ontológica, aunque también del “esfuerzo deportivo” y de la alegría como temples adecuados a nuestra condición no-animal y no-divina, Bataille postula una rebelión metafísica basada en el deseo y la negación. “La vida sólo permanece entera no siendo subordinada a tal o cual objetivo preciso que la supera. La totalidad tiene a la libertad como esencia (...) La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un deseo desdichado de consumirse sin otra razón que el deseo mismo —*que la constituye por entero*— de arder. De este modo es ese deseo de reír de que he hablado, ese prurito de placer, de santidad de muerte... No tiene ninguna tarea que cumplir” (Bataille, 1972, pp 20-21). Exactamente el envés de la concepción de vida humana que termina pensando Ortega, la vida como tarea y esfuerzo.

³³ “El que ha caído en la cuenta —descubrimiento esencial filosófico— de que la vida humana, toda vida humana, *no puede existir sin justificarse ante sí misma*, en el sentido riguroso de que esa justificación constituye un componente *esencial* —imprescindible de toda vida—, posee una clave para muchos secretos de nuestra existencia” (V, 37).

³⁴ Aunque en algunas ocasiones, Ortega no duda en complicarle la vida al lector, enfrentándole abiertamente con paradojas, como cuando afirma que esa finitud es a su vez, ilimitada: “Esto trae consigo que la limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcar términos absolutos. Nadie puede decir de qué el hombre es, en absoluto, incapaz ni correlativamente de qué será capaz” (IX, 868).

³⁵ Más allá de la dimensión moral de la libertad, que nos la hace hasta cierto punto razonable y comprensible, en la filosofía de Ortega adquiere una profundidad casi gnóstica, en el sentido de presentarse como un arcano situado en la raíz misma de nuestra vida, siendo además lo que le da a ésta el carácter de ejecutividad y contingencia (tener que hacer... elección tras elección).

Para la tendencia gnóstica en el último Ortega, véase (Regalado, 1990, p. 289): “En la segunda época, Ortega apunta que el hombre está esencialmente determinado por la voluntad y la imaginación, por un

sí misma" (IV, 403). Es, en rigor, la única realidad que es, al mismo tiempo que absoluta, en el sentido tradicional de la expresión, perfecta, y decididamente indigente.

Una consecuencia, por demás evidente de este rasgo de la vida humana es la insistente caracterización de la vida como naufragio, que da pie a una antropología en la que el hombre no sería pensado tanto por su dotes como por sus carencias: "Todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación". La limitación esencial que proviene de que el ser de la vida consiste en un "tener que ser". Veamos el significado que esconde esta expresión.

3. EL YO DE "MI VIDA" COMO PROYECTO Y VOCACIÓN

Cometeríamos un error si creyéramos de entrada que sabemos algo acerca de ese componente de la vida humana que venimos llamando "yo". Lo único que tenemos ganado es que es una intimidad que se ejecuta o una ejecutividad que genera una intimidad. Se impone, pues la pregunta: ¿qué género de ser o realidad tengo yo mismo? ¿Qué designamos exactamente cuando usamos el pronombre de primera persona, en su sentido habitual y originario? Cuando cualquier hombre o mujer usa expresiones como "yo estaba allí" o, el ejemplo que da Ortega en *El hombre y la gente*, cuando después de llamar a un timbre y que nos pregunten, ¿quién es?, contestamos: "soy yo", ¿qué significa exactamente esta palabra?

La complejidad del asunto aconseja proceder indicando, primero, lo que no es, para decir después "lo que es".

Por de pronto, el "yo" a que aquí nos referimos no es un sujeto genérico, ni empírico ni trascendental, la conciencia o la imagen de nosotros mismos que cobramos en la introspección. Como ha visto Philip Silver, Ortega comprende ya en EE que el yo no puede acceder inmediatamente a sí mismo sino a través de

aliento extra-natural, ya que no sobrenatural, donde apenas entra en juego el componente biológico. Es en este sentido que retoña la visión gnóstico-cristiana del hombre como un ente indefinible como naturaleza o como parte de un orden objetivo de esencias en la totalidad de la naturaleza".

Véase así mismo la conceptualización de la libertad como uno de los dos a priori de la vida humana por Rodríguez Huéscar (1966, p. 125: "En realidad hay dos y solo dos a priori de todo lo que el hombre hace —y una de las cosas que hace es pensar—: el del «corazón» y el de la libertad, y ambos constituyen, por tanto, las condiciones de posibilidad del pensamiento". Y dada la función vital que es el acto de pensar, puede decirse que la libertad se constituye como a priori de la vida individual en su realidad constitutiva. Véase la argumentación de Huéscar en este sentido en loc. cit., nota 148, p. 429.

las cosas, dando un rodeo por ellas³⁶. Por tanto, la forma de encontrarme yo con las cosas es viniendo de la alteración en lo otro:

Es muy importante esta advertencia de que la *conciencia* de mí mismo es esencialmente, y no accidentalmente, posterior a mi *conciencia* del mundo, o lo que es igual, que sólo *reparo* en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo (VIII, 587).

Porque tengo que hacer mi vida en el mundo, yo comparezco ante mí. Pero me aparezco, en principio objetivado como un "alguien" que toma tales o cuales decisiones, que tiene estas aspiraciones, proyectos, defectos, virtudes, estudios, talentos, rasgos físicos, habilidades o enfermedades, etc., (No es esencial ahora que tales atribuciones estén justificadas. Da igual que el yo se las atribuya, digamos, "sin derecho". Es evidente que el yo que somos, en última instancia, aparece recubierto de máscaras). "El 'yo' que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo una imagen de mi 'yo'" (I, 669). El yo que aparece junto a mí es una imagen, representación del *mí*, que, por tanto, es el "quién" ejecutante que crea sus "apariciones" y las condiciones (imaginativas y estimativas) bajo las cuales se dirige y reclama al mundo: "El yo [auténtico] no es 'entidad', ni siquiera es acto, sino *la ejecución de su acto*" (QC, 55). Tenemos entonces que el yo se desdobra en lo que podríamos llamar el yo objetivado, el que puede ser descrito en una autobiografía, del que hay imágenes, y el yo real o yo auténtico, que queda siempre a la espalda de los "dobles" que aparecen en escena (en rigor, escenas, pues son al menos dos: el teatro de la conciencia y el escenario social en que interpretamos nuestro papel ante los otros). Repárese en que el yo que hace de doble (en rigor son varios) parece existir y tener un ser, fruto de la cosificación que nuestra conciencia y el trato social opera en nosotros; mientras que el yo auténtico nunca es ente en un sentido absoluto: es resistente a toda cosificación (aunque no a suplantaciones por los "yo" cosificados). En definitiva, lo que "tiene que ser", si damos a la expresión su sentido preciso, no puede ser ya ni permanecer en el ser. Este segundo yo —que no es una imagen ni una creencia ni una leyenda, ni se deja aprehender por una historia— el *quién* que vive su vida, tiene una realidad problemática: siendo él ante quien aparece —y por lo que aparece— todo aparecer, es, justamente, *lo que no pue-*

³⁶ "No existe un conocimiento de sí [mismo] no mediado", sería la conclusión que establece Ortega en EE, según Silver (1978, p. 119), lo que significa que la relación con el mundo sería pragmática antes que contemplativa.

de aparecer: “mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa” (I, 670)³⁷.

Por tanto, el yo ingrediente de la vida humana, no es primariamente sujeto cognoscente, yo auto-transparente que se cobra a sí mismo como objeto de conocimiento. Lo que no significa que no haya un “sujeto” de conocimiento, un yo, centro de la perspectiva noética. Lo que aquí se busca es la consistencia radical del yo *cuya* es la vida, a quien instancian las cosas y sobre las cuales él actúa. Es decisivo al planteamiento orteguiano desprender del yo cualquier adherencia sustancial (y no se pierda de vista que el “sujeto” moderno guarda mucho de sustancial en su carácter de “continente” de ideas). Porque:

...esas mal llamadas cosas [han sido definidas] en su referencia a mí, como actuaciones sobre mí. Si yo resultase ser una “cosa”, una substancia, no habríamos innovado nada. Seguiríamos en un casi idealismo, para el cual, en efecto, las ‘cosas’ del mundo son solo en referencia al sujeto que las piensa, el cual, empero, es la substancia que las lleva en sí como sus estados o modos (QC, 122-123).

Ortega comprende que no estaría sino maquillando la fenomenología si su propuesta consistiera en sustituir la intencionalidad por la ejecutividad, toda vez que la superioridad ontológica del sujeto permaneciera intacta. Cuando hacia 1916 emplea por primera vez la metáfora de los *dii consentes* o *Dioses unánimes*³⁸, la refiere a la necesidad de “un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto”, aludiendo con ello a la necesidad de superar el planteamiento idealista, que pasaría por hallar “un equitativo régimen para el sujeto y el objeto” (VII, 476). No se pase por alto que Ortega está formulando aquí un propósito, un programa, buscando un camino que aún no sabe bien a dónde le puede conducir. En *Prólogo para alemanes* (VII, 53), él mismo alude al carácter

³⁷ En EE. La metáfora de 1914 resulta ser, años después, descripción rigurosa que indica la imposibilidad de cobrar experiencia de mi propio yo. Por otro lado, Ortega está aquí reconociendo la crítica que Kant dirigiera a los idealismos antes de que estos se dieran como programa “pensar el Absoluto”: “No puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer el objeto...” (Kant, 1998, A 402, p. 364).

La primera referencia formal al yo como vocación la encontramos en *El hombre a la defensiva* (1929): “Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida (II, 748). Y en nota explica ese misterioso poder de la vocación como algo coincidente con lo que Kant llamó “carácter inteligible” (Ib.).

³⁸ Ortega no se sirve demasiado de la metáfora de los *dii consentes*. Aparece sobre todo en los cursos académicos, pero luego rehúye la expresión en los ensayos publicados. Creo que tiene razón Huéscar cuando dice que no le parece acertada como expresión de la tercera gran metáfora, la que correspondría a la travesía histórica de la razón vital o histórica y propone la de *perspectiva*.

propositivo y programático de la metáfora en cuestión. Pero, como ahora sabemos, lo encontrado rebasa el mero “cambio de jurisdicción entre sujeto y objeto” y le lleva a un replanteamiento en profundidad de tales nociones y a su sustitución por otras que no son equivalentes. Ni se dice lo mismo con “yo” que antes con “sujeto”, ni “mundo” equivale a “objeto”. Hemos visto ya que en Ortega a partir de 1930 no cabe hablar ni de cosas ni de objetos sino de “prágmata”, “urgencias”, “resistencias”, en fin, facilidades o dificultades... Lo mismo puede decirse con respecto a la transformación que experimenta el polo subjetivo de lo real que, como ya hemos visto, no comparece como sujeto racional.

En las notas preparatorias del curso “Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930” y a modo de colofón de su razonamiento escribe: “A diferencia de todo idealismo, en el raciovitalismo el yo no tiene privilegio teórico alguno” (QC, 14). Si hacemos una lectura programática de la afirmación, querrá decir que debemos entender al yo de cada cual como algo diferente del sujeto de la razón físico-matemática que heredaba la visión clásica del hombre como *animal rationale*. Ha quedado establecido que en la vida humana como ejecutividad, su ser-para se da en reciprocidad; las cosas son para el yo en la misma medida en que el yo es para las cosas, si bien este “ser para las cosas” es simultáneamente “para mí”, siempre que se entienda el pronombre personal no como referido al yo sino como referido a “mi vida”. Se trata, no solo de dejar atrás al sujeto moderno con sus privilegios y sus errores (subjetivismo) sino de subrayar que ni siquiera instrumentalmente asume el yo las tareas que le eran encomendadas.

si para entender esta presencia queremos usar instrumentalmente, metafóricamente la idea del sujeto, —de alguien ante quien se presenta lo presente— diríamos que este sujeto no es yo ni lo otro o mundo, sino la vida misma, mi vida (QC, 59)³⁹.

Entendiendo que vida no es sino

³⁹ “Una vida humana no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: yo” (IX, 805). La cita, tomada de uno de los últimos textos que Ortega dedicó a comentar el problema del yo personal, resume con una mezcla de claridad y complejidad los dos conceptos más difíciles de su metafísica: el de vida humana y el de yo. No hay más sujeto, porque no hay más realidad, que el propio vivir de cada cual. Tal es la realidad ejecutiva, la única que hay. Esta contiene en su interior todas las demás realidades. En cuanto al problema de lo que significa eso que hay, el sentido final de las cosas depende de lo que aquí llama Ortega “yo”, término que intentamos esclarecer en este último apartado, en términos de “proyecto” y “vocación”.

... una mutua implicación [entre 'cosa' y 'yo'], y por eso decía que la actuación es siempre doble. Hasta tal punto y en tan abismática forma están trabados y transidos el uno en el otro, Hombre y Mundo. Esta tremebunda implicación mutua y potencia de trabazón de ambos es precisamente lo que llamamos vida (QC, 128).

Pero compréndase bien dicha implicación. En el idealismo, la consistencia del sujeto está en ir aprehendiendo los objetos del mundo, en "yoificarlos" si es que es admisible esa expresión. Es la historia del espíritu subjetivo en su marcha hacia la síntesis activa con el espíritu objetivo, hasta conseguir unificar-se dialécticamente en el espíritu absoluto, verdadero absoluto y único ser-para-sí. Pero ahora el yo de la razón viviente no se hace más transparente ni se apodera de sus envíos en el curso de la historia, sino que permanece hasta el final inaprensible, equívoco e incierto, al tiempo que sus producciones técnicas y espirituales se le enajenan y oponen formando parte del paisaje del mundo en forma de mundo interiores, los mundos de la producción cultural.

El enfoque idealista no habría ignorado desde Fichte el lado activo del yo, su tener que hacer-se con las cosas y su tener que ser frente a ellas, aunque también en colaboración con ellas. Solo que admitió sin pruebas que sus producciones no se opondrían, o, dicho de otro modo, que la reificación de los productos de la conciencia no era necesaria e inevitable. Pero lo es porque el verdadero sujeto de la historia no es el yo-conciencia humano sino la propia vida cuya racionalidad es limitada e indigente, a pesar de los poderes que exhiba en determinadas circunstancias históricas. Por eso es menester regresar a la metáfora-definición de la vida humana como *res dramática* y a caracterizar al yo como el actor que interpreta un papel que nadie ha escrito.

Sabemos que el yo es una intimidad. Y de acuerdo con la tradición, tendemos a entificarla, esto es, a pensarla como una cosa psíquica (alma) o incluso física (relacionada con el cuerpo: mente), etc. En una carta abierta a un editor alemán que le había pedido un artículo para conmemorar el centenario de Goethe, carta que pasaría a ser uno de los textos más importantes de la metafísica de la razón vital, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), expone Ortega su concepción del yo a partir de las descripciones de la vida humana de los cursos anteriores. Ante la pregunta que guía su carta, ¿quién es, en verdad, Goethe?, la respuesta es que Goethe, su yo, y, por analogía, cualquier yo humano...

no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No

hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es (V, 124).

Ahora se entiende mejor la críptica observación de Rodríguez Huéscar: *el yo empieza por no estar*⁴⁰. En cierto modo, el yo comienza por ser un *nadie* que tiene que hacerse *alguien*. Es lo que conlleva el hecho de existir como proyecto. Por eso repite Ortega una y otra vez que “cuerpo y alma son cosas y yo no soy cosa, sino un drama, una lucha por llega a ser lo que tengo que ser” (V, 571). El cuerpo y el alma son objetos de la circunstancia, “cosas”, las más cercanas a mi intimidad y necesarias para mi quehacer, pero, en rigor, no son “yo”. Es verdad que esta escisión, separar al yo de su alma, del conjunto de sus aparatos psíquicos, y del cuerpo en el que encarna plantea no pocos problemas. Por de pronto se trata de subrayar el carácter no cosista del yo. El yo, puro proyectar ejecutivo, encuentra ante sí como facilidades o dificultades sus propias facultades⁴¹. Pero si volvemos a preguntar de nuevo por su consistencia más íntima es menester responder que el yo es una cierta reclamación de llegar a ser o “tener que ser”, una cierta presión sobre las cosas.

La realidad de las cosas es su forma de manifestarse en cuanto que utilizadas, percibidas, imaginadas y, en ocasiones, pensadas... por un yo que las necesita, desea, etc. Ese yo el que “responde” en la situación en que se encuentra, de acuerdo a un plan de vida que de alguna forma pertenece a su interior, un “para qué” que trasciende la inmediatez pragmática de la acción: el presente se apoya en el pasado y viene de éste pero apunta al futuro. El yo es futuriación: “dos palabras poseemos para expresar ese “yo futuro”, ese “yo que tengo que ser”: las palabras anticipación y proyecto” (QC, 132).

Recuérdese que se trata de un proyecto de vida y que vivir es el conjunto de “actos de vida” referidos al yo. Cada acto de vida “viene de” y “va hacia”: pasado y futuro, como ya se ha indicado. El pasado es “la tierra de las soluciones”, donde encuentro los recursos para la acción. Pero lo que determina el sentido de ésta es el futuro: actúo impelido desde un fondo constitutivo o “programa vital”, aquello a lo que pongo mi vida y que Ortega llama “vocación”: “Nuestro yo no es sino esa reclamación —la pretensión incoercible de un cierto

⁴⁰ “De el «yo» lo primero y mínimo que habría que decir es que no lo hay” (Rodríguez Huéscar, 1963, p. 125).

⁴¹ Si entendemos esto como un modelo explicativo de cómo procede el yo para hacer su vida, desaparece parte de la dificultad, que crece exponencialmente si lo interpretamos como una descripción empírica, realista de un ente llamado yo.

existir..." en suma y como ya hemos dicho, una tarea, un proyecto de existencia (IX, 806).

La idea de vocación como la consistencia más propia del yo personal de cada cual, tiene su presentación estelar en la lección VII de "¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931", repetidamente citado:

yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización = yo soy... vocación. (...) Soy en el más radical ser de mí mismo "vocación", es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro (QC, 136-137).

Hay un claro precedente en un artículo muy próximo, *El hombre a la defensiva* citado *supra*. Pero se trata de una de esas ideas que habitaron a Ortega desde muy pronto. Hemos leído alusiones imprecisas en EE. Quizá la intuición más clara sea la descripción de un "fondo insobornable" que aparece en el ensayo sobre de Baroja publicado en 1917, aunque escrito mucho antes y que comienza: "Queremos ser ante todo la verdad de lo que somos (II, 216). Después hay descripciones que van conformando poco a poco la tesis del yo-vocación⁴² hasta llegar a los cursos y ensayos de comienzos de los 30⁴³. La complejidad del asunto de la vocación hace imposible un tratamiento adecuado aquí⁴⁴. Sin rigor, añadiré algunas notas que perfilen la idea.

Una vez más tenemos que partir de la definición de la vida humana como asunto dramático. Podemos entonces describir al viviente como un personaje que ha de interpretar un papel en una obra que ya está en marcha. Somos en efecto el actor encargado de interpretar un personaje. El personaje es el "yo" exigido por la acción dramática, más allá de las preferencias o decisiones del "actor". Éste no conoce el papel por adelantado (a diferencia de lo que ocurre en el escenario de un teatro), tampoco puede ensayarlo ni decide cuando comienza o termina la acción, que ya está en marcha. Todo en esa representación de nuestra vida es forzoso: el papel, que nos llega "dictado" por nuestra vocación y el escenario, la circunstancia o mundo, así como los medios de que disponemos, nuestras facultades, aprendizajes, medio familiar, época histórica, etc. Nada de ello se elige y sin embargo la libertad esencial que describimos antes como un *a priori* de nuestra vida no resulta cuestionada. Retenemos la

⁴² Cfr., IV, 77-78, V, 600.

⁴³ Otros lugares en que Ortega presenta la tesis del yo vocación en PGDD, IV, 395 y ss. y ETG, V, 137-140.

⁴⁴ Lo he estudiado con mayor amplitud en "El papel de la vocación" (Lasaga, 2006, pp. 181-216).

capacidad para decir no a dichas reclamaciones de la vocación. Es decir que somos a la vez libres y estamos destinados a ser y tener que hacer esto y aquello. Autenticidad, plenitud, felicidad son los nombres que recibe la vida humana cuando ésta alcanza a cumplir la misión de su propia vocación.

Por eso y como se ha dicho desde siempre es el hombre un ser constitutivamente moral, por libre. La responsabilidad emerge en la articulación de los *sinos* (yo, circunstancia, azar) que destinan mi vida, que, por ser plurales y opuestos, crean el ámbito en que se juega mi libertad. Y de ahí surge la exigencia de la autenticidad en su doble alcance ontológico y moral. Lo primero porque auténtico es el ser que es lo que es, el ser que iguala su posibilidad con su realidad; lo segundo porque "auténtico" significa también feliz: la conciencia de haber llevado a término la reclamación que nuestra vida exigía.

Ningún ser humano puede decir de sí mismo "yo sé quién soy". Si lo supiera por adelantado, ni su vida sería libre ni su vivir un drama. Estar viviendo es estar realizando la propia vocación y esto en una media luz que nunca nos permite captar con claridad el perfil de nuestro destino. La muerte es la condición ontológica de nuestra identidad⁴⁵. Cuando, ensimismado, miro por dentro mi propio existir no aparece la persona sino la máscara, aparecen una tras otra las capas geológicas de mi fondo, imágenes decantadas de un yo que por ello no es el yo mismo "necesario e irrevocable" del que apenas sabemos que quiere llegar a ser, aunque comprendemos inmediatamente en qué nos hemos equivocado. El saber de la vocación se compone de los no-saberes de nuestros fracasos y melancolías. Pero de una u otra forma se hace entender.

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, George, (1972): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Tr. Fernando Savater, Madrid: Taurus.

CEREZO, Pedro., (1984): *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel.

— (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.

⁴⁵ Aunque esa identidad es un resto, el fantasma que sobrevive al yo verdadero, que nadie en vida alcanzó a vislumbrar. Asunto de tal envergadura no es posible desarrollarlo aquí: la autenticidad heideggeriana del ser para la muerte —§ 54-§ 60 (Heidegger, 1927)— y la orteguiana, que consiste en ser la realidad de la propia vida, no tienen mucho que ver.

- KANT, Immanuel, (1998): *Crítica de la razón pura*, Tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara,
- GARCÍA-GÓMEZ, Jorge (2009): *Caminos de reflexión:- La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Ser y tiempo*, Tr. José Gaos, México: FCE, 1944.
- LASAGA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955. Vida y filosofía*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006): *Figuras de la vida buena*, Madrid: Enigma ed. - Fundación José Ortega y Gasset.
- LÉVÊQUE, Jean C. (2006): "Ortega y Gasset. Crítica del trascendentalismo kantiano: 1929-1934", *Anuario filosófico*, 21, 2005, pp. 147-177.
- MARÍAS, Julián, (1971): "Conciencia y realidad ejecutiva: la primera superación orteguiana de la fenomenología" (1956), *Acerca de Ortega*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 139-147.
- (1973) *Ortega: circunstancia y vocación, II*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1983): "La teoría de la razón vital", *Sur*, nº 352.
- MOLINUEVO, José L. (1995): "Estudio introductorio", en *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Madrid: Tecnos, pp. 9-63.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá: Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en *Nietzsche*, ed., antología y traducción de Joan B. Llinares, Barcelona: Península, pp. 41-52.
- ORTEGA y GASSET, José (2004-2010): *Obras Completas*, diez volúmenes. Madrid: Taurus - Fundación José Ortega y Gasset.
- (1984) *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza ed.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos.
- REGALADO, Antonio, (1991): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial.
- PATOČKA, Jan (1991): *Platón y Europa*, trad. De M. A. Galmarini, Barcelona: Península.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966): *Perspectiva y verdad*, Madrid: Revista de Occidente.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega*, ed. de Jorge García-Gómez, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- SILVER, Philip, (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote*, Madrid: Alianza Editorial.

**MOVIMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN:
MERLEAU-PONTY Y EL CINE COMO MODELO ONTOLÓGICO**

**MOVEMENT OF REPRESENTATION:
MERLEAU-PONTY AND CINEMA AS ONTOLOGICAL MODEL**

Jorge Nicolás Lucero

Universidad de Buenos Aires/ CONICET, Argentina
lucerojn@hotmail.com

Resumen: El artículo propone analizar los breves estudios que Merleau-Ponty ha hecho en torno al séptimo arte y evaluar la afinidad entre los mismos y su propuesta fenomenológica. Tematizando las nociones de temporalidad y movimiento junto con sus consideraciones sobre el cine, sostendremos que el filósofo encuentra en la experiencia fílmica no sólo una expresión mayor del hombre como ser en el mundo, sino también un modelo para redefinir el tiempo y el movimiento más allá de las condiciones dadas por el pensamiento objetivo. Asimismo, sostendremos, gracias al análisis del movimiento fenomenal, una primacía ontológica del movimiento de la que también da cuenta el cine.

Abstract: The article proposes to analyze the briefs studies Merleau-Ponty have done around the seventh art and to evaluate the affinity between them and his phenomenological proposal. Focusing attention on the notions of temporality and movement in conjunction with his cinema conception, we hold that the philosopher finds in film experience not only a main expression of the mankind as being in the world, but also a model for redefining time and movement beyond objective thought's conditions. Furthermore, we hold, thanks to the phenomenal movement's analysis, an ontological primacy of movement that is reported by cinema, too.

Palabras clave: Cine | Merleau-Ponty | Movimiento | Temporalidad

Key Words: Cinema | Merleau-Ponty | Movement | Temporality

En el capítulo IV de *La imagen-movimiento*, Deleuze escinde la naturaleza del cine de la teoría fenomenológica, pues, ésta última establece como norma la percepción natural y sus condiciones que operan como "coordenadas existenciales", mientras que el cine contraria la fórmula de la intencionalidad "toda conciencia es conciencia de algo", para hacer un mundo "que deviene su propia

imagen"¹. Esta extrapolación continúa siendo sostenida incluso por autores fenomenológicos como Daniel Giovannangeli, quien en *El retraso de la conciencia*, siguiendo las tesis deleuzeanas, pone al cine como una frontera al sostener que en el séptimo arte se manifiesta una coexistencia entre pasado y presente por encima de una sucesión o flujo del tiempo que defendería la concepción fenomenológica de la temporalidad, concluyendo, así, que "en efecto, el cine opone a la temporalidad fenomenológica —a la forma del *presente viviente* que la domina— una formidable resistencia"². Ciertamente, esta resistencia se pone de manifiesto en los escritos fenomenológicos de Sartre, cuyos análisis sobre la imagen omiten cualquier consideración sobre la imagen fílmica³. Empero, tanto Giovannangeli como Deleuze sostienen sus conclusiones tomando como punto de partida un pasaje que se encuentra al inicio de la Primera parte de *Fenomenología de la percepción*:

Cuando en una película la cámara apunta hacia un objeto y éste se acerca hacia nosotros apareciendo en primer plano, podemos recordar que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, [pero] no lo identificamos efectivamente. Es que la pantalla no tiene horizonte. Al contrario, en la visión, yo apoyo mi mirada sobre un fragmento de paisaje, él se anima y se despliega, los otros objetos se alejan al margen y entran en sueño, pero ellos no dejan de estar allí. [...] El horizonte es, entonces, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración⁴

El fragmento de Merleau-Ponty enuncia una división contundente e inconciliable entre la visión natural y lo que aparece en una película, dado que una imagen en la pantalla carecería de horizontidad. Sin embargo, es desafortunado y precipitado afirmar que para la fenomenología, y en particular para Merleau-Ponty, el cine carezca sin más del horizonte espacial que permite dar identidad a lo percibido. Por el contrario, sería necesario sostener que este pasaje tiene fines heurísticos para introducir la relevancia del concepto de horizonte en el análisis fenomenológico que propone la obra. El hecho que el curso de un

¹ Deleuze, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris : Minuit, 1983, p. 84. Las traducciones de las citas son mías en todos los casos.

² Giovannangeli, Daniel. *Le retard de la conscience*, Bruxelles: Ousia, 2001, p. 95.

³ Cf. Sartre, Jean-Paul. *L'imagination*, Paris. P. U. F., 1936; *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1986 (1940). Debe advertirse que esta omisión sartreana corresponde a su etapa fenomenológica pero no a su pensamiento de juventud, donde ha dejado asentada una filosofía del cine, con ciertas intuiciones cercanas a la posterior propuesta de Deleuze, en su trabajo monográfico *Apología del cine*. Cf. Sartre, J-P. "Apologie du cinéma. Défense et illustration d'un art universel", en *Écrits de jeunesse*, textes rassemblés, établis présentés et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris: Gallimard, 1990, pp. 388-404.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 82. Cit. en Giovannangeli, D., *op. cit.*, p. 81.

film disponga de lo aparece o deja de aparecer en él no permite derivar de suyo una ahorizonticidad, sino que los elementos fácticos del cine —la cámara, la pantalla— son útiles para mostrar lo que la percepción supera. Como ha sostenido Benjamin Labé sobre este pasaje, la supuesta falta de horizonte en el primer plano aísla lo que se presenta en él del resto, pero ello no anula una continuidad y una remisión de lo percibido en el montaje⁵.

Otra razón igualmente importante para no tomar *à la lettre* este pasaje está en el seno de la obra merleau-pontiana: durante el mismo año de publicación de *Fenomenología de la percepción*, el filósofo realiza dos trabajos en torno al cine. En primer lugar, en marzo de 1945 dicta en el flamante IDHEC (Instituto de Altos Estudios Cinematográficos, que formó al director Alain Renais, entre otros) la conferencia “El cine y la nueva psicología”, la cual es publicada años después en *Los tiempos modernos* y posteriormente en *Sentido y sinsentido*⁶. Por otra parte, en octubre del mismo año aparece en la revista *La pantalla francesa* un breve artículo suyo titulado “Cine y psicología”, donde continúa algunas ideas de la conferencia, orientándose a un público más amplio⁷. Posteriormente, en *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, las notas del primer curso dictado en el Collège de France durante 1953, se puede observar otro análisis sobre el cine que resignificará los trabajos mencionados.

Estos escritos cuestionan la segregación de la imagen cinematográfica que sugiere la lectura sesgada del pasaje citado. El cine, por el contrario, se mostrará como una expresión artística capaz de clarificar la naturaleza de la percepción, y por sobre todo, mostrarse como un aliado de la ontología fenomenológica. Con ello, es posible replantear la posición sobre el estatuto ontológico del cine: ¿se opone éste, en sentido estricto, a la temporalidad fenomenológica? ¿El cine es sólo un medio artificial para reproducir movimiento? Según Merleau-Ponty, un film escapa a su condición tecnológica como representación del movimiento para devenir “una nueva manera de simbolizar el pensamiento, un movimiento de la representación”⁸. Cuando el filósofo sentencia que “un film no

⁵ Labé, Benjamin. “Le cinéma selon et à l’insu de Merleau-Ponty”, en Carbone, Mauro (ed.), *L’empreinte du visuel: Merleau-Ponty et les images aujourd’hui*, Genève: Metis Presses, 2011, p. 147.

⁶ Merleau-Ponty, Maurice. “Le cinéma et la nouvelle psychologie”, en *Les temps modernes*, Vol 3, nro. 26, novembre, 1947, pp 930-943; *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 (1948), pp. 61-75. Me remito a esta última edición.

⁷ Merleau-Ponty, M. “Cinéma et psychologie”, en *L’écran français*, nro. 17, 24 octobre 1945, pp. 3-4; en Carbone, Mauro, Dalmasso, Anna C., Franzini, Elio (eds.) *Merleau-Ponty e l’estetica oggi*, Cahier du Chiasmi International, Milán: Mimesis, 2013, pp. 21-24. Me remito a esta última edición.

⁸ Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, p. 20.

se piensa, se percibe”⁹, no sólo adjudica una legitimación a lo percibido en él, sino que a su vez propone un carácter percipiente, en cuanto un film posee un sentido autoemergente en su proceder. Así, cine y percepción obtendrían lo que inicialmente puede entenderse como un parentesco ontológico.

Por lo tanto, en lo que sigue se buscará probar que el cine no se polariza con la temporalidad fenomenológica. Vivian Sobchack ha analizado profundamente cómo el cine vuelve visible el propio acto de ver, cómo éste hace audible el propio acto de oír¹⁰. Este trabajo, en cambio, procurará indagar directamente sobre la naturaleza del tiempo y el movimiento en la pantalla, como los caracteres ontológicos que subtienden esa visibilidad, algo que el trabajo de Sobchack no desarrolla. En primer lugar, se mostrará cómo los estudios sobre el cine del '45 son sintónicos a la propuesta de *Fenomenología de la percepción*, afirmando que un film puede considerarse un caso particular de síntesis pasiva. A continuación, se evaluará la centralización del problema del movimiento en *El mundo sensible y el mundo de la expresión* y la implicancia que ésta tiene en la concepción del cine que confirma las condiciones genéticas del sentido aun cuando transgreda la percepción natural.

1. LA SÍNTESIS TEMPORAL DE LA IMAGEN FÍLMICA

En primer término, en los escritos sobre el cine se observa la necesidad de conciliar la experiencia fílmica con la de la percepción natural, para lo cual Merleau-Ponty se sirve de los resultados de la psicología gestáltica. Esta “nueva psicología” comprende el campo perceptual como un sistema de configuraciones donde lo que aparece es un todo precedente a una suma de elementos contruidos por la inteligencia o la memoria, sea en su dimensión espacial como prevalece en la visión, o sea en su dimensión temporal como se destaca en la audición. Así, la psicología de la Gestalt reniega de la noción clásica de sensación al proponer esta totalidad previa del campo perceptual donde los signos no

⁹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, op. cit., p. 74.

¹⁰ Sobchack, Vivian. *The address of the eye. A phenomenology of film experience*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 298: “En lugar de remplazar meramente la vision humana con la mecánica, lo cinemático funciona mecánicamente para llevar a la visibilidad a la estructura reversible y quiasmática de la visión humana — el sistema ‘visual/visible’ que supone necesariamente no sólo objetos mundanizados sino siempre también sujetos encarnados y percipientes”.

se distinguen de la significación¹¹. Al mismo tiempo, esta caracterización holista de la percepción deconstruye la distinción clásica entre introspección y observación exterior. De este modo el amor, la ira, o la decepción “ya no son un hecho ‘espiritual’ oculto en el fondo de un alma, son una cierta manera de tratar con el mundo y los otros, un comportamiento legible en los gestos, sobre un rostro, y aprehensible desde fuera”¹². Esta propuesta, entonces, desentraña al hombre y su ser-en-el-mundo como un estilo de comportamiento.

La concepción se hace carne en el cine, que expresa este ser-en-el-mundo explicado por la psicología moderna. A diferencia de la novela, el cine logra su objetivo prescindiendo de descripciones introspectivas. Para exponer el odio o el amor de un hombre, en lugar de describir figurativamente los sentimientos, el cine utiliza comportamientos que traducen esa vida interior al plano del fenómeno, pues, “nos muestra el pensamiento en los gestos, la persona en la conducta, el alma en el cuerpo”¹³. Esto no implica que el cine haya evitado la veta introspectiva, así como tampoco implica que la novela no se haya abocado a utilizar la conducta en sus descripciones —como lo hace la novela americana—, sino que el cine es la mejor expresión de esta condición humana¹⁴.

Ahora bien, existe otro punto fundamental en el cine que despliega la continuidad del pensamiento merleau-pontiano: la temporalidad. En “El cine y la nueva psicología”, luego de confrontar los mencionados resultados de la psicología de la Gestalt frente a la psicología clásica, Merleau-Ponty sostiene que puede aplicarse a la percepción de una película lo que se aplica a la percepción general, lo cual no quiere decir meramente que un film es un objeto frente al sujeto de la percepción; más aún, se considera que un film es una forma temporal que se caracteriza por una “unidad melódica”¹⁵. La noción de unidad melódica, además de remontar a la música como una forma temporal por excelencia, refiere a la concepción biológica de Jacob Von Uexküll, para quien las relaciones entre el organismo y su mundo circundante (*Umwelt*) se establecen a la manera de “una melodía que se canta a sí misma”¹⁶. La idea de la melodía vie-

¹¹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 64.

¹² Merleau-Ponty, M. “Cinéma et psychologie”, *op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁶ Cit. en Merleau-Ponty, M. *Le structure du comportement*, Paris, P. U. F., 1942, p. 172. Merleau-Ponty aclara que dicha cita es tomada de un artículo de Buytendijk, la cual no posee referencia (Cf. Buytendijk, F. J. J. “Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l’homme et les animaux, en Cahiers de Philosophie de la Nature, vol. IV, Paris: J. Vrin, 1930, p. 131). Asimismo, esta cita aparece modifica-

ne a interpretar la estructura relacional de lo viviente. Así como el estilo de lo viviente se define por su relación con el medio, con su capacidad de afectar y ser afectado, en una melodía la primer nota carece de sentido sin las siguientes; las notas, su duración, su ejecución, están coordinadas, es decir, "constituyen, por su misma reunión, un todo que tiene su ley propia"¹⁷.

Esta asociación directa entre el cine y la melodía otorga indicios de la similitud en la estructura temporal que existe entre el cine, lo viviente y la percepción natural¹⁸. Una de las preguntas directrices del capítulo "La temporalidad" de *Fenomenología de la percepción* es aquella por la aprehensión del paso del tiempo en cuanto pasaje, dado que la concepción clásica como "serie de ahora", o "serie de relaciones según el antes y el después", acaba por ser una reconstrucción del resultado y no una descripción de la vivencia temporal. Según el filósofo, el lugar de esta experiencia originaria del tiempo apareciendo se halla en lo que Husserl llamaba "campo de presencia" (*Präzensfeld*) donde "yo no me represento mi día, él se carga sobre mí con todo su peso, todavía está allí, no evoco ningún detalle de él, pero tengo el poder próximo de hacerlo, aún lo tengo «a mano»"¹⁹. Puede advertirse aquí una paradoja implicada en este campo de presencia: el aparecer de la sucesión, o la sucesión tal como es vivida, sólo puede darse bajo el marco de la simultaneidad, bajo el marco del tener aún *a mano*. Es decir, del mismo modo que en la percepción de un objeto cualquiera coexisten escorzos que no están efectivamente presentados, el presente de una situación coexiste con su pasado, aunque éste último existe de modo apresentado.

Para entender esta coexistencia, es preciso pensar en el modelo de la simultaneidad por excelencia: el espacio. Lo simultáneo alude a lo que originariamente no está separado y acecha como lo latente en cuanto tal, aparece co-

da en los cursos sobre la naturaleza, también sin una referencia (Cf. Merleau-Ponty, M. *La Nature*, Paris: Seuil, 1995, p. 228). La misma no aparece en *Mundos animales y mundo humano*, ni en *Mundo circundante y mundo interior del animal*, los textos citados en dicho curso (Cf. Von Uexküll, J. *Mondes animaux et monde humain*, trad. Pierre Müller, Paris: Denöel, 1965; *Umwelt und Innerwelt der Tieren*, Berlin: Springer, 1909). De ello se podría inferir que la frase, consistente con la teoría uexkülleana, proviene de las clases o reuniones a las que Buytendijk, alumno del biólogo, asistió.

¹⁷ Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, op. cit., p. 96.

¹⁸ Sobre el vínculo entre la melodía y la noción de lo viviente, cf. Umbelino, L. "The melody of Life. Merleau-Ponty reader of Jacob von Uexküll", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*, 2013, pp. 351-360.

¹⁹ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 476. Husserl ilustraba la idea del *Präzensfeld* como un cometa, donde el núcleo conforma el ahora y su cola las retenciones ligadas. Cf. Husserl, Edmund. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, pp. 51 ss.

mo aquello que se Merleau-Ponty luego llamará *totum simul*. Así, la simultaneidad refiere directamente a la noción de la profundidad, y por lo tanto, ella no consiste simplemente en una sincronía. Autores como Fabrice Colonna comprenden que el pensamiento de lo simultáneo es una herencia directa del bergsonismo y de las ideas de Paul Claudel que toman relevancia en última etapa de la obra merleau-pontiana a la hora de pensar el tiempo²⁰. Ciertamente, Merleau-Ponty se separa de Husserl al no comprender que la constitución de la simultaneidad arraigada al presente, en cuanto identidad del ahora para dos o más contenidos constituidos de la conciencia²¹. Sin embargo, ya puede encontrarse en *Fenomenología de la percepción* a lo simultáneo como la condición de la sucesión bajo la matriz de una espacialización del tiempo, como lo ha señalado Esteban García²². En primer lugar, la espacialización está explícita en la crítica a la duración bergsoniana. Aunque Bergson sostenga la coexistencia esencial entre pasado y presente en la duración pura, ésta reclama una desespacialización del tiempo²³. y especialmente en una nota a pie de página, en la que se considera que la propuesta de Bergson de abandonar los términos espaciales para pensar la temporalidad no atañe, por un lado, a la espacialidad vivida; y por otro lado, una desespacialización del tiempo, como propondría la idea de duración pura, tampoco permite aprehender el tiempo tal como es vivido sino bajo una lógica no muy diferente a la objetivista: "Cuando dice que la duración hace 'bola de nieve consigo misma', cuando acumula en el inconsciente unos recuerdos en sí, él construye el tiempo con el presente conservado, la evolución con lo evolucionado"²⁴.

En segundo lugar, existe una ininterrumpida utilización de metáforas espaciales para referirse al tiempo vivido: el "campo de presencia", la "capa" del tiempo, el "espesor". En ello, el punto más fuerte aparece en la importancia que la profundidad. La caracterización del fluir temporal en esa simultaneidad de las dimensiones está elucidada en el concepto de transparencia. Cuando Merleau-Ponty analiza el esquema de red husserliano utiliza la idea de transpa-

²⁰ Colonna, Fabrice. "Merleau-Ponty et la simultanéité", en *Chiasmi International*, vol. 4, Paris: J. Vrin/Mimesis, 2002, pp. 211-237.

²¹ Husserl, E. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, op. cit., p.137ss.

²² García, Esteban. "El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty", en *Eikaisia*, nº. 48, marzo 2013, pp. 21-46.

²³ Basta con revisar el Prólogo de Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia para observar esta exigencia. Cf. Bergson, Henri. *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris: P. U. F, 1970, p. 3.

²⁴ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 474 note.

rencia con el fin de analogar el fluir temporal con la profundidad espacial: "Lo que se me da es A visto por transparencia a través de A', y este conjunto a través de A'' y así sucesivamente, *como veo el guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él*"²⁵. De allí que García sostenga que el tiempo "no es otra cosa más que el despliegue de la profundidad espacial misma"²⁶, algo que no sólo se evidenciaría en lo visual, sino que es plenamente sinestésico: la música, el olfato, el sabor, también están arraigados a este tiempo vivido de modo tal que nos permiten rehabilitar los espacios que nuestro cuerpo ha habitado, así como proyectarnos hacia próximos espacios. Esa transparencia del tiempo sería lo que, por un lado, nos salva de caer en la indiscernibilidad de las dimensiones temporales que negaría al tiempo mismo —como lo haría Bergson—, y por otro, permite no confundir la sucesión con una suma de instantes, sino que muestra "un único tiempo que se confirma a sí mismo"²⁷ y con el cual se genera la imagen de la eternidad.



Efecto Kouleshov

Para explicar la noción de forma temporal como unidad melódica Merleau-Ponty utiliza como ilustración el experimento de Poudovkine, más comúnmente

²⁵ *Ibíd.* p. 478., cit en García, E., *op. cit.*, p. 26.

²⁶ García, E. *Op. cit.*, p. 27.

²⁷ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 481.

conocido como efecto Kouleshov (maestro de Poudovkine). Este experimento consta de tres montajes donde se involucra el fotograma de un rostro con tres fotogramas diferentes. Un ejemplo del experimento es el siguiente: en el primer montaje aparece el primer plano del rostro impasible de un hombre y posteriormente el cuadro de una niña muerta en un ataúd; en segundo lugar, al mismo cuadro del rostro le sigue el cuadro de un plato de sopa; y por último, el mismo primer plano del hombre se combina con el de una mujer sentada provocativamente en un diván. Este primer plano del rostro, así, acaba por presentar una variedad de expresiones a pesar de ser uno y el mismo, pues, lo que da sentido a cada montaje es la combinación, su sucesión y la duración de cada plano donde se “crea una realidad nueva”²⁸ irreductible a una suma de elementos: sin la imagen del plato de sopa, el rostro del hombre no expresaría el hambre; sin la imagen de la niña muerta, el mismo rostro no expresaría el horror; y asimismo, sin la imagen de la mujer, no expresaría el deseo. A este entrelazamiento de las imágenes se debe sumar el entrelazamiento con el sonido. El sonido, como decía el compositor Maurice Jaubert, contribuye a “una ruptura del equilibrio sensorial”²⁹ que también integra la creación o recreación del sentido de lo que aparece en la pantalla —la inclusión de música en una escena crucial, y hasta la inclusión o exclusión de las voces de los personajes puede intensificar, aminorar o modificar el sentido de lo visto³⁰. En este punto, el cine permite observar una articulación de las imágenes y los sonidos que no implica una fundición.

En la unidad melódica del séptimo arte también se encuentra la mencionada noción de transparencia. Merleau-Ponty compara las escenas de un film a una pintura: “la idea [de una escena] es devuelta a su estado naciente, emerge de la estructura temporal del film como en un cuadro [emerge] de la coexistencia de sus partes”³¹. Así, se destaca la presencia de una profundidad gracias a

²⁸ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 69.

²⁹ Cit. en *Ibíd.*, p. 72.

³⁰ Esta cuestión ya aparecía en un pasaje de *Fenomenología de la percepción*: “Cuando asisto a la proyección de un film doblado, no constato solamente un desacuerdo entre la palabra y la imagen, pero de repente me parece se dice otra cosa por debajo y, mientras que la sala y mis orejas están cubiertas por el texto doblado, este ni siquiera tiene para mí una existencia acústica, no tengo oídos más que para esta otra palabra silenciosa que de la pantalla viene. Cuando una avería del sonido deja de pronto sin voz al personaje que continúa gesticulando, no es solamente el sentido de su discurso lo que de pronto se me escapa: también el espectáculo cambia. El rostro, hace un instante animado, se espesa y se tesa como el de un hombre aturcido, y la interrupción del sonido invade la pantalla bajo la forma de una especie de estupor” (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 271).

³¹ *Ibíd.*, p. 73.

la disposición de las imágenes, sus acciones y sus reacciones. El sentido de una película no aparece sino por la transparencia, es decir, gracias a la facultad que tiene la propia imagen patente de exponer su sentido mediante su remisión a lo latente de las imágenes anteriores: el rostro del hombre en el efecto Kuleshov es un rostro lujurioso y adquiere su sentido como tal en su relación con el fotograma de la mujer en el diván; es allí donde la imagen cobra espesor.

Por ende, lo que aparece en la pantalla posee un horizonte. El movimiento del film dispone de un cuadro de acción posible y articula lo presente en la pantalla mediante el montaje, a partir del cual la imagen presente cobra profundidad. El cine, entonces, funciona a modo de una contra-prueba de la naturaleza de la percepción: aun siendo la película una construcción mediante diversas técnicas que superan ciertas condiciones de la percepción natural, aún en ella se revela la naturaleza del tiempo vivido. Tal característica toma un cariz más fuerte si se considera en el film la estructura de una síntesis pasiva por excelencia. Al final del capítulo de la temporalidad, Merleau-Ponty introduce una respuesta a la naturaleza de esta síntesis, algo que al comienzo del mismo capítulo sólo veía como la rúbrica para un problema. La síntesis pasiva no implica la unificación de representaciones, pero asimismo tampoco implica que ella, por ser pasiva, no concierna a la subjetividad y sea sólo el advenimiento de algo extraño; más bien, ella significa que "lo múltiple es penetrado por nosotros y, sin embargo, no somos quienes efectuamos la síntesis en él"³². El tiempo alberga nuestro ser en situación a partir del cual se despliegan el cúmulo de posibilidades y decisiones, es decir, a partir de la cual la subjetividad se exhibe como el entrecruzamiento del afectado con el afectante, de la actividad con la pasividad. Así, el cine coincide con esta consecuencia del tiempo en cuanto síntesis pasiva, pues los elementos del film, los montajes, las panorámicas, los encuadres, los personajes y los diálogos "se dirigen a nuestro poder de descifrar tácitamente el mundo o los hombres y a coexistir con ellos"³³. El cine, entonces, propone esa autoafección y autoconfirmación constante del tiempo y la subjetividad, pues, devuelve el asombro ante lo percibido, ya que lo que ocurre en la pantalla "ocurre en un mundo más exacto que el mundo real"³⁴. El espectador no se encuentra como el agente que sintetiza las imágenes en la pantalla; se

³² Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 488.

³³ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*, op. cit, p. 73.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 73-74.

inmiscuye en la película pero no compone su sentido, éste se va entregando en el proceder de la misma, en la unidad melódica, su *tempo*. Al entregar la conducta de los personajes y no sus pensamientos, el cine invoca un tiempo extático en lugar de un movimiento de introspección.

2. EL MOVIMIENTO FÍLMICO EN LA FUNDACIÓN DEL SENTIDO

El cine constituye una forma temporal. A su vez, esta forma temporal no es pensada como una temporalidad pura no-espacial a la manera bergsoniana; al contrario, Merleau-Ponty ya comienza a referirse al tiempo como “una propiedad del espacio, no solamente de la conciencia”³⁵. Sin embargo, para tematizar correctamente este modo de ser del tiempo vivido y vinculación con el cine, es necesario detenerse en el concepto de movimiento, pues, es el aparecer del movimiento el que manifiesta tanto la no-separación entre el espacio y el tiempo, como la no-separación entre las dimensiones temporales. Esta cuestión interpela a Merleau-Ponty, quien en el primer curso del Collège de France durante 1953 dedica dos lecciones enteras al problema del movimiento, cuyas notas dejan constancia de la centralidad del concepto y su reflejo en la relectura de la experiencia fílmica.

La perspectiva esbozada en estas notas de curso y de trabajo tiene un punto de partida que sería totalmente nuevo, pues, es el propio Merleau-Ponty quien reniega de las nociones clásicas de percepción (posición de un objeto), conciencia (donación de sentido hacia el objeto), y síntesis (exigencia de unidad de lo múltiple), utilizadas tanto en *Fenomenología de la percepción* como en *El primado de la percepción*, las cuales obturarían la búsqueda por la especificidad del mundo percibido, no pudiendo enmarcarlo más que negativamente³⁶. Para deslindar el mundo percibido y refundar estos conceptos, se procede a considerar las nociones de expresión y movimiento como clave de bóveda para asumir las paradojas que trae el fenómeno de la percepción —nociones que, sin embargo, estaban presentes en sus obras anteriores. La expresión modifica de manera definitiva el monadismo de la conciencia por el cual ella sólo aprehende

³⁵ Merleau-Ponty, M. *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Paris : Gallimard, 1996, pp. 207-208.

³⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève : Metis Presses, 2011, pp. 48-50.

aquello a lo que le ha dado sentido. Si la expresión es el rasgo capital de la percepción, la conciencia manifiesta en sí misma la existencia de algo que la supera y que ella no coloca ni unifica. Esta expresión no consiste en un proceso unilateral de remisión: un útil no sólo expresa al hombre, sino también al mundo y al vínculo entre ellos. En este sentido, considerar la expresión como sinónimo de remisión intencional, parece insuficiente para determinar la noción de expresión. Por el contrario, la expresión consiste en un agenciamiento interno, y por ello no hay ni unilateralidad ni "puro despliegue de un en-sí ante un para-sí"³⁷.

El modo más trabajado en el curso para clarificar la naturaleza de la expresión es la experiencia del movimiento. Si bien la búsqueda por determinar la percepción del movimiento tal como es vivida ya aparece en el capítulo "El espacio" de *Fenomenología de la percepción*, en este curso el problema toma protagonismo. Retomando las críticas realizadas en la obra del '45, el filósofo cuestiona tanto una visión objetivista del movimiento, como una subjetivista. Respecto de la primera posición, que considera el movimiento como una característica externa al móvil, no se hace más que confundir el acto de moverse con el espacio recorrido, supuesto que guía las célebres paradojas eleáticas. Esta conjunción de localizaciones y momentos es consecuencia de un análisis reflexivo. Aunque se entienda que esta serie de localizaciones corresponde o bien a un realismo —en cuanto mi conciencia sólo tiene una representación externa de ella—, o bien a un idealismo —en cuanto esta serie se compone de una intervención de la conciencia sobre las representaciones que la afectan—, este análisis no puede aprehender el movimiento como acción, sino como una cualidad accidental del móvil adherida a él retrospectiva o prospectivamente. El moviente, *stricto sensu*, no se mueve. A diferencia de *Fenomenología de la percepción*, en este curso Merleau-Ponty logra aclarar en la crítica al objetivismo las condiciones del movimiento en cuanto vivido: además de la necesidad que el movimiento sea interno al móvil, esta internalidad debe mostrarse como una *empiètement* (intromisión) tanto en los caracteres internos del móvil como en la relación entre la conciencia expresiva y su mundo³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 51.

³⁸ Es notable que la noción de *empiètement* aparezca en este curso, debido a que la misma está en el núcleo de la ontología posterior: "Más allá de la alternativa de la exterioridad corporal y la interioridad espiritual, el Ser es inmiscusión de todo sobre todo" (Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 2001 [1964], p. 287).

La posición subjetivista es criticada de diferentes maneras en ambos textos. En *Fenomenología*, se la deduce de los resultados de los experimentos estroboscópicos de Wertheimer, gracias a los cuales el móvil y el movimiento estarían tan íntimamente ligados que se diluiría el móvil, y por tanto, no habría movimiento de algo³⁹. En *El mundo sensible y el mundo de la expresión*, el blanco expreso del subjetivismo es Bergson. En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson se refiere al movimiento real como el “símbolo viviente de una duración”⁴⁰, entendiendo a la duración como una especie de modalidad irreflexiva por la cual la sucesión no implica reemplazo, sino que deja unificadas las dimensiones temporales. Al igual que la duración, el movimiento debe ser entendido como un acontecimiento en sí mismo indivisible. La subsunción del movimiento a la homogeneidad del espacio, dada por la imaginación y la inteligencia, impediría comprender el movimiento real como acto indivisible, pues la identificación de aquél con la sucesión de posiciones lo torna indefinidamente divisible —como expresa, por ejemplo, el argumento eleático de la dicotomía—⁴¹. Si bien la posición subjetivista logra escindir movimiento del espacio recorrido, integrando a la duración indivisa de la conciencia, éste se quedaría a mitad camino: aun entrelazando movimiento y temporalidad, se continúa con una concepción objetivista del espacio, lo que impide la aprehensión del movimiento como fenómeno. Aun cuando Bergson haya tomado al cuerpo como referente en el análisis del movimiento, Merleau-Ponty observa que no se profundiza auténticamente la importancia del movimiento corporal para esa unidad:

al no ser esto tematizado [el cuerpo] por él, su teoría del movimiento permanece “conciencial”, él advirtió la condición sin la cual no habría movimiento (participación de mi duración) sin proporcionar la condición por la cual hay movimiento (extensión de mi duración), él no se instaló en el orden de los fenómenos, i. e., en las cosas en tanto ellas me son presentadas como cosas⁴².

La exigencia de participación de la duración de la conciencia en el movimiento no conduce en el análisis de Bergson hacia un auténtico *empiètement* entre lo espacial y lo temporal. Aunque la condición necesaria del movimiento haya sido elucidada, no la ha sido del mismo modo la condición suficiente,

³⁹ Cf. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 312 ss.

⁴⁰ Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. 74.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 325: “obra de la imaginación, que tiene por función justamente fijar las imágenes móviles de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tormenta”.

⁴² Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 92.

pues, no puede aprehenderse la intromisión inherente al mover sosteniendo una concepción objetiva de la espacialidad, algo ya criticado por Merleau-Ponty, como mencionamos más arriba. Por tanto, no hay una superación del objetivismo, sino una recaída en él.

El concepto de movimiento fenomenal, en contra de ambas posiciones, impone un entrelazamiento o *empiètement* entre lo espacial y lo temporal. El aparecer del movimiento supone, antes que una traslación, una autoconformación del sentido de lo que aparece. Aunque no se establece expresamente una definición del movimiento como fenómeno, existe una caracterización que podría ser tomada como la quiddidad del movimiento: pensar el movimiento como una "tensión al interior de mi nivel"⁴³. El término nivel es seguramente tomado de los *Estudios experimentales sobre la visión del movimiento* de Max Wertheimer, el cual refiere a un cuadro universal de acción, es decir, a un suelo u horizonte de base del aparecer⁴⁴. Esta tensión intrínseca dentro del nivel es elucidada a partir del par figura-fondo que proponen los experimentos gestálticos. Incluso en un movimiento artificial y sin móvil como el movimiento estroboscópico, criticado en *Fenomenología de la percepción*, se exhibe este carácter figural del aparecer del movimiento que coincide con la naturaleza de la expresión: por el agenciamiento interno de sus elementos, se da un fenómeno (figura) que a su vez remite a otro que no puede ser dado pero que condiciona al mismo fenómeno (fondo). Sin embargo, esta organización interna del movimiento va más allá de un artificio de laboratorio, pues en el movimiento fenomenal también se suscribe el concepto de institución que afirma la situacionalidad fundamental del percipiente:

es necesario, de hecho, que reintroduzcamos, además de los momentos figurales, en efecto abstractos y operantes solamente en caso de formaciones lábiles y poco centradas en nuestra vida, otros momentos, históricos, que definan nuestra situación no sólo como situación de laboratorio sino como momento de un cierto drama personal⁴⁵.

Los aportes de los experimentos gestálticos sólo pueden tener un carácter heurístico, ellos están despegados de una temporalidad sedimentada. Si se tomara la situación de laboratorio como la real, se caería nuevamente en las difi-

⁴³ *Ibíd.*, p. 99.

⁴⁴ Wertheimer, Max. (1912) "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", in *Zeitschrift für Psychologie*, Abteilung I, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, p. 253 ss.

⁴⁵ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, *op. cit.*, p. 103.

cultades del subjetivismo, i. e., se extraería la movilidad del móvil, dejando una dicotomía indisoluble entre el mundo y el percipiente. Sólo un movimiento que deja inmiscuida la situacionalidad del percipiente en el mundo puede revelar esa "mezcla" entre percipiente y percibido, mezcla que no es una imposición categorial, sino la modulación de una situación dada desde una historia, desde una sedimentación, no *ex nihilo*.

Esta naturaleza del movimiento es la que será puesta a prueba por el cine. Merleau-Ponty propone un pasaje del problema del movimiento hacia la expresión inspeccionando modos prelingüísticos de ella: la pintura y el cine. Estos modos son utilizados como contra-pruebas de la percepción del movimiento. Mientras que en la pintura el filósofo argumenta que aún en lo inmóvil se expresa la movilidad (algo que toma como punto de partida las ideas de Auguste Rodin⁴⁶), en el cine el argumento pasará por diferenciar lo que entrega la pantalla más allá de las condiciones técnicas por las que se produce. Ciertamente, el cine surge como un dispositivo técnico que reproduce movimiento, pero lo que otorga la percepción de un film "pone en marcha una dialéctica donde el movimiento se transforma"⁴⁷, es decir, donde pasa de ser una mera reproducción de traslaciones a exponer la emergencia del sentido. Para ello, el filósofo retoma algunas ideas del historiador del arte Pierre Francastel. Francastel entiende la función imprescindible que tiene el contexto de comportamiento para distinguir la espacialidad de la pantalla de una mera ilusión: "leemos el gesto fílmico tanto porque seguimos el impulso de los actores, como porque percibimos exactamente los desplazamientos de sus miembros"⁴⁸. En la pantalla, no hay sólo sucesiones de imágenes, acaecen a su vez ritmos, intenciones, duraciones y distintas articulaciones dadas por las técnicas cinematográficas. De esta forma, el cine muestra que su movimiento implica una "relación de *Fundierung* [fundación] con la expresión: sin duda él [el movimiento] la carga, le da existencia, pero él está interiormente animado por ella, el desplazamiento local sólo es visto a través de una red de signos cuyo sentido es ultraespacial"⁴⁹. En primer término, esto significa que, a pesar que el cine posea un

⁴⁶ Rodin, Auguste. *L'art. Entretiens réunis par Paul Gsell*, Paris : Grasset, 1911, 76ss. Sobre el problema del movimiento en la pintura según la perspectiva merleaupontiana, cf. Angelino, Lucia. *Entre voir et tracer, Merleau-Ponty et le mouvement vécu dans l'expérience esthétique*, Milano, Mimesis, 2014.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression, op. cit.*, p. 168.

⁴⁸ Francastel, Pierre. *L'image, la vision et l'imagination*, Paris, Denoël-Gonthier, 1983, p. 183. Cit. en *Ibíd.*, p. 169.

⁴⁹ *Ibíd.*

mecanismo técnico por el cual genera una ilusión de movimiento mediante cortes estáticos, no debe inferirse la artificialidad del resultado de la de los medios⁵⁰. No obstante, llama la atención la utilización del concepto de *Fundierung*, proveniente de la tercera de las *Investigaciones Lógicas*, y el cual determina la dependencia entre entidades⁵¹, y más específicamente, en este pasaje se alude a una fundación recíproca, como la que sucede entre el color y la superficie⁵². El concepto es utilizado en la filosofía merleau-pontiana es sintonía con el de institución (*Stiftung*), y a diferencia de *Investigaciones Lógicas*, es dinámico en lugar de estático, y expone la génesis misma del sentido: "los contenidos visuales son retomados, utilizados, sublimados al nivel del pensamiento por una potencia simbólica que los supera, pero es sobre la base de esta visión que esta potencia puede constituirse"⁵³.

El cine se vuelve una contraprueba porque no es un caso de movimiento objetivo, sino de movimiento fenomenal, en cuanto lo que ocurre en la pantalla pasa a tener carácter instituyente, es decir, deviene una "interrogación de mi ser en el mundo, natural y social, mediante brechas (*écarts*)"⁵⁴. La brecha no es sino la rúbrica para nombrar ese pliegue que resalta producto del movimiento, es decir, de la tensión respecto de un el nivel. La brecha, entonces, es lo resultante de fundación, aquella potencia simbólica que eclosiona de lo sensible.

Para poner de manifiesto esta naturaleza del film, Merleau-Ponty se refiere particularmente a una escena del conocido mediodmetraje de Jean Vigo *Cero en conducta*⁵⁵. Esta película trata sobre la opresión que padecen unos niños dentro un instituto pupilo que, no sin cierta impronta libertaria, acaban por rebelarse fuertemente contra las autoridades escolares. En la escena mencionada por Merleau-Ponty, donde se inicia la revuelta y la guerra de almohadas, Vigo utiliza dos recursos para contrastar la situación de libertad de la situación de opre-

⁵⁰Aquí sigo directamente a Deleuze. Cf. *L'image-mouvement*, op. cit., p. 10.

⁵¹« Un contenido de la especie α está fundado en un contenido de la especie β cuando un α , por esencia (es decir por una ley en virtud de su carácter específico) no puede existir sin que también lo haga un β » (Husserl, E. *Recherches logiques, tome II*, tr. fr. H. Elie, L. Kelkel et R. Schérier, Paris: PUF, 1959, 275).

⁵² *Ibíd.*, p. 265

⁵³ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 147. Sobre el papel del concepto de *Fundierung* y su relación con la génesis de la idealidad, cf. Robert, Franck. "Fondement et fondation", en *Chiasmi International*, vol. 2, Milán: Vrin, 2000, pp. 351-372.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 170.

⁵⁵ *Zéro de conduite: Jeunes diables au collège*, dir. Jean Vigo, 1933.

sión: la cámara lenta y la música invertida. Estos recursos hacen de dicha escena un lugar de fundación:

Impresión de irrealidad — Ahora bien, es precisamente [lo que ocurre con] la música de la escena en cámara lenta de *Cero en conducta*: impresión de irrealidad. Tanto la cámara lenta como la música invertida disocian la fisonomía o la dinámica del movimiento en tanto que está ligado a un cierto tempo perceptivo (imagen) y a una cierta línea de intensidad (sonido). Se percibe entonces el movimiento, su sentido, su velocidad característica, por las posibilidades motrices del cuerpo propio. La huella es reveladora del movimiento como el sonido lo es del soplo, en su esencia misma⁵⁶.



Escena ralenti de *Zéro de conduite* (1933), dir. Jean Vigo.

Podrían hacerse dos observaciones a partir de lo citado. Primeramente, el ejemplo expone la idea central que aparece en el resumen del curso: el cine no es una representación del movimiento, sino un movimiento de la representación sostiene la apertura al mundo⁵⁷. El movimiento puede manifestar otra cosa que sí mismo, es decir, expresar, gracias a este gozne existencial entre el percipiente y lo percibido, y esto no ocurre meramente por una especie de identificación; al contrario, la propia disociación entre los movimientos de la escena y nuestras posibilidades motrices es lo que permite mostrar el sentido propio del film. Del mismo modo que lo hacía la pintura de Cézanne, para Merleau-Ponty las técnicas cinematográficas pueden brindar un mundo de naturaleza inhumana, es

⁵⁶ Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 119.

⁵⁷ Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 20.

decir, un estado de cosas desprovisto de familiaridad⁵⁸. La escena del film de Vigo no omite el contexto de comportamiento y utiliza la desviación, la tensión dentro del nivel de normalidad en el que se desarrollaba la trama: frente al movimiento normal del clima represivo en el instituto, surge una nueva posibilidad motriz en la cámara lenta, donde no hay meramente traslación, sino un cambio cualitativo al interior de ese cuadro de acción posible.

En segundo lugar, este contrapunto de la escena anticipa las preocupaciones de lo que Merleau-Ponty denominará lo invisible. De acuerdo con Anna Caterina Dalmasso, el análisis de la imagen fílmica propone “una inversión de los términos de la relación intencional, con la cual el propósito específico de Merleau-Ponty es mostrar que el mundo que percibimos *se pone a significar*”⁵⁹. Como puede observarse en la escena, el cine logra poner en juego un descenramiento constante de la percepción. En este sentido, el cine es un “espejo-esquema”⁶⁰ que abre paso a lo invisible: con sus diferentes técnicas (montaje, travellings, panorámicas, etc.) espeja la manera por la cual emerge el sentido en la percepción natural, aun cuando lo que surja en la pantalla se desvíe de lo que podemos percibir o hacer —es decir, aun cuando se instituya algo nuevo—, y es esquemático en cuanto constituye un sistema de equivalencias intersensorial (la conjugación entre música y visión) cuya totalidad prescribe el sentido a sus partes, y no al revés⁶¹.

3. CONCLUSIÓN: UN MODELO DE ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

El cine pone de manifiesto que el problema del movimiento no es un problema secundario. Superando las visiones objetivista y subjetivista del movimiento, se abandona cualquier regulación externa del movimiento. Éste no está condicionado por el espacio, la prioridad del espacio sobre el movimiento es una ilusión del pensamiento objetivo; tampoco está condicionado por la duración, no es un símbolo de ella, sino que la duración integra las dimensiones del

⁵⁸ De hecho, en *El ojo y el espíritu* compara el ralentí de un cuerpo con el estilo de un alga bajo el agua. Cf. Merleau-Ponty, M. *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 1964, p. 78.

⁵⁹ Dalmasso, Anna Caterina. «Il rilievo della visione: movimento, profondità, cinema ne *Le monde sensible et le monde de l'expression*», in *Chiasmi International*, nro. 12, Paris/Milán: J. Vrin, 2010, p. 93.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁶¹ Al respecto, Merleau-Ponty desarrolla en el curso del '53 un extenso comentario de los trabajos de Schilder sobre el esquema corporal, el cual no se podrá analizar en este trabajo. Cf. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, *op. cit.*, pp. 128-162.

movimiento. ¿Hay oposición, entonces, entre el tiempo fílmico y el tiempo fenomenológico? Si se sigue a Merleau-Ponty, el movimiento fenomenal inscribe la huella del tiempo, pero ello no conlleva una *Fundierung* unilateral, sino recíproca: "el movimiento es a la huella lo que el soplo es al sonido, y se lee en ella como el soplo en el sonido"⁶². Esta fundación mutua queda señalada mediante el concepto musical de *tempo*, tradicionalmente definido como la velocidad por la que una pieza ha de ser ejecutada, expresión que aparece en la conferencia del '45 pero que en estas notas toma más protagonismo. El sentido, así, no sólo requiere de la distribución del movimiento; también reclama que haya un cierto *tempo* a realizar. El *tempo* afirma el cómo del aparecer del movimiento, como la cadencia fundamental para que el movimiento produzca sentido. Ni velocidad ni la lentitud del movimiento van ligadas a la traslación sino que se presentan como las formas de temporalización al constituir cierto campo temporal. Y particularmente a propósito de la cámara lenta, Merleau-Ponty invoca uno de los ensayos de Jean Epstein, quien observaba una degradación de las formas en dicho efecto: "cuando ya no hay movimiento visible en un tiempo lo suficientemente estirado, el hombre se vuelve estatua, lo viviente se confunde con lo inerte, el universo involucre en un desierto de materia pura, sin rastros de espíritu"⁶³.

El sentido, para la conciencia expresiva, no es meramente un resultado en torno a un anclaje espacial, sino un acontecimiento que abre el tiempo, que lo franquea. Ahora bien, este tiempo vivido no es el presente viviente. Sostener el presente como la forma del tiempo es, precisamente, de lo que el filósofo busca escapar: del ensimismamiento de la conciencia pura y del atomismo del sentido. Dicho de otro modo, como el sentido del esquema corporal es sostener el sentido de las partes en el todo, el sentido del tiempo está en la simultaneidad y coexistencia de las dimensiones temporales, y no en la sucesión. Hay fundación recíproca porque ni el presente es pura positividad, ni el pasado pura negatividad⁶⁴. Esta coexistencia en las dimensiones temporales no es, a la manera bergsoniana, la de una duración pura, sino que involucra a la institución. De hecho, en las notas de trabajo afirma: "el tiempo bergsoniano es realidad cultu-

⁶² Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*, *op. cit.*, p. 113.

⁶³ Epstein, Jean. *Écrits sur le cinéma 1921-1953*, Tome 1, Paris, Seghers, 1974, p. 288. Cit. en Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 116-117.

⁶⁴ Cf. Robert, Franck. "Fondement et fondation", *op. cit.*, pp. 367-368.

ral⁶⁵. Es la institucionalidad inherente al tiempo, es decir, la adopción variante del sentido que ha sido sedimentado, lo que vuelve al tiempo un tiempo del fenómeno y no de la conciencia. El ralenti de *Cero en conducta* propone un *tempo* donde la velocidad del estado de opresión escolar se encuentra reasumida por la revuelta, cuyo modo de aparecer hay, no una sucesión de hechos, sino dos modos de habitar el mundo que coexisten mediante esas brechas o *écarts* (la velocidad "humana" y la opresión, el ralenti y la libertad). O más precisamente, esta imagen desdobra dos *tempo*s, de los cuales el presente (el ralenti) sólo cobra su sentido a partir de un pasado con el que paradójicamente coexiste. Con él aparece un movimiento aberrante, una *écart*. Por ende, aquella resistencia formidable que propone la imagen cinematográfica no es, en realidad, una oposición. En cambio, ese presente viviente está condicionado por la simultaneidad, lo que años más tarde, en una nota de trabajo de 1960, Merleau-Ponty comprenderá como "pasado arquitectónico"⁶⁶.

El cine comprende un modelo para pensar los problemas ontológicos fundamentales, muestra que el camino para comprender la espacialidad y la temporalidad no ha de iniciarse en una estética trascendental que aisle las formas puras de la exterioridad y la sucesión, sino que debe iniciarse por una evaluación de la significación ontológica del movimiento y cómo este se vuelve prácticamente sinónimo del sentido⁶⁷, ilustrando el nacimiento mismo de la reversibilidad. Por ello, como dice el propio Merleau-Ponty, está lejos de haber dado todo lo que podemos esperar de él⁶⁸.

⁶⁵ *Le monde sensible et le monde de l'expression, op. cit.*, p. 190.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 291.

⁶⁷ Cf. Merleau-Ponty, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression, op. cit.*, p. 116.

⁶⁸ Cf. Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960, op. cit.*, p. 20.

LAS FUENTES ORTEGUIANAS EN SU IDEA DE "ATENCIÓN"

THE ORTEGUIAN SOURCES IN HIS NOTION OF "ATTENTION"

Jorge Montesó Ventura
UNED, España
jordimonteso@gmail.com

Resumen: La atención es un fenómeno fundamental para comprender el alcance de la metodología perspectivista en Ortega, en consecuencia, un buen instrumento para profundizar en el estudio de la aplicabilidad de la filosofía raciovitalista. A la vez, por su fácil rastreo en la obra del madrileño, resulta un buen otero para indagar sobre las fuentes que influenciaron a Ortega en el establecimiento de la misma y, por tanto, en la conformación de su metodología. Nuestro estudio, realizado a partir de un análisis del fenómeno de la atención en la obra orteguiana, nos lleva a encontrar, en los estudios fenomenológicos de la percepción, el núcleo principal de tal influjo, acentuando con ello el papel de la fenomenología en el establecimiento del pensamiento orteguiano.

Abstract: Attention is an essential phenomenon to understand the scope of the perspectival methodology in Ortega; therefore, it's a useful tool to go further in the study of the applicability of raciovitalism. At the same time, for it is easy tracking in the Ortega's work, it's a good knoll to investigate the sources which influenced Ortega in the establishment and, therefore, to explore the shaping of his methodology. Our study, based on an analysis of the phenomenon of attention in Ortega's work, guides us to find, in the phenomenological studies of perception, the core of such influence, thereby accentuating the role of phenomenology in the establishment of Ortega's thought

Palabras clave: Ortega | Atención | Perspectivismo | Fenomenología

Key Words: Ortega | Attention | Perspectivism | Phenomenology

En el presente artículo pretendemos desplegar un análisis a propósito de las fuentes que se observan en la formación de la idea de "atención" en Ortega; un análisis de los planteamientos e investigaciones que, de uno u otro modo, alcanzan a mantener un influjo reconocible en el establecimiento de un fenómeno tan fundamental para el desarrollo de su pensamiento como de la atención. A

fecha de hoy, se ha hablado mucho ya de las fuentes orteguianas¹, no se hallarán, por tanto, sorpresas nominales en esta revisión. Lo que intentamos ofrecer es una perspectiva distinta desde la que alcanzarlas, esto es, abordar las fuentes orteguianas bajo el prisma del fenómeno de la atención, un fenómeno que, como estudios precedentes se han encargado de mostrar², permite el despliegue fáctico de toda perspectiva y, por tanto, se sitúa muy cercano al corazón de la metodología perspectivista. Tal posición, entendemos, resulta lo suficientemente crucial como para reorganizar o consolidar ciertas influencias de su pensamiento respecto de otras, especialmente las fenomenológicas, al obtener estas una revalorización por ser las que sustentan, principalmente, la noción de atención que defiende Ortega.

1. LA "ATENCIÓN" EN ORTEGA

La atención, como fenómeno cognitivo, comienza a aparecer en la pluma orteguiana, al menos de un modo sistemático, a partir de la segunda mitad de 1913, principalmente en los textos "Sobre el concepto de sensación" y "Diccionario filosófico". Esto nos marca un punto de inicio nada fortuito, pues, con el texto "Sobre el concepto de sensación", escrito entre la primavera y el verano de 1913³, da Ortega por confirmado, al menos públicamente, un cambio radical en su pensamiento. El madrileño ha abandonado el idealismo neokantiano y se ha abierto a una nueva herramienta metodológica descubierta en sus recientes lecturas, la fenomenología. Este cambio comportará, por necesidad, la configuración y ajuste de la que será su metodología por antonomasia, la perspectivista.

¹ Entre las obras más destacadas podemos enumerar las de Julián Marías (*Ortega y las tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1950); Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968); Silver (*Fenomenología y razón vital: Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978) u Orringer (*Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979) entre muchas otras.

² De Heliodoro Carpintero podemos rescatar: "Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega". *Psicopatología*. Vol. 3, núm. 2 Abril-Junio 1983, pp. 157-170; "Ortega y la Psicología: el caso de la atención". *Revista de Occidente*. Núm. 108, 1990, pp. 49-60; y *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000. De Rafael García Alonso el capítulo "atención y desatención" de su libro *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997. Finalmente, también mi artículo: "Ortega y el fenómeno de la atención". *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 36, núm. 2, 2015.

³ San Martín lo tilda como el primer texto de fenomenología en español. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, pp. 161 y sig.

Tras su segunda estancia en Marburgo, en 1911, Ortega descubría a Husserl y, con él, no solo una herramienta de comprensión completamente nueva y efectiva para superar el idealismo del que se había desencantado, descubría también, tras la estela del moravo, a todo un grupo de pensadores fenomenólogos, reunidos en Gotinga⁴, que ofrecerían al madrileño las llaves para el establecimiento de su futuro perspectivismo. Entre dichas llaves predomina la atención que, por su cualidad de ser el modo o manera en que el sujeto despliega toda perspectiva, se ve comprometida por necesidad; un fenómeno que, progresivamente, irá ocupando un lugar cada vez más prominente en el pensamiento orteguiano a medida que pretenda terrenos más diversos para la aplicación de su doctrina, pues, basada en el perspectivismo, no hallará otro modo de despliegue que no sea pasando por el foco de un fenómeno que ofrece posibilidad y forma al modo de abrirse al mundo, al modo en que *descubrimos* los distintos elementos de la realidad en torno.

2. FUENTES ORTEGUIANAS EN SU IDEA DE "ATENCIÓN"

Siendo tal la función de la atención en el pensamiento orteguiano, respondiendo al modo en que todo sujeto alcanza a conocer su mundo inmediato, su circunstancia, resultará sustancial dedicar cierto esfuerzo a la búsqueda de aquellas fuentes que marcaron su interés por semejante fenómeno. Hemos hablado de los fenomenólogos de Gotinga, y sobre ellos recaerá todo nuestro acento. No obstante, no debemos desestimar que, previo a 1913, Ortega se consideraba neokantiano y de ellos, de las nociones psicológicas de los idealistas, bebió durante cerca de una década. Por sus citas⁵, sabemos que Ortega conocía los estudios wundtianos sobre la atención, también que debió acercarse a ella a través de Natorp y de Lipps cuando establecía sus conocimientos sobre la conciencia, aunque, como hemos apuntado, no será hasta que da con los fenomenólogos de la percepción que alcance el conocimiento pleno del valor

⁴ Nos referimos, entre otros, a autores como Schapp, Katz y Jaensch, Rubin, Lipps, Ehrenfels y Meinong, Cornelius, Witasek, Benussi. Cfr. Silver, Philip W., *op. cit.*, p. 95.

⁵ "Hay, pues, en todo momento en el campo de la conciencia elementos no atendidos y elementos atendidos. Aquellos son las meras percepciones, según Wundt. Estos los apercebidos. La diferencia, sin embargo, no es para el psicólogo de Leipzig cualitativa [...]. Pues aunque unas veces se da como nota de la apercepción la concomitancia de la atención, resulta luego que se divide aquélla en *pasiva* y *activa*, faltando en la pasión dicha concomitancia" (OC, VII, 361); "Wundt fue el primero –hace lo menos sesenta años– que distinguió entre la atención activa y la pasiva" (OC, V, 483).

que mantiene la atención en tanto fenómeno. Hasta entonces, el fenómeno parece ser más bien un acompañante fortuito; a partir de la fenomenología, se torna en necesario asistente. Veamos, pues, qué motivó semejante cambio conociendo a sus protagonistas.

2. 1. Husserl

El primero de ellos es, obviamente, Edmund Husserl, padre de la fenomenología y eje del grupo de Gotinga. Bien es cierto que la influencia que ejerció sobre el madrileño excede, sin duda, el objeto de nuestro artículo. Nos quedaremos, pues, aquí con aquellas ideas que, de uno u otro modo, hallen su reflejo a propósito de nuestro fenómeno. Sin embargo, es interesante destacar que, quizá de entre todas las influencias que Ortega recibe de Husserl, sean estas, las pertenecientes al ámbito de la percepción, las que mayor calado reflejan en su obra.

Sabemos, con Olmo García (1983, 105 y sig.), que Ortega leyó buena parte de las obras husserlianas. Estudió las *Investigaciones lógicas*⁶, "La filosofía como ciencia estricta"⁷ y sus *Ideas*; dejó referencias a un texto de la *Lógica formal y trascendental* y a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en sus "Apuntes sobre el pensamiento"⁸. Nombró las *Meditaciones cartesianas* en *El hombre y la gente*⁹ y *Experiencia y juicio* en *La idea de principio en Leibniz*¹⁰. El conocimiento del pensamiento husserliano por parte de Ortega, de sobra acreditado, era considerable, y no solo por la lectura directa de sus obras, sino también por las constantes referencias que los autores de Gotinga hacen de él.

El primer concepto de raigambre husserliana que vemos aparecer en Ortega, de un modo ostensible, es la idea de *escorzo* (*Abschattung*)¹¹. Husserl entiende por *escorzo* el modo de percepción o presentación de un objeto en pers-

⁶ Cfr. *La idea de principio en Leibniz...* (OC, IX, 948n).

⁷ Cfr. "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»" (OC, VI, 803).

⁸ Cfr. OC, VI, 7n.

⁹ Cfr. OC, X, 218 y sig. Además, José Gaos, en su prólogo a la traducción de las *Meditaciones cartesianas*, cita que, en el encuentro que Ortega mantuvo con Husserl en 1934, el moravo regaló al madrileño una edición mecanografiada con notas al margen para su posterior traducción al castellano por la *Revista de Occidente*. Cfr. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid: FCE, 1985, p. 31.

¹⁰ Cfr. OC, IX, 1021-1022n.

¹¹ Cfr. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (4ªEd.). Refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirián Quijano. México: FCE, UNAM, IIF, 2013, § 41.

pectiva, esto es, la percepción que se deriva de nuestro modo de mirar, ineludiblemente "situado". Desde nuestra situación vital lanzamos nuestra atención hacia un objeto cualquiera con la intención de alcanzar su ser, posibilitando, en cada caso, la obtención de un *aspecto* o matiz del mismo. El aspecto que de la cosa obtengamos en cada caso, el *nóema*, será fruto de nuestra situación particular, resultado de nuestro punto de vista o perspectiva. *Aspecto*, por cierto, que será otro de los conceptos no menos fundamentales para el madrileño.

El ver en escorzo es, para Husserl, como lo será también para Ortega, la única manera que el ser humano, debido a su carácter mundano, tenga de experimentar todo objeto. No se puede trascender la situación presente en cada caso. Si aspiramos a una experiencia perceptiva más completa del objeto será menester un cambio de atención. Esto se consigue, bien por una modificación del lugar que como observadores ocupamos, bien por un cambio en las condiciones del objeto (una rotación) o, simplemente, cambiando el foco de nuestra atención de una propiedad de la cosa a otra. En todo caso, la *totalidad* del objeto nunca se nos dará. Podemos decir, pues, que frente a la ineludible limitación, lo que se nos queda es —mediante algo semejante a lo que Ortega define como *series dialécticas*— hacer acopio de aspectos, atesorar una pluralidad de *nóemas* perceptivos para, a través de las múltiples miradas, poder componer "el torrente de lo real" (OC, II, 163).

Mediante esa multiplicidad de presentaciones obtenidas del objeto, aspira Husserl a alcanzar o intuir la esencia de la cosa misma. A través del acopio de aspectos, mediante el escrutinio de aquellos elementos coincidentes, pretende establecer una posible *unidad idéntica*¹², una posible estructura fundamental que presente cierto grado de invariabilidad a pesar de —e incluyendo a— los nuevos *nóemas* que del mismo objeto obtengamos en un futuro. Esa estructura fundamental de unidad idéntica será lo más rayano a la cosa en sí que podamos alcanzar. Pero en esta recolección no todo vale, existe una ley eidética *a priori*¹³, una serie de condiciones por las que toda percepción particular que obtengamos de un objeto alcanzará o no a formar parte de su horizonte interno. Estas condiciones aluden a la capacidad que tenga cada experiencia *de referirse a*

¹² La *unidad idéntica* ejerce de *polo* para aunar las distintas percepciones que de la cosa material se obtengan. Cfr. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: FCE, 1985, p. 120.

¹³ Cfr. Gurwitsch, Aron. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Trad. de Jorge García Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 243.

otras que la completen, esto es, de mostrar, al menos, cierto orden de *coherencia, armonía o acuerdo*¹⁴ con el conjunto de percepciones que componen — en forma de anticipación o referencia— el torrente unitario por el que se nos da el *eidos* de la cosa. Aparece aquí la idea de *sistema*, de conjunto armónico que debe responder a un agregado de criterios o leyes para darse, un sistema *noemático* coherente. Esta secuencia o composición de puntos de vista que definen de Husserl —y que tanto abraza Ortega— se expandirá con cada nueva mirada, con cada nuevo *nóema*. A cada mirada, un nuevo aspecto se suma al sistema, lo que supondrá una reorganización, una revisión de la unidad establecida que permita y asegure que este último aspecto concuerde con la idea que de la cosa tengamos, es decir, que se comprenda en su horizonte interno “en conformidad con ciertos lineamientos generales o típicos” (Gurwitsch 1979, 285). De algún modo, las vistas anticipatorias y las miradas ulteriores se co-determinan unas a otras mediante referencia recíproca: mientras unas crean expectativas, las otras responden completando o actualizando el proceso perceptivo. Ese es el mecanismo que conforma la idea que de la cosa material percibida obtengamos, un mecanismo que Ortega adecuará para desplegar y dar viabilidad a su metodología perspectivista.

No obstante, a pesar del complejo mecanismo, afirma Ortega que “yo no he acabado de ver nunca una hoja” (OC, IX, 601). Ya decíamos que ningún sistema logra nunca actualizarse en su totalidad, pues siempre hallaremos, en cada aspecto nuevo, referencias a otros aún no presentados, aspectos virtuales o *latentes* que anticipan o se refieren a otros nuevos. Para obtener el sistema en su totalidad, debiéramos poder conjuntar todas las miradas habidas y por haber, lo cual es existencialmente impracticable. Como bien apunta Ortega: “si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa, la tendríamos a ella misma [...], «la cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo «aspectos»” (OC, IX, 603). Por ello, advierte Husserl, se trata de un *sistema siempre abierto e inagotable* a pesar de que podamos alcanzar conciencia de unidad mediante el correlato objetivo de la pluralidad de actos debidamente organizada.

Con semejante y concentrado despliegue, apenas rozamos la superficie de la teoría husserliana de la percepción, pero ya se ve cuán presentes se hallan

¹⁴ “Gurwitsch, Aron. *op. cit.*, pp. 245 y sig.

sus ideas en la noción y alcance que de la atención obtendrá Ortega. Las reminiscencias reverberan en cada referencia, en cada argumento, pues, en el fondo, fundamentan el despliegue mismo de su método. Aun así, hay que decir que no todo lo que Ortega versa sobre atención se debe exclusivamente a Husserl, hay otros fenomenólogos que, como veremos, mantendrán una importancia no menor en el concepto que desarrolle el madrileño.

2.2. Schapp

Schapp es uno de ellos. Tras Husserl, una de las primeras lecturas fenomenológicas que Ortega debió leer fue, sin duda, la tesis doctoral¹⁵ de Wilhelm Schapp, un trabajo que influiría, en mucho, la elaboración de sus *Meditaciones del Quijote*¹⁶.

En su trabajo, el sajon despliega todo un análisis fenomenológico de la percepción sensorial centrándose, específicamente, en el elemento apriorístico de la misma, entendiendo a esta como "la vivencia de intuir lo que es dado a los sentidos y lo que, al mismo tiempo, está alumbrado por una idea a través de la cual lo sensible es aprehendido a través del alumbramiento" (Orringer 1979, 134-135). Dicho de otro modo, Schapp se refiere a la percepción o *claridad mental* (*Deutlichkeit*) que se produce cuando hallamos, guiados por una idea preconcebida, ciertos elementos sensibles (color, luz, forma) en el entorno. Elementos que se ofrecen como correlatos objetivos de la cosa percibida en tanto adquieren sentido, un sentido que llega por abstracción de las ideas que les atribuyen orden o límites. Sin estas, pues, sin las ideas que posibilitan la aprehensión de las cosas, según Schapp, la percepción sería ciega¹⁷.

Guiados por ideas, otorgamos orden al caos de impresiones en que se nos da originalmente la realidad, descubriendo en ella —mediante la atención— los diferentes objetos de nuestro entorno. Convertimos así el acto perceptivo en un *ver activo* que escruta en el medio hasta hallar lo que espera ver, o lo que sabe ver, de tal modo que "la mirada busca el lugar preciso en el cual puede alcanzar perceptivamente el carácter propio de la cosa"¹⁸. El percibir se entiende, así, como un acto constante de interpretación, un mirar que implica-a y depen-

¹⁵ Schapp, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Gotinga: M. Niemeyer, 1910.

¹⁶ Cfr. San Martín, Javier. "Cultura e identidad humana. Realidad y teleología". *Themata*, núm. 23, 1999, p. 81.

¹⁷ Cfr. Orringer, Nelson R., *op. cit.*, p. 138.

¹⁸ Schapp, Wilhelm. *op. cit.*, p. 83.

de del acto de atención. “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar” (OC, I, 769). La percepción, guiada por ideas, mediante conceptos, ordena los elementos sensibles del entorno en algo dotado de sentido, en objetos, pues “mediante la atención, acaba por pasar el conocimiento de la impresión al concepto” (Carpintero 1990, 53).

Schapp enfatiza la idea, que Ortega recoge, de que la facultad de conocer es *revelación*, una repentina iluminación producida en virtud de un *foco luminoso* —la atención— que alguien dirige. Busca analizar el modo en que dicho foco trabaja, conocer cómo se produce ese proceso de iluminación, de revelación o descubrimiento de los objetos; pretende explicar el funcionamiento de la percepción de la cosa en sí como un acto de interpretación, de atribución de sentido. Y serán las ideas, los conceptos, los responsables de nuestra visión del mundo (*Weltanschauung*). Se refiere, así, a esas pre-visiones de las que hablará Ortega, fundamentales para percibir, pues solo percibiremos aquello de lo que ya tengamos cierto conocimiento, lo que nos sea afín. Diríamos que el lenguaje crea realidades y es generativo, y lo hace concediendo oportunidades al descubrimiento de facciones de la realidad antes ignoradas, posibilitando nuevas perspectivas. “Cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Solo la visión mediante el concepto es una visión completa” (OC, I, 785).

2.3. Jaensch

Virando hacia el pensamiento estético¹⁹ aunque sin abandonar los estudios de la percepción, hallamos los trabajos de Erich R. Jaensch, otro de los fenomenólogos de quien Ortega fue un buen conocedor. Como indica Orringer (1979, 318-319n), el madrileño poseía en su biblioteca un amplio elenco de sus obras entre las que destacamos *Über die Wahrnehmung des Raumes*²⁰, un texto sobre la percepción del espacio, concretamente de su pro-

¹⁹ Afirma San Martín que es durante los años 1911 y 1912 cuando Ortega entabla conocimiento de las investigaciones que se están desarrollando en Gotinga y especifica que lo hace “fundamentalmente sobre cuestiones de la percepción y de estética” (1994, 163).

²⁰ Jaensch, Erich R., “Über die Wahrnehmung des Raumes”. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, núm. 6, 1911, pp. 1-488.

fundidad, del que Jaensch era un reconocido experto y que causó un fuerte influjo en el pensamiento estético de Ortega y en su noción de la atención.

Para Jaensch, la percepción de la profundidad es consecuencia de un acto de propagación de la atención al dispersarse entre varios puntos situados a cierta distancia, es lo que se conoce como la *doctrina de la atención dispersa*. Jaensch deduce que la percepción de profundidad se debe a la actividad o movimiento de convergencia visual que realiza la mirada en el proceso de dispersión de la atención con la intención de localizar cada elemento en el paisaje. De ello deduce que, a mayor convergencia, menor distancia, y viceversa. Así, aquello del paisaje que se dé como elemento de visión cercana se convertirá en objeto o figura; lo que quede en la lejanía, se interpretará como fondo o campo.

Este movimiento de convergencia ocular hace que "todo lo que no miramos oblicuamente tienda a localizarse en un plano que forma ángulo recto con la línea de nuestra mirada, lanzada hacia delante" (Orringer 1979, 319), esto es, respecto de nosotros mismos, con lo que, dicho movimiento permite, a la vez que alcanzar objetos, situarnos a nosotros en el mismo plano. Es el *Principio de localización perpendicular*, un principio que afirma que todo horizonte se percibe en relación perpendicular a la línea visual del sujeto, el cual enfoca y fija su mirada sobre determinadas impresiones creando figuras, elementos que se irán situando en ángulos rectos respecto del sujeto que mira. La sucesión de figuras dará progresivamente orden a ese caos de impresiones visuales mediante conexiones entre las distintas impresiones para con nosotros, o de estas para con otros objetos ya fijados de antemano. Así, mediante la atención, el sujeto consigue descubrir y situar cada objeto en el plano siguiendo una relación de perspectiva que terminará, en última instancia, implicando al mismo sujeto observador "ligando [...] cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial" (OC, I, 749).

Un ejemplo usado por Jaensch para ilustrar el modo en que el observador llega a lo observado se halla en la pintura, terreno muy fértil para el análisis fenomenológico de la atención. En su cometido, Jaensch observa cómo entre el observador y lo observado se abre siempre un espacio intermedio, un vacío intersticial: la profundidad. Dice el germano (1911, 259): "el espacio vacío, en oposición a las superficies que lo limitan, hace resaltar el color visto en el *intermedio*; y al revés, lo que dirige la atención hacia

esas superficies, hace indistinto el color ambiental". Enfatiza así Jaensch la diferencia entre figura y fondo y el lugar del observador en tal cometido mediante el fenómeno de la profundidad.

Ahora bien, más allá de los pormenores descriptivos del fenómeno, a Ortega le interesó sobremanera el añadido que el breslavo apuntó sobre el valor que la profundidad ha recibido a través del tiempo. A lo largo de la historia, a través de las diferentes épocas, la profundidad no siempre ha compartido valor, al contrario, su importancia ha ido mudando con los intereses del artista siendo plasmado según distintas técnicas pictóricas. Si bien los pintores clásicos pretendían hacerla desaparecer, los impresionistas en cambio, en su disposición por atender al vacío, la resaltaban dirigiendo la atención hacia la atmosfera para enfatizar la dispersión de esta. Es claro que el interés del artista muda con el tiempo y, con él, lo hace el modo de representar la profundidad: la percepción del espacio y nuestro lugar en él.

Estos matices diferenciales debieron impresionar a Ortega quedando prendado por la dinámica cambiante en el interés del pintor. Tanto debió ser que no es extraño hallar semejantes reflexiones en casi todas sus obras estéticas, especialmente en "Sobre el punto de vista en las artes" donde despliega un monográfico sobre los cambios de interés y, por tanto, de perspectiva, en las distintas corrientes pictóricas de la historia.

Así que, de Jaensch, Ortega no solo aprende el valor de la atención en la percepción del espacio, sino que entrevé la posibilidad de alcanzar, mediante el estudio de la atención, la dimensión temporal. Para el madrileño, la profundidad "abarca mucho más que las tres dimensiones del espacio físico: connota la facultad de aludir a todos los entes del universo, de desvelar relaciones entre todos"²¹, incluso a lo largo del tiempo. Para Ortega, el estudio de la profundidad posibilita la apertura a toda una ontología basada en la idea de perspectiva, de cómo las diferentes generaciones, según sus intereses —para tal caso estéticos— mudan su régimen atencional cambiando el acento en la dicotomía *latente-patente*, alterando los modos de mirar, de enfocar, de *dirigir la mirada*. Cada época, su paisaje, así es como "un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan" (OC, IX, 161).

²¹ ORRINGER, Nelson R., *op. cit.*, p. 328.

2.4. Katz

Mientras dejamos al autor breslavo hallamos, en "Sobre el concepto de sensación", una referencia que alude al propio Jaensch y que nos pone sobre la pista de otro miembro del grupo de Gotinga, David Katz. Aunque Ortega no vuelve a citarlo nunca más que en esta ocasión, por el contenido de dicha cita —habla de "los trabajos admirables de Jaensch y Katz" (OC, I, 626)²²— nos da a entender que conocía sus trabajos en el campo de la percepción y, en consecuencia, no podemos desestimar su alusión, pues, de algún modo, el resultado de los estudios de Katz influenciaría o ratificaría la noción que de la atención estuviese formándose Ortega.

Katz fue alumno de Müller y se formó en fenomenología con Husserl, formó parte del grupo de jóvenes estudiantes de Gotinga donde dio clases hasta 1919 cuando marchó a Rostock. Sus investigaciones, en el campo de la percepción, se orientaron principalmente en el estudio fenomenológico de la percepción del color y de la percepción táctil, aludiendo también a fenómenos atencionales como el de figura-fondo, profundidad, e incluso llegando a establecer un conjunto de leyes de la percepción. Sus estudios tuvieron gran influencia en las investigaciones fenomenológicas de la percepción y también en la escuela de Berlín para su conformación de la Teoría de la forma. Dicha profusión no debió pasar desapercibida a Ortega quien afirmaba ser conocedor de sus obras. No obstante, es difícil —sin especular— atreverse a calificar el alcance de su influencia más allá del mero conocimiento, el cual queda acreditado por la señalada cita a propósito de la obra de Hofmann. Por ello, aunque no podamos afirmar mucho más, es indudable, porque así lo afirma el mismo Ortega, que conocía su obra; que, más o menos cordialmente, dijo admirarla y, por tanto, afectaría a la noción que de la atención estableciese el autor, aunque no podamos aventurar mucho más.

2.5. Hofmann

Al tiempo que Ortega leía a Schapp o a Jaensch, parece que también lo hizo de otro de los alumnos de Husserl de necesaria mención, Heinrich Hof-

²² Muy probablemente se refería a la obra: *Über die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911.

mann. La revisión de su libro, *Estudios sobre el concepto de sensación*²³, serviría a Ortega como pretexto para afianzar abiertamente, no solo su idea de sensación —muy relacionada con nuestro fenómeno—, sino su idea misma de fenomenología como bien nos expuso en “Sobre el concepto de sensación”.

Hofmann, en su libro, realiza una revisión de los modelos explicativos que abordan el concepto de sensación. Con ello pretende demostrar la problematicidad de dichos modelos. Alude, así, a los trabajos de Ebbinghaus y de Wundt. Leemos que, del primero, rescata la noción de «sensación pura» como ejemplo de noción problemática, pues, como bien indica Ortega en su reseña, la sensación así entendida es algo “que no puede hallarse en la conciencia real del individuo adulto [...]. La «sensación pura» es un objeto ideal, construido por la reflexión metódica” (OC, I, 625) y no algo que hallemos en la realidad biográfica de cada individuo, pues toda sensación es siempre mediada por experiencias, por recuerdos, por la vida en suma. Ortega coincide con Hofmann en que la sensación no es una construcción intelectual, no es algo abstracto, al contrario, la sensación es vivencia.

Sigue Hofmann con la revisión del concepto de sensación, ahora bajo el prisma wundtiano. De este destaca un mayor acercamiento descriptivo al fenómeno cuando lo muda de *constructo* a *elemento* de la conciencia real. Sin embargo, la objeción llega por la limitación de la noción wundtiana al no poder dar razón más que de la modalidad sonora de sensación, donde podemos obtener “sensaciones simples” o contenidos “relativamente independientes” en nuestro gesto atencional, ello no ocurre, no obstante, en el campo visual, con lo que la exposición wundtiana adolece, para Hofmann, de falta de generalización. Sea como fuere, frente a las nociones vigentes, Hofmann apuesta por un abordaje estrictamente descriptivo, un abordaje que evite todo intento explicativo y toda noción constructivista que caiga en conceptos problemáticos.

Esto sirve a Ortega, en su reseña del libro, para emprender un abordaje más profundo del concepto de sensación alcanzando las propias tesis husserlianas y la fenomenología como herramienta metodológica —lo que excede

²³ Hofmann, Heinrich, “Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff”. *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 26, 1913, pp. 1-136.

nuestro comentario²⁴—, pero es interesante destacar cómo coge pie para lanzar una aseveración tal a la que versa que cuando percibimos algo “vivimos definitivamente en el acto de percepción [...]”. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante, es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto” (OC, I, 627). Tal es el valor de la atención. Nos habla Ortega de que toda percepción es siempre percepción de algo, que toda conciencia es “conciencia de”, y en tal cometido nuestro fenómeno se presenta como un elemento esencial.

El propio Hofmann aborda las distintas formas de “conciencia de” toda cosa entendiendo por “cosa” no aquello que entiende un físico —cosa como un agregado atómico— sino en tanto *vivencia*, en tanto un objeto con el que me encuentro e interactúo, un objeto que vivo, lo que él llamará la “cosa sensible”. Su noción de “cosa sensible” se acerca mucho a que ya hemos visto cuando revisamos la influencia de Husserl, pues se referirá, como también apunta Ortega en su artículo crítico, al conjunto de *aspectos* que de la cosa podamos alcanzar y cómo esta nunca se nos dará en su totalidad, pues, en suma, es una síntesis infinita de puntos de vista, de miradas —de atenciones—, esto es, un concepto límite.

A partir de este despliegue, Hofmann se introduce en una revisión descriptiva de la percepción del “tamaño visual”, enfatizando la diferencia entre este y el “tamaño físico”, entre el mundo en tanto vivido y el mundo en tanto explicado. El tamaño visual, afirma Hofmann, variará según individuos, según su punto de vista, pues, como rescata Ortega, “cada cosa tiene «una zona de distancia» dentro de la cual nos parece más ella misma” (OC, I, 637). Una idea, esta, que será muy repetida por Ortega en su aplicación del método perspectivista a propósito de la jerarquía de planos y la distancia visual que requiere cada cosa para ser vista²⁵. Hasta tal punto alcanza la influencia del germano en la noción orteguiana de la atención.

²⁴ Para ello, ver el comentario a “Sobre el concepto de sensación” de San Martín en los citados *Ensayos sobre Ortega*.

²⁵ Lo veremos, entre otras obras, en “Introducción a un «Don Juan»”, donde Ortega critica la tendencia a aseverar que el aspecto más verídico de una cosa es el que obtenemos al atenderla desde una visión muy próxima, cuando cada cosa requiere de su necesaria distancia para ser vista. Algo semejante sucede en “Apatía artística” cuando afirma que no requiere la misma distancia para ser vista una piedra que una catedral, idea que se reiterara en “Oknos el Soguero” y en “Intimidades”.

2.6. Scheler

La influencia de Scheler es una de las llamadas mayúsculas en Ortega, aunque no llega a la altura —tal y como advierte Ferrater Mora (1973, 128)— de Husserl, su pensamiento, en lo referente a la atención, resultará fundamental para el madrileño. Y es que parte de sus ideas calan profundo en Ortega desde el momento en que conoce su *Ética*²⁶, alrededor de 1913²⁷, un intento de dar a conocer a la persona “como un valor por sí y en sí misma [...] unida al amor, siendo este su valor primordial, presidiendo la vida de la persona, sosteniéndola y llevándola a su plenitud”²⁸, conceptos que afectarán a Ortega de tal modo que quedarán integrados en su propuesta raciovitalista hasta el punto en que muchos de sus críticos no dudan en valorar a Scheler como un elemento decisivo en la evolución natural del madrileño.

En su filosofía, el germano defiende un tipo de sujeto que no responde a un modelo de ser hecho o portador de valores, sino a un valor en sí mismo, un valor personal que actúa de atrayente y cima de una jerarquía de valores subordinados que incluye desde los valores espirituales en la parte más noble, hasta los más sensibles en la primitiva²⁹. A través de dicho sistema, Scheler conforma un modelo de persona dinámico, un microcosmos con capacidad de dar sentido al mundo del que forma parte —mediante *amor intelectual*— construyéndose a sí mismo a través de sus actos, a través del *quehacer* constante con las cosas, dadas a modo de *pragmatas*, con las que hallar la autenticidad, actuando conforme a lo que se es: un valor personal: un *ens amans*³⁰.

Esta es la clave de la influencia scheleriana en Ortega, entender al sujeto como un valor en sí mismo donde el amor y el odio ejercen de generadores de excelencia o inferioridad a través de un *movimiento* de exaltación o degrada-

²⁶ Scheler, Max F. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.

²⁷ Silver afirma (cfr. 1978, 18, 36 y 71) que el descubrimiento sucede en su segunda visita a Marburgo, seducido por las posiciones fenomenológicas y anti-utilitaristas del germano. Sin embargo, esto no queda del todo claro. Como bien afirma San Martín (1994, 170), no se puede “adivinar qué había leído o podía haber de Scheler, por lo menos de carácter fenomenológico, pues en ninguna parte —por lo menos de lo publicado— lo menciona Ortega”, al menos no antes del verano de 1913.

²⁸ Febrer Barahona, Albero. “Valor y amor según Max Scheler”. *Revista de Filosofía*, vol. 21, núm. 44. Maracaibo, mayo de 2003, [en línea]: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712003000200003&script=sci_arttext

²⁹ Cfr. Febrer Barahona, Albero. *op. cit.* Debajo de los valores personales, Scheler ubica a los religiosos, que implican la calidad sagrado-profano; bajo estos, los espirituales, que contemplan los valores estéticos (bello-feo), jurídicos (justo-injusto) y lógicos (verdadero-falso); en un orden inferior encontramos los vitales (noble-vulgar); y finalmente los sensibles (agradable-desagradable).

³⁰ Cfr. Scheler, Max. *Ordo amoris*. (3ª Ed.) Ed. a cargo de Juan M. Palacios. Trad. de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós ed., 2008, p. 45.

ción. "El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto"³¹, de su valor excelente. Este movimiento hace que se genere una apertura en el campo perceptivo del sujeto para con la alteridad amada, una apertura hacia terrenos antes desconocidos, hacia una excelencia ignorada:

El acto de amor [...] juega más bien el papel propiamente *descubridor* en nuestra captación del valor —y solo ese papel—, que representa en cierto modo un *movimiento*, en cuyo decurso resplandecen y se iluminan *nuevos y más altos* valores todavía totalmente desconocidos para el ser en cuestión. El amor no sigue por tanto al sentir del valor y al preferir, sino que los precede como un puro *pionero* y guía (Scheler 1948, 27-33)³².

El amor, el odio, actúan como estimuladores que permiten el *descubrimiento* o *develación*, en la figura deseada, de elementos antes desapercibidos, antes *desatendidos*:

la función del amor no es de ninguna manera crear los valores mismos o idealizar a un individuo atribuyéndole valores ilusorios; la función del amor es *descubridora*, es el acto que desvela los valores que en un individuo permanecen ocultos antes de la mirada del amor (Febrer Barahona 2003).

Scheler, así lo recalcó Ortega en "Amor en Stendhal", discrepa del amor idealista y proyectivo que representa el propio Stendhal. Tanto Ortega, como Scheler, defienden la idea de que el sujeto capta en el amado aspectos elogiosos debido a una modificación del *régimen atencional* y no a una idealización del ser amado, pues "amor y odio son más bien actos en los que el ámbito de los valores [...] accesibles al sentir de un ser experimenta una *ampliación* o una *restricción*" (Vegas 1992, 41). Solo vemos aquello para lo que estamos dispuestos. Como apunta Morón Arroyo (1968, 193), "el amor produce una capacitación de nuestra mirada para advertir lo que una mirada desatenta, no amante, jamás percibiría" o, en palabras del propio Scheler (1957, 221-222), "el genuino amor abre los ojos del espíritu para valores siempre más altos del objeto amado; hace verlos".

Cuando uno ama, implica al otro dentro de su proyecto vital, lo hace afín a sus intereses y, con ello, se produce una modificación e intensidad en el haz

³¹ Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. (3ª Ed.). Trad. de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1957, 201-215.

³² En Vegas, José M^a. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992, p. 41.

atencional —una fijación o fascinación— haciendo del otro parte integrante de lo que Scheler llamó nuestra “atmosfera atencional”. Dicha *atmosfera* no es otra cosa que el conjunto de elementos de la realidad que nos son afines, que participan de nuestro proyecto de vida y, por tanto, decidimos atender, pues nos interesan. Para Scheler, como para Ortega, los valores son objetivos, no atribuciones subjetivas, por lo que pueden o no ser percibidos por el otro en función de su sensibilidad, de su *régimen atencional*, de ahí que cazador y pintor obtengan diferentes visiones de un mismo entorno.

El amor se convierte, así, en una cuestión de perspectiva, de atención. “De aquí que cuanto más rica sea nuestra atmosfera atencional, más capacidad tendremos para percibir los estímulos del mundo” (Morón Arroyo 1968, 204), esto es, cuanto menos esté acotada nuestra capacidad de atención más podremos adaptarnos al mundo en torno. Por ello, Ortega concibe el enamoramiento como un “estado anómalo” (OC, V, 479) de la atención, un “estado inferior del espíritu” (OC, V, 481) o un “angostamiento y relativa paralización de nuestra vida de conciencia” (OC, V, 478), pues este estado de éxtasis amoroso nos aboca de “grado y sin remisión” (OC, V, 483) a una fijación sobre el objeto amado provocando la desatención del resto de objetos de la realidad.

Dictó Ortega que “toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno u otro cuadrante del Universo” (OC, VI, 211). Esa facultad no es otra que la capacidad de atención dirigida por un *a priori* afectivo, *cordial*, que hace que toda visión suponga una pre-visión o preferencia anticipada, dirigiendo nuestra mirada hacia aquello que le sea afín y desatendiendo lo que no, viendo lo que nos interesa, ignorando el resto, pues todo ver es mirar, que ya *estima* lo que desea hallar, que es pre-visión, que es *pre-spectiva* y, por tanto, perspectiva³³.

El amor se concibe, de este modo, como uno de los comandantes del faro que posibilita visiones, que crea puntos de vista o perspectivas, de la atención. Nos adentramos, con nuestro fenómeno, al núcleo del raciovitalismo, a la creación de perspectivas y a la jerarquización de valores que, a su vez, reflejan los intereses y preferencias de cada sujeto, su proyecto vital. He aquí la importancia de Scheler para entender, no solo el papel de la atención en la obra de Ortega, sino el pensamiento mismo del autor.

³³ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *Perspectiva y Verdad* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 1985, pp. 114 y sig.

2.7. Pfänder

Aunque la influencia de nuestro último autor pueda parecer un tanto tangencial, pues principalmente su fenomenología versa sobre los *estados de ánimo* (*Gesinnungen*) y no de atención como tal, nuestro interés en su figura es alto, pues su investigación abraza aspectos de nuestro fenómeno no abordados por otro autor con tal profundidad y muy importantes en el desarrollo del concepto orteguiano de la misma. Pfänder, al abordar los *estados de ánimo* nos ofrece, precisamente, la descripción de uno de los principales motores que mueven nuestra atención hacia uno u otro objeto. La atención, pese a ser un fenómeno cognitivo, como intuimos en Scheler, no necesariamente debe ser estimulado o atraído por elementos de su misma especie, en muchas ocasiones se ve apremiado por disposiciones anímicas, como el amor o el odio. Su estudio pues, el de los estados de ánimo, resultará fundamental para comprender el comportamiento de nuestra atención.

Pfänder describe, pues, los estados de ánimo como "vivencias de carácter disposicional que fluyen desde un sujeto a un objeto [...] que se sitúan entre aquel y este, que presentan una dirección inmanente centrífuga y que pueden ser positivas o negativas" (Crespo 2007, 241). Y en ese fluir centrífugo usan a la atención como uno de los primordiales canales de acceso al objeto. Qué decir cabe de cuán cercanos de la noción orteguiana de atención nos hallamos cuando él mismo asevera, con el amor, que es como "un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él" (OC, V, 462). Los estados de ánimo, para Pfänder y para Ortega, son disposiciones del alma dirigidas al objeto de deseo, una afluencia con carga axiológica que se manifiesta a modo de movimiento vivencial vertido sobre el objeto focalizado según nuestro proyecto de vida. Dicho de otro modo, son empujes vitales —pulsiones— que lanzan nuestra atención hacia el objeto deseado/odiado con la intención de aprehenderlo.

El estudio de Pfänder nos permite, en tanto estudiosos del ser humano, un paso de mayor profundidad. Ese vector centrífugo que une sujeto y objeto, que toma forma de foco atencional, no necesariamente debe ser recorrido, en tanto observadores externos, del sujeto hacia objeto. Digamos que, conociendo el objeto de deseo, el objeto atendido, podemos retrotraernos hasta descubrir la disposición anímica del sujeto, alcanzar, mediante el ré-

gimen atencional de cada cual, los contenidos que emergen de su alma en una versión afectiva del “dime lo que atiendes y te diré quién eres” (OC, V, 479). Decía Ortega que el amor, tras la saeta de la atención, es “un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior” (OC, V, 500). No cuesta ser, así, arqueólogo del alma y, conociendo el foco de interés de cada sujeto, descubrir cuáles son sus apetencias más profundas.

Este paso de inversa dirección, dentro de las analogías entre ambos autores, demuestra los alcances o límites de la influencia del germano. Entre ambos hay una diferencia de radicalidad. Al aceptar el análisis en dirección centrífuga, para Ortega, estas disposiciones “cobran un sentido más patentemente ontológico” (Orringer 1979, 250), pues es todo nuestro ser (alma y espíritu) quien, según Ortega, sigue a la saeta de la atención siendo, por tanto, esta un buen otero para investigar las profundidades del alma. Pfänder no alcanza semejante meta en su desarrollo.

No obstante, sin hablar específicamente de atención, vemos como los estudios de Pfänder, junto con los del resto de autores revisados, encuentran en la figura de Ortega un amplificador privilegiado a propósito de nuestro fenómeno; un fenómeno que gana en prestancia a medida que crece el acento del madrileño por el ser humano y por su desarrollo vital; un fenómeno que, como diría el propio Ortega, “es el instrumento supremo de la personalidad; es el aparato que regula nuestra vida mental” (OC, V, 482), siendo de tal modo que, “en verdad, nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional” (OC, V, 479).

BIBLIOGRAFÍA

- CARPINTERO, Heliodoro. “Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega”. *Psicopatología*. Vol. 3, núm. 2, Abril-Junio 1983, pp. 157-170.
- “Ortega y la psicología: el caso de la atención”. *Revista de Occidente*, núm. 108, 1990, pp. 49-60.
- *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000.
- CRESPO, Mariano. “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”. *Diálogo Filosófico*, núm. 68, 2007, pp. 229-249.

- FEBRER Barahona, Albero. "Valor y amor según Max Scheler". *Revista de Filosofía*, vol. 21, núm. 44. Maracaibo, mayo de 2003. [en línea]: scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712003000200003&script=sci_arttext
- FERRATER MORA, José. *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1973.
- GARCÍA ALONSO, Rafael. *El náufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- GURWITSCH, Aron. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Trad. de Jorge García Gómez. Madrid: Alianza Ed., 1979.
- HOFMANN, Heinrich. "Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff". *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 26, 1913, pp. 1-136.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid: FCE, 1985.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (4ªEd.). Refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, UNAM, IIF, 2013.
- JAENSCH, Erich R. "Über die Wahrnehmung des Raumes". *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, núm. 6, 1911, pp. 1-488.
- KATZ, David. *Über die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911.
- MARÍAS, Julián. *Ortega y las tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1950.
- MONTESÓ, Jorge. "Ortega y el fenómeno de la atención". *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 36, núm. 2, 2015.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968.
- OLMO GARCÍA, Francisco J. "Husserl en los textos de Ortega". *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 18, 1983, pp. 97-112.
- ORRINGER, Nelson R. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.
- ORTEGA y GASSET, José. *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, 2004-2010.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *Perspectiva y verdad* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 1985.
- SAN MARTÍN, Javier. *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994.
- "Cultura e identidad humana. Realidad y teleología". *Themata*, núm. 23, 1999, pp. 81-96.
- SCHAPP, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Gotinga: M. Niemeyer, 1910.

- SCHELER, Max F. *Esencia y formas de la simpatía*. (3ª Ed.). Trad. de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1957.
- *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.
- *Ordo amoris*. (3ª Ed.) Ed. a cargo de Juan M. Palacios. Trad. de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós ed., 2008.
- SILVER, Philipp W. *Fenomenología y razón vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978.
- VEGAS, José M^a. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

APERCEPCIÓN DE VALOR Y TONALIDAD AFECTIVA: PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA DE LOS SENTIMIENTOS

VALUE APPERCEPTION AND AFFECTIVE TONALITY: PROBLEMS OF HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY OF FEELINGS

Ignacio Quepons

Seattle University, Estados Unidos
iquepons@gmail.com

Resumen: De acuerdo con la fenomenología husserliana la experiencia primordial del valor descansa en vivencias emotivas. Para sostener esta idea Husserl sugiere el paralelismo entre la percepción externa y la percepción de los valores. El objetivo de este trabajo es clarificar tal paralelismo enfatizando un problema particular del análisis husserliano: la tonalidad afectiva del objeto de valor y su relación con la apercepción sentimental involucrada en la experiencia de los valores.

Abstract: According to husserlian phenomenology the primordial experience of value lays in emotive lived-experiences. In order to sustain his Idea Husserl suggest a parallelism between the external perception and the perception of values. The aim of this work is to clarify such parallelism stressing a particular problem of husserlian analysis: the affective tonality of the object of value and its relation to the feeling apperception involved in the experience of values.

Palabras clave: Apercepción de valor | Temple de ánimo | Fenomenología | Sentimientos

Key Words: Value apperception | Mood | Phenomenology | Feelings

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este ensayo es presentar algunos contextos del problema de los sentimientos sensibles [*Gefühlsempfindungen*] y su unidad con los actos de sentimiento como acceso a la esfera del valor en la fenomenología de Husserl. Una de las características más importantes del planteamiento axiológico de Husserl es que el fundamento del juicio de valor descansa en experiencias del sentimiento. Los valores, lejos de ser el resultado de un mero consenso lingüís-

tico o de la argumentación conceptual, son captados originariamente como resultado de una apercepción emotiva de su sentido¹.

Lo controvertido de la posición de Husserl es precisamente la difícil determinación de las características de la apercepción emotiva del valor, y el lugar de los sentimientos sensibles en su exhibición. En particular, es importante destacar cómo la apercepción afectiva tiene como correlato objetivo una cualidad apercebida como la exhibición cuasi-sensible del valor en el objeto. Husserl llama a dicho correlato "coloración emotiva", "luz" o "resplandor", el cual es a su vez captado en referencia a una "corriente del sentimiento" coherente con el volverse emotivo hacia el objeto que se descubre con cierto valor.

La aclaración del lugar de la exhibición sensible de los valores es decisiva en la descripción de la "apercepción del valor" en el objeto que da lugar al "volverse emotivo" y que forma parte de la fundamentación fenomenológica del juicio axiológico². Este problema aparece en el párrafo § 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, y en diferentes manuscritos de investigación de entre 1909 y 1911, pertenecientes al periodo de transición hacia sus *Ideas I*, y es coherente con el desarrollo de su teoría del valor en sus lecciones de ética.

En las siguientes páginas trataremos de ordenar los contextos de la aclaración de esta temática dentro de una descripción integral de la vida afectiva y su relación con la experiencia del valor. En el primer apartado analizaremos la diferencia entre sentimientos como actos intencionales y como sentimientos sensibles [*Gefühlsempfindungen*]. Como veremos en nuestro análisis, el paralelismo entre la apercepción empírica y la apercepción de valor que quiere sugerir Husserl, en virtud del comportamiento mismo de los sentimientos sensibles, no es estricto. Sin embargo, esto no hace menos plausible su planteamiento, aunque sí cabe hacer algunas precisiones, como la aclaración del papel del cuerpo vivo [*Leib*] en la manifestación sensible de los valores a través de nuestra vida afectiva.

En el segundo apartado, avanzaremos a la exposición de la función exhibidora de los sentimientos sensibles en la apercepción afectiva del valor, como aparece en los manuscritos de investigación³ del periodo de transición entre

¹ Hua III/1, 75

² Hua XXVIII, 60. Sobre este tema véase Ferrer Santos (2012: 78-79)

³ Me refiero sobre todo a los manuscritos que fueron integrados en el proyecto inédito conocido como *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, cuya transcripción y edición a cargo de Ludwig Landgrebe se encuentra en los Archivos Husserl clasificado con la nomenclatura M III 3, I-III; no obstante, a lo

Investigaciones Lógicas e Ideas I. Nuestra contribución se cierra con algunas reflexiones en torno al tema de la "tonalidad" o coloración emotiva del entorno que aparece por igual en las *Investigaciones Lógicas* y algunos manuscritos de investigación, así como con una posible solución al problema de la determinación de su papel dentro de una descripción fenomenológica de la vida afectiva.

1. SENTIMIENTOS SENSIBLES Y ACTOS DE SENTIMIENTO

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl plantea la cuestión de la vida afectiva en dos momentos: primero se pregunta si corresponden a la esfera de la vida afectiva ciertas especies de vivencias a las cuales les sea esencial una referencia intencional y, en segundo lugar, si esta referencia intencional puede faltar a otras vivencias de la misma esfera emotiva. Primero, analiza el carácter esencial de las vivencias del sentimiento entendidas como acto y, en el segundo, distingue entre los sentimientos sensibles, no intencionales⁴, y los sentimientos como actos⁵. Al hacerlo, Husserl aparentemente intenta trazar un paralelismo entre los contenidos de aprehensión de actos como la percepción y cierta aprehensión de vivencias del sentimiento entrelazadas con la sensibilidad, como el placer y el dolor, y la intencionalidad de actos como los del agrado o el desagrado. La aprehensión perceptiva, ella misma intencional, da el sentido de exhibición de cualidades de un objeto a la mera apercepción de momentos empíricos como formas y colores. De la misma forma, la intencionalidad del volverse con agrado hacia lo agradable aprehendería lo que Husserl, en sus manuscritos de investigación, llamará la "apercepción emotiva del valor" la cual está manifiesta en una coloración o tonalidad "de lo agradable" en el objeto.

largo de este estudio nos referiremos a la transcripción de los manuscritos originales que datan de entre 1909 y 1911, y que sirvieron de base a la versión de Landgrebe.

⁴ Hua XIX/1, 402.

⁵ Es importante tener en cuenta aquí que Husserl, en *Investigaciones Lógicas*, no ha distinguido todavía entre vivencias intencionales que son actos de las que no lo son. Esta distinción aparece explícitamente en *Ideas I*, § 36 Hua III/1,74. La omisión de esta precisión en el concepto de "vivencia intencional" ha derivado en algunos malos entendidos en lo que se refiere a la fenomenología de los actos afectivos. Cfr. Ni, Liangkang (2007: 67-82). Es importante considerar que los sentimientos como vivencias intencionales, en el sentido de actos, se dirigen directamente su objeto, pero hay otras formas de intencionalidad no temática que intervienen en la vida afectiva: los temple de ánimo. La ampliación de la noción de intencionalidad es lo que permitirá explorar el problema de la intencionalidad de fenómenos como la iluminación emotiva del entorno producida por la experiencia del agrado ante el objeto de un acto emotivo. Sobre una posibilidad de interpretar el temple de ánimo desde una perspectiva de los horizontes intencionales véase, Quepons, 2015.

Antes de avanzar a esta cuestión, es preciso aclarar el sentido de la intencionalidad de los sentimientos. De acuerdo a la presentación de Husserl, algunos estudiosos del tema no consideran a los sentimientos como actos intencionales sino como meros estados psicológicos. La relación intencional manifiesta en vivencias como el amor y lo amado se debe, de acuerdo a esta apreciación, a una "complicación" entre representaciones. Frente a esta postura, Brentano defendía la intencionalidad del sentimiento, puesto que éste tiene por base representaciones, como todos los actos que no son meras representaciones. Para Brentano, habría dos representaciones edificadas una sobre la otra: "la fundadora", que proporciona el objeto representado, y la representación fundada, que proporciona el sentimiento sobre el objeto representado. Husserl toma partido a favor de Brentano, pero a su vez señala que "no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente *asociativo*, sino que el agrado o el desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir"⁶.

Para Husserl, el acto fundante, la representación base, es la materia del acto completo donde el sentimiento, como acto, cumple el papel de cualidad intencional. Dado que es un acto no-objetivante, es decir, no se "dota a sí mismo de su propio objeto", necesita de una representación como soporte de su dirección intencional; sin embargo, dicha representación base es la "materia" (sentido objetivo) de la esencia intencional que integra al acto afectivo como acto fundado. De acuerdo a la doctrina de las *Investigaciones Lógicas*, el sentido de un acto, su significación, es el resultado de considerar en su generalidad lo que aquí llama la "esencia intencional", la cual es la conjunción entre el sentido objetivo, el objeto mentado en cuanto tal, y el modo de la mención. Husserl llama al primer elemento "materia" y al segundo "cualidad"⁷. Un acto de reflexión dirigido a la explicitación de la materia de acto emotivo descubre al objeto en cuanto tal con relativa independencia de su determinación emotiva.

La modalidad afectiva en que el objeto es intencionado constituye un momento primordial de su sentido, y es desde este carácter afectivo que es intencionado. No obstante, la objetividad mentada en cuanto tal descansa en la re-

⁶ Hua XIX/1, 403.

⁷ Hua XIX §§ 20-24.

presentación que ofrece otro acto de carácter objetivante. En este género de actos, entran la percepción, el mentar judicativo de la esfera lógico-dóxic, la representación en la fantasía o la rememoración.

Un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque *la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*⁸.

Tan absurdo resulta un acto de mención emotiva sin objeto mentado emotivamente, como es un contrasentido tomar en cuenta la relación intencional, aquí y en general, como una relación causal, o sea, darle el sentido de una conexión necesaria empírica y sustancial. El objeto intencional, que es apercebido como "causante", sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica.⁹

El complacerse o el sentirse complacido no "pertenecen" a este paisaje como realidad física, ni como efecto físico, sino que pertenecen, en la conciencia actual aquí en cuestión, en cuanto *aparece así o de otro modo*, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda aquello, etc.; como tal, "exige", "despierta" semejantes sentimientos¹⁰.

Por otro lado, tenemos que la noción de "sentimiento" se refiere también a vivencias o caracteres de vivencias no intencionales.

Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc.; sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul, etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles cualesquiera, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc. encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí¹¹.

Es interesante que Husserl se refiera en este contexto a los sentimientos sensibles como "fundidos" con las sensaciones pertenecientes a la esfera de

⁸ Hua XIX/1, 405.

⁹ Aunque, por otra parte, sí son objeto de investigación fenomenológica las síntesis asociativas y los vínculos de motivación que intervienen en el despertar de vivencias emotivas en la aprehensión de determinados objetos de la experiencia. No obstante, la delimitación husserliana es aquí pertinente toda vez que se trata de desplazar toda causalidad en sentido psicofísico-empírico.

¹⁰ Hua XIX/1, 405.

¹¹ Hua XIX/1, 406.

algún sentido. En su ejemplo de la quemadura, que se realiza en el sentido del tacto, la sensación de toque revela una determinación sensible del objeto tocado y el cuerpo mismo se apercibe a sí mismo, de manera localizada, en la captación táctil¹². Con el dolor de la quemadura, tenemos el dolor como sensación localizada y la determinación del objeto caliente. Pero el cuerpo no "arde" (en el sentido en que decimos que un "fuego" arde), sino que "duele" por efecto de la excesiva intensidad de calor que sentimos en el objeto¹³.

Todo sentimiento sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra parte al objeto ardiente¹⁴.

Esta relación sólo se da en las sensaciones táctiles, es una característica de su naturaleza, el cuerpo se apercibe a sí mismo sintiendo táctilmente otros objetos, aunque también hay una cierta referencia al cuerpo en los sentimientos sensibles referidos a los sentidos corporales como el olfato o el oído, pero no de manera tan explícita como sucede con las sensaciones táctiles. Lo cierto es que, en cualquier caso, los sentimientos sensibles no son vivencias intencionales.

Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «aprehensión» objetiva. Ellas mismas no son, pues actos; pero con ellos se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva¹⁵.

Las sensaciones que se dan en contextos concretos integradas en aprehensiones intuitivas de algún tipo pueden ser ellas mismas objetos de aprehensión y en ese sentido no cumplir su función exhibidora, pese a que difícilmente se podrían pensar sin alguna referencia tácita a exhibir un "algo" por indeterminado que sea (una superficie, una textura táctil, etc.). Los sentimientos sensibles, por otra parte, comparten con las sensaciones este carácter no intencional. No obstante ¿son sus contenidos representantes al modo en que lo es la sensación de color, por ejemplo, respecto de la percepción? Husserl sugiere que, en el

¹² Véase § 36 de *Ideas II*.

¹³ La expresión es ambigua pues utilizamos en el lenguaje cotidiano "me arde" cuando nos referimos a la irritación cutánea dolorosa que resulta de una quemadura. En todo caso me refiero a que el "ardor", en el sentido de irritación dolorosa, es diferente en su significado de la palabra "ardor" en el sentido de intensidad térmica. Cuando decimos "la flama ardiente" o "que arde" evidentemente nos referimos a su intensidad térmica y no a la sensación. Acaso el énfasis está en el reflexivo "me" donde se marca la diferencia.

¹⁴ Hua XIX/1, 406.

¹⁵ Hua XIX/1, 406.

mejor de los casos, son contenidos representantes u objetos de intenciones referidas a ellos, no intenciones en sí mismas. Esto quiere decir que son contenidos que exhiben intuitivamente el objeto de una aprehensión o que pueden ser ellos mismos objetos de otros actos de aprehensión dirigidos a ellos (rasgo compartido con las sensaciones), como cuando ponemos atención al color rojo de una manzana, pero atendiendo únicamente al color y no a la manzana que se exhibe intuitivamente en su coloración roja¹⁶.

La diferencia entre sentimientos sensibles y las "meras sensaciones", sobre todo las sensaciones ya "aprehendidas" como contenidos representantes de objetos de la percepción, como el color o las texturas, es que un momento de la sensación puede ser aprehendida como contenido representante del objeto. Y en otro momento ocurrido simultáneamente, la sensación es aprehendida como sentimiento sensible. Cuando tocamos la superficie de un durazno, no sólo constatamos sensiblemente su textura, y esa sensación suave no es sólo un contenido expositivo del durazno para la percepción sensible-táctil, sino que además la sensación como tal nos resulta agradable al contacto. Aprehendemos la suavidad misma como placentera y dotamos a esa misma suavidad de una tonalidad afectiva. Podemos pensar "qué suave se siente este durazno", no en el sentido de constatar una caracterización objetiva del mismo, sino porque vemos o aprehendemos en esa suavidad una cualidad placentera¹⁷.

Un poco más adelante, en el mismo párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl reflexiona sobre la posibilidad de incluir como parte del mismo género los sentimientos como actos y los sentimientos sensibles. En cierto sentido, estos sentimientos sensibles o, mejor dicho, sensaciones afectivas, son la base para la aprehensión del contenido representante del objeto del acto intencional y no el acto como tal, por lo cual son aprehendidos por la intencionalidad de los actos de sentimiento y en esta medida exhiben, de acuerdo

¹⁶ Además de que en el caso del rojo de la manzana como objeto de una aprehensión dirigida a éste, cabe distinguir entre la aprehensión de ese rojo exhibiéndose intuitivamente en cuanto tal, con su matiz intuitivo dado, y otras aprehensiones dirigidas al "rojo en general", del cual el rojo de la manzana, captado analíticamente y en esa medida desembarazado de su función exhibidora (al menos de su función exhibidora de manzana porque exhibe una superficie coloreada, pero el tema de nuestra atención es el tono de color y no la superficie), es una instancia de dicho rojo en general.

¹⁷ A esto habría que agregar que la constatación sensible del objeto es simultáneamente apercepción de nuestro propio cuerpo sensible, en lo que Husserl llama "ubiestesias". Al tocar el objeto nos sentimos a nosotros mismos como cuerpo. Véase, Hua IV, 146.

a determinaciones sensibles de sentimiento, el objeto de la representación del acto afectivo¹⁸.

Husserl ejemplifica esta situación con un esbozo de la descripción de la alegría y la tristeza:

la alegría por un evento feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un resplandor¹⁹ rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a este mismo²⁰.

Las mismas sensaciones afectivas que el yo refiere a sí y localiza en sí son referidas en la percepción afectiva del suceso al suceso mismo. Se trata de referencias que son puramente representativas, es decir, no se refieren a determinaciones objetivas del suceso, sino que son, dice Husserl aquí, "puramente representativas"²¹. En este sentido estas sensaciones son la base para su aprehensión como contenidos exhibidores del objeto mentado afectivamente. Un rasgo interesante de las sensaciones localizadas que son "referidas en la apercepción afectiva del suceso" es que de hecho son captadas como tales an-

¹⁸ ¿Es posible la vivencia del sentimiento como mera mención sin los sentimientos sensibles en un caso semejante al de la significación y la base sensible de la expresión? La aprehensión del sentido objetivo del nóema del acto afectivo no requiere de los contenidos expositivos que en este caso serían los sentimientos sensibles, pero en cualquier caso los sentimientos sensibles dan plenitud intuitiva a la mención afectiva.

¹⁹ "das Ereignis escheint als wie von einen rosigen Schimmer umflossen", José Gaos traduce "Schimmer" como "velo", en este caso, "velo rosado". Modificamos la traducción de acuerdo a Antonio Ziri6n (2009: 145).

²⁰ Hua XIX/1, 408.

²¹ Husserl así lo afirma, pero el hecho de que sean "las mismas sensaciones afectivas" en uno y otro caso no resulta nada claro. En realidad, Husserl est extendiendo el paralelismo con base en otros contenidos sensibles de la percepci6n como el color, por ejemplo. Si tomamos en cuenta sensaciones localizadas del tipo del dolor de la quemadura, difícilmente podemos atribuir la sensaci6n "afectiva" de la quemadura al objeto que "quema". En el mismo ejemplo de Husserl, que es todavía más difícil de describir, qu significa la atribuci6n de la misma sensaci6n de "placer" al objeto como una cualidad representativa? N6tese que Husserl dice además "localiza en sí". Si es dudoso que la emoci6n de la alegría se identifique con la sensaci6n concomitante que ocurre en el est6mago cuando nos alegramos, o la opresi6n en el pecho de la tristeza, c6mo podra atribuirse "la misma sensaci6n afectiva" que el sujeto "refiere y localiza en sí" al suceso mismo? Así sea de forma meramente representativa, la forma específica en que ocurre esa representaci6n —que el objeto est "bañado por la luz de la alegría", sea lo que eso signifiqu— resulta bastante difícil de describir. Volveremos sobre el tema del "resplandor" afectivo del objeto más adelante.

tes del volverme con alegría hacia el suceso feliz. En cierto modo la amenidad o alegría del suceso "alegre" brilla o se exhibe a través de lo que Husserl llama en este ejemplo el "resplandor rosado". El suceso es ya representado como feliz y sobra la base de esta apercepción afectiva, o como la llamará después, valorativa, me vuelvo con alegría al mismo.

Aquí hay que señalar, no obstante, un problema importante que constituye un rasgo distintivo entre los sentimientos sensibles y las meras sensaciones. Husserl admite que dichos sentimientos sensibles pueden durar o mantenerse después de que el objeto de la suscitación afectiva ya no esté presente.

Cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son coloreados afectivamente e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable²².

En primer lugar, los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas pueden o no estar dirigidos a objetos; aquí se problematiza en parte su consideración como contenidos representativos del objeto de un acto aprehensor, pues pueden o no estar exhibiendo algo en específico. En su referencia a objetos, estas sensaciones están referidas al revestimiento o del resplandor o iluminación afectiva.

Ahora bien, las sensaciones afectivas, señala Husserl, pueden además durar sin que el objeto que las suscitó siga presente. ¿Cómo tendríamos que explicar esto? Primero, habría que decir que no se afirma sólo que el objeto no esté dado ya perceptivamente, lo que admitiría otros modos de dación como el recuerdo o la conciencia de imagen; sino que el objeto no está dado en ningún sentido, ni siquiera en modo re-presentativo. Si fuera ese el caso, las sensaciones afectivas seguirían guardando esta referencia objetiva y, en ese sentido, seguirían siendo contenidos exhibidores del objeto, así sea en modo puramente representativo [vorstellungsmässige]²³. La ausencia del objeto es ausencia en

²² Hua XIX/1, 409.

²³ El recurso de Husserl a esta expresión para referirse a la forma en la que aparece el resplandor en el objeto puede sugerir, y así lo interpretamos aquí, que es meramente subjetivo, es decir, corresponde a la forma en la que el sujeto se lo representa. Pero un rasgo importante aquí, y quizá esta sea la importancia del adjetivo, es que el resplandor es la forma en la que el objeto se presenta, es decir, no depende de la manera "subjetiva" en la que podemos representárnoslo, de acuerdo a nuestra opinión o gusto y gana, por así decir. Con subjetivo queremos decir que el objeto comparece "iluminado" para el sujeto conmovido por su presencia, que capta su valiosidad de forma "sensible" por así decir y es por efecto de

cualquier sentido de representación: el sujeto conserva las sensaciones afectivas sin el polo objetivo o “resplandor” en el objeto²⁴.

Ésta es una diferencia fundamental con las meras sensaciones como el color, el cual exige esta referencia objetiva casi como condición de posibilidad (incluso en aquellos casos en que es objeto de aprehensión y no contenido expositivo de un objeto aprehendido), aunque el objeto del cual es representante intuitivo no esté necesariamente bien determinado. Las sensaciones afectivas se mantienen y pueden ser captadas ellas mismas sin la referencia objetiva presente, cosa que no sucede nunca con el color²⁵.

esta apercepción afectiva que después nos volvemos con alegría al objeto. Antonio Ziri3n suscribe una interpretaci3n semejante en su art3culo “El resplandor de la afectividad” (2009). En una comunicaci3n personal reciente me ha se1alado, no obstante, que ahora encuentra su interpretaci3n problem3tica, precisamente por el concepto de “vorstellungsm3ssige” remite, seg3n su nueva apreciaci3n, a la presentaci3n del concepto de *Vorstellung* a lo largo de la Quinta *Investigaci3n L3gica*. Esto sugiere que el resplandor no es del acto de agrado sino de la representaci3n, pertenece por tanto al orden del acto objetivante de las representaciones. A reserva de una discusi3n m3s amplia del particular, debemos se1alar que la apercepci3n del valor no depende de la exhibici3n “emp3rica”, en este caso, del suceso feliz y su car3cter “ameno” s3lo lo es para quienes se conmueven ante su presencia, quienes ven o “sienten” su valor en esa presencia. S3lo ante ellos el suceso comparece revestido por un resplandor rosado, para las dem3s personas el suceso mismo puede resultar incluso indiferente, y en consecuencia, incluso cuando lo perciben tambi3n, no comparece ante ellos ba1ado de ning3n resplandor. En efecto, el resplandor tiene una anterioridad respecto del volverse con agrado, y esa anterioridad corresponde de hecho con la apercepci3n sensible del valor en el objeto, el cual “resplandece” precisamente por su valor, y por esa raz3n nos volvemos a 3l con agrado o alegr3a. La manera precisa en que tengamos que entender la idea de “puramente representativo” aqu3 merece mucha discusi3n, y tiene raz3n Ziri3n en se1alar la anterioridad del resplandor respecto del volverse de la alegr3a; no obstante, el resplandor es afectivo y en sentido estricto fundado en la representaci3n del suceso, por tanto no es “meramente representativo” en sentido derivado de *Vorstellung*, como la representaci3n objetiva del suceso. Por el contrario, la expresi3n “meramente representativo” se referir3a m3s bien a que es algo subjetivo en el sentido de que “no es nada” en el objeto sino la forma en la cual sujeto que capta el objeto como valioso se lo representa debido a su valor. El adjetivo meramente representativo se1ala que el resplandor no es una propiedad “real” del objeto. No obstante, vale la pena recordar que el resultado no es una un correlato puesto encima del otro sino una sola representaci3n fundada: la del suceso feliz que aparece justamente as3, resplandeciente, para quien se vuelve con alegr3a por su valor.

²⁴ Esto no quiere decir que ese tono afectivo que mantiene el sujeto no tenga ning3n correlato noem3tico. La “iluminaci3n” afectiva puede pasar del objeto al entorno de la percepci3n, como cuando hablamos del tono de una tarde; no estamos vueltos ella, no obstante, permea emotivamente los objetos y estados de cosas que vivimos a su luz. Habr3 que meditar qu3 paralelismo tiene esta “luz afectiva” con las modificaciones de la normalidad en la percepci3n de las que habla en *Ideas II*, particularmente en el §18. En este par3grafo aparece, adem3s, una referencia a las modificaciones del 3nimo y su influencia sobre el cuerpo. Lo interesante es que esta referencia se hace en el contexto del cuerpo como 3rgano de la percepci3n sensible, dice Husserl: “depende del cuerpo Y DE LO PROPIO DE LA PSIQUE QUE tiene frente a s3 EL SUJETO COMO MUNDO. Incluso prescindiendo de los elementos reproductivos que intervienen en la apercepci3n de cosas, lo ps3quico adquiere significaci3n para la daci3n del mundo externo merced a las relaciones de dependencia que existen entre lo corporal y lo ps3quico. El uso de estimulantes, las afecciones corp3reas, tienen como efecto la presentaci3n de sensaciones, sentimientos sensibles, tendencias, etc3tera. A la inversa, un estado 3nimo como la hilaridad, la melancol3a y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales. Y gracias a estos nexos, el MUNDO EXTERNO APARENTE se muestra como RELATIVO no meramente al CUERPO, sino al SUJETO PSICOF3SICO EN SU TOTALIDAD” (Hua IV, 75). Dicho mundo aparente, entonces, gracias al nexo del correlato objetivo que aqu3 hemos llamado resplandor o “iluminaci3n afectiva” y que aparece en ocasi3n a una modificaci3n del 3nimo o a una intencionalidad dirigida a un objeto afectivo que ya no est3 presente, contendr3a en principio el componente afectivo relativo a la influencia ejercida por la variaci3n del temple de 3nimo en el cuerpo y la psique del sujeto.

²⁵ En el caso de las sensaciones como el color, cuando es objeto de aprehensi3n, hay una menc3n impl3cita a cierto soporte exhibido (una superficie bidimensional), al menos en la forma de su mera representaci3n, la cual se encuentra presente aunque no es tema de la atenci3n. En el caso de las sensa-

El ejemplo de Husserl presenta simultáneamente diferentes problemas que es necesario distinguir punto por punto. Si hay sensaciones afectivas que pueden durar sin que el objeto que las suscitó esté presente más, entonces no necesariamente están fundidas con sensaciones como en el ejemplo de la suavidad táctil o el dolor de la quemadura.

La sensación de la tristeza, comprendida de esta forma, esto es, como durando en el sujeto con independencia de la objetividad que la "suscitó", no se localiza en el cuerpo, al menos no al modo de los sentimientos sensibles fundidos en sensaciones localizadas corporalmente. El "dolor en el corazón" es una metáfora cuyo sentido se funda en el hecho de que cuando "sentimos tristeza" a veces también sentimos un malestar en el pecho, pero no identificamos sin más la sensación de tristeza con ese dolor, más bien decimos que cuando me siento triste me duele el pecho.²⁶ Se trata de dos vivencias implicadas pero no unidas al modo de identificar el dolor en el pecho con la exhibición sensible de la tristeza; la tristeza se exhibe sensiblemente como un malestar de toda mi subjetividad concreta y no sólo en el pecho.²⁷ O bien, si tomamos el caso de la alegría, ¿dónde está la alegría como sensaciones alegres o alegrantes en la aprehensión de un suceso feliz? ¿Dónde está la suscitación sensible de la alegría? Sin duda existen estas sensaciones afectivas que no pueden ser ubicadas en el cuerpo (en el modo de su localización); más bien se trata de una cualidad afectiva, sensible, que determina la vida y que no se agota en las sensaciones localizadas implicadas en la vivencia afectiva completa de la alegría, y sobre todo, no se explican por esas sensaciones localizadas²⁸.

ciones afectivas tenemos que su referencia implícita a la objetividad que las suscitó no requiere de la presencia o re-presentación del objeto suscitador. En un caso, hay una variación de la atención respecto de una objetividad presente y, en el otro, la referencia implícita a una objetividad ausente. Puede ser que el sujeto ni siquiera recuerde en ese momento por qué se siente así. Véase para esto último el comentario de Liangkang Ni a éste fragmento del párrafo 15 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas*, en Liangkang Ni (2007: 73-76).

²⁶ Véase por ejemplo el siguiente pasaje: "percibo que *la angustia me oprime la garganta*, que *el dolor me taladra el diente*, que *la pena me roe el corazón*, exactamente en el mismo sentido en que percibo que *el viento sacude los árboles*, que *esta caja es cuadrada y de color pardo*, etc." (Hua XIX/2, 761).

²⁷ Por ejemplo, diría Borges "me duele una mujer en todo el cuerpo". Justo el sentido poético de la imagen de Borges abraza el sentido de la magnitud de un dolor que abarca toda mi realidad y no es en modo alguno determinable en términos de localización corporal. Sin embargo, todo sentimiento y en este caso, todo sufrimiento vivo involucra en un sentido, todavía por aclarar, mi propio cuerpo vivo. La apercepción del sentimiento en la medida en que es una apercepción sensible es inconcebible sin la referencia a la experiencia corporal. Esto no quiere decir que su relación sea en el sentido de la "extensión" sino en el sentido de la vivencia de cuerpo (*Leib*) que funda la localización, y con ella, la extensión misma. Cfr. Hua XIII, 67.

²⁸ No obstante, tomando en cuenta el párrafo 36 de *Ideas II*, al que nos hemos referido antes, eso no quiere decir que no tenga relación alguna o efecto sobre el cuerpo. Los sentimientos nos afectan corpo-

Los sentimientos de sensación del tipo del placer y el dolor sensible están necesariamente fundidos con meras sensaciones que exhiben el objeto de la representación base. Sin embargo, los caracteres cuasi-objetivos del tipo del “resplandor” o la “coloración afectiva” guardan una relación paradójica con los contenidos sensibles de la apercepción del entorno, pues, a pesar de la manera como Husserl se refiere a ellos, casi siempre en términos de metáforas visuales, lo cierto es que no está clara en modo alguno la relación entre dichos caracteres y los “sentimientos sensibles que el sujeto vive y localiza en sí”. Incluso en el caso del resplandor afectivo producido por la presencia de un objeto que agrada, por el placer sensible que provoca, la aprehensión del placer sensible como manifestación del agrado no guarda la misma relación que guarda el agrado con la “coloración afectiva” que exhibe al objeto representado como “ameno”. Una mera mención vacía, por ejemplo, la enunciación del nombre de la amada, puede motivar el sentimiento de bienestar y eventualmente provocar el respectivo “resplandor” sobre el entorno sin la presencia de los sentimientos sensibles aprehendidos generalmente en la presencia viva de la amada.

Es así que se vuelve necesario distinguir entre los propios sentimientos sensibles, aquellos que se encuentran fundidos con sensaciones y que son captados por los sentidos en referencia a una localización corporal, y otro tipo de sentimientos sensibles que son la base para la aprehensión del objeto “representado emotivamente” por parte de las vivencias intencionales del sentimiento en la forma de determinaciones cualitativas sujetas a variación de intensidad y que darían pauta a la determinación precisa de lo que Husserl llama “resplandor de lo alegre”. Este “resplandor”, es, sin duda, un tipo de sentimiento sensible alejado de las sensaciones y de la ubicación corporal específica; además, estaría fundado por la determinación cualitativa de corte emotivo propia de la vivencia intencional en cada caso —la coloración es de tristeza o de alegría—, de modo que las vivencias de alegría en la mención de sus objetos se vuelven a ellos así porque estos estos comparezcan con el brillo de lo ameno²⁹.

ralmente, lo único que se está precisando aquí es que su modo de manifestación sensible no se explica necesariamente a partir de su fundición con sensaciones localizadas. Véase Hua IV, 12 ss.

²⁹ Por otro lado, dicho bienestar sensible puede estar fundado en una vivencia intencional de alegría que no sea acto; por ejemplo, en el caso de que el objeto que suscitó la alegría ya no está presente y nuestra atención está dirigida a otro campo temático, pero mantenemos una referencia de fondo al objeto que “nos alegró la tarde”, por decirlo así. Dicho de otro modo, el estado afectivo no es él mismo no-intencional, pues puede implicar referencias intencionales no temáticas que conforman un fondo o contexto de vivencias que incluso pueden corresponder al ámbito no afectivo. Es posible que existan referencias latentes, de horizonte, que sean también el contexto emotivo de actividades de la esfera dóxica.

Aquí habría que precisar que para Husserl pareciera que los sentimientos sensibles implicados en sensaciones y localizados corporalmente o referidos a los sentidos (olores, sonidos) no son el fundamento de lo que llama "resplandor" ni permanecen en el sujeto una vez que ya no está presente el objeto de la suscitación. Lo que permanece es una tonalidad afectiva, meramente representativa, que forma parte del correlato del agrado y que, no obstante, puede perdurar una vez que ya no exhibe afectivamente su objeto. Entonces ya no se habla del acto intencional con su correlato, sino de un temple de ánimo [*Stimmung*], el cual "preserva la intencionalidad", como el propio Husserl afirma, posteriormente, en un manuscrito de investigación de su proyecto *Estudios sobre la estructura de la conciencia*³⁰.

La cuestión de fondo es que ese tono afectivo de la vivencia, que puede no estar fundido con sensaciones de placer o dolor sensual, es, no obstante, sensible. Decimos con todo derecho no sólo que nos alegra un suceso feliz, sino que sentimos un vivo bienestar más o menos intenso en esa alegría, que no es una sensación localizada pues no nos alegramos en la cabeza o los pies sino, por así decir, en todo lo que somos.³¹ Esto es lo que nos lleva a la cuestión: ¿cabe lla-

El investigador que recibió una buena noticia de su familia vuelve después de recibirla a sus ocupaciones teóricas, pero "se siente contento", siente alegría, y su alegría tiene una referencia intencional a la "buena" noticia que vivió y sigue viviendo con agrado, pero de una forma no temática, ya que su tema son las indagaciones científicas; no obstante, el campo de experiencia de dichas investigaciones, la trama de su pensamiento, incluso tiene un contexto emotivo referido a la noticia que le suscitó agrado.

³⁰ A VI 12 II/72a, "H 20"

³¹ Sin embargo, tenemos la aparente paradoja de la relación entre nuestra corporalidad viva y el orden de los sentimientos sensibles en general. En *Ideas III*, Husserl sugiere que forma parte de la esencia de toda sensación ofrecerse mediata o inmediatamente en la forma de la extensión, asimismo a toda sensación corresponde algún modo de localización corporal. De no ser así, y de acuerdo con la definición de Husserl, no a toda sensación tendría que corresponderle la localización. No obstante, y en concordancia con *Ideas II*, la localización y la consecuente extensión requerida para que sea localización en un plano extenso es la que constituye en su inmediatez y duración el campo extenso. Sostener lo contrario correría el riesgo de la "espacialización" de la conciencia. La conciencia siente, es decir, intuye sin mediación y la vivencia intuitiva sensible, dura y es ella misma conciencia de sí como duración. El bebé es ya un complejo de sensaciones inmediatas antes de reconocer su propia corporalidad como dotada de extensión realizada. El argumento de *Ideas III* es el siguiente: "las sensaciones visuales se extienden en un campo, son por principio localizables, bien que en el tipo esencial de la corporalidad que se comprueba en el cuerpo humano está excluida la posibilidad de percepción de una sensación visual localizada o dicho empíricamente, esa posibilidad nos falta a los humanos" (Hua V, 6-7). Según Husserl, como hemos dicho antes, a toda sensación corresponde extensión y por tanto localización. Pero ¿no corresponde a la esencia de la visión la distancia necesaria entre el ver y lo visto? Esta distancia no tiene que ser real-física y, por tanto, en estricta correspondencia con las ubiestesias del tacto, no resulta en una parificación simultánea de las sensaciones del objeto sentido y la corporalidad sentida a su vez en las mismas sensaciones. Los efectos de perspectiva en superficies irregulares, como ocurre en los frescos de la Capilla Sixtina, es un caso claro donde la figura captada no corresponde a la extensión y distribución físico-real de las formas en la superficie percibida. Un poco más adelante, dice Husserl: "el cuerpo humano, sin embargo, es esencialmente una particularización del cuerpo en general y tomado en esa generalidad, es evidente que en la extensión radica la condición fundamental de la posibilidad de la localización y que, por consiguiente, todo género de sensación que se ofrece mediata o inmediatamente en forma de extensión podría ser perceptible de modo localizado" (Hua V, 7). En realidad, es la sensación y no la idea de extensión la que funda la localización y con ella, es la sensación localizada la que funda la

mar sentimientos sensibles a ambas vivencias no intencionales? incluso, ¿es preciso distinguirlas en absoluto?

Husserl, a juzgar por sus ejemplos, no las separa, y es posible que tenga razón en no hacerlo pues no se trataría de una diferencia entre tipos de vivencias, sino de una diferencia de grado entre vivencias no intencionales del mismo género.

Por un lado, tenemos entonces la sensación sentimental fundida con sensaciones representativas y, por otro, una cualidad de sentimiento de la vida que no puede ser localizable al modo del placer y el dolor sensible. Dicha cualidad de sentimiento es independiente de la dirección intencional propia de la vivencia sentimental. Gracias a esta dirección intencional no es pura auto-afección del sujeto en su vivir, sino comparecer del objeto "replandeciendo" en su "amenidad" o "tristeza", aunque este comparecer "cuasi-objetivo" sea sólo para el sujeto de ese sentimiento.

En uno y otro caso tenemos un origen común en la esfera primordial de las síntesis asociativas y la afectividad originaria en donde no se puede distinguir entre sensaciones localizadas que exhiben objetos y los sentimientos sensibles que determinan cualitativamente las vivencias intencionales, con el respectivo resplandor como su correlato, pues nos encontramos en un estadio previo a la intencionalidad. Ya en este nivel, como el propio Husserl declara en sus manuscritos de investigación³²: no hay vivencia sin sentimiento; de este modo es posible sugerir un origen común, en la afectividad originaria, de la esfera primordial para ambos sentidos.

Si analizamos el tema en relación con la forma de aprehensión, habrá que decir que la cualidad afectiva determina la forma de la aprehensión; la materia o sentido de aprehensión modificado por la cualidad afectiva es el objeto intencionado por el acto del sentimiento y, finalmente, están los contenidos representantes que manifiestan sensiblemente el objeto de la aprehensión. La cuestión interesante está en que hay que distinguir en los caracteres representantes, los contenidos sensibles que presentan el objeto, y esos mismos contenidos apercebidos como contenidos de sentimiento sensible.

extensión y los puntos localizables en el cuerpo. No es por tanto un contrasentido, como Husserl parece sugerir aquí, hablar de sensaciones inextensas, lo cual no quiere decir que no intervengan en la corporalidad, pero intervienen como constituyentes del cuerpo vivo/extenso [*Leibkörper*] empíricamente determinado.

³² Ms. A VI 26, p. 42 a.

En este contexto, Agustín Serrano³³ ha señalado que los actos no objetivantes, de acuerdo a *Investigaciones Lógicas*, no constituyen objetividades, sino que manifiestan determinaciones meramente subjetivas. No obstante, en relación con el pasaje sobre el "suceso feliz" del párrafo §15 de la Quinta Investigación, también advierte que "en él [el suceso feliz] se tematiza el fenómeno sorprendente de que sucesos que uno vive gozosa o sombríamente encierran en su consistencia objetiva una propiedad peculiar cuasi objetiva y que es como un eco del valor propio del suceso."³⁴ Lo interesante es que, si bien Husserl no admite para los actos no-objetivantes más objetividad que aquella que es su soporte en un acto objetivante que está implicado en ellos, reconoce este carácter cuasi objetivo.

Este extraordinario fragmento descriptivo llama poderosamente la atención por cuanto el volverse en la alegría hacia el término intencional tiene lugar sobre una representación que además de tener mención intencional y posición objetivante, está vibrando placenteramente, por así decirlo. Y lo hace, al menos en parte, en referencia trascendente: es la calidad, la valía del propio hecho la que "marca el son" del acto y motiva dentro la posterior toma de postura afectiva³⁵.

¿Cómo influye la objetividad del valor en la objetividad del resplandor toda vez que el resplandor es *por mor del* valor que es la base del agrado o desagrado y, en esa medida, corresponde al valor en su objetividad, pero sólo se manifiesta para el que vive concretamente el agrado o desagrado? En otras palabras, el resplandor afectivo, visto desde otra óptica, es la manifestación sensible del valor presente en el objeto valioso, en cuya aprehensión originaria como tal están implicadas vivencias afectivas. ¿Cómo conciliar la objetividad de la captación del valor con el carácter individual del resplandor? Por ejemplo, si atendemos la cuestión de la objetivación y consecuente expresión de dichas determinaciones de sentido de la vida afectiva, nos enfrentamos a problemas adicionales derivados de la misma situación: ¿qué decir del gris de la tarde? La tarde no es gris, ni la vemos de color gris, utilizamos esta expresión como una metáfora, es decir, como un rodeo indirecto para expresar una determinación cuasi-objetiva, en este caso, de la tarde como matizada con el color de nuestra tristeza³⁶.

³³ Agustín Serrano de Haro (1995: 73)

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ Hua III/1, p. 292

La referencia representativa matizada de valor se asemeja más a un aura vaga de positividad o negatividad – que a la asunción de una cualidad objetiva de valor; tiene más que ver con el nexo entre las sensaciones y el acto afectivo que con la mención de una cualidad axiológica que pudiese fundar en su caso un juicio de valor. Pues de hecho el acto superior de alegría sí permanece como puro modo de referencia, movimiento del ánimo que no comporta en su término intencional una vertiente cualitativa nueva. Bien sea la sola consistencia objetiva del suceso la materia intencional de la alegría, bien sea su “coloración” benévola la que ésta proclame: en ninguno de ambos casos la alegría ocurre en vista de una cualidad peculiar mentada como tal y de la que, más bien, fuese un destello la susodicha coloración subjetiva³⁷.

El resplandor afectivo aparece como determinación sensible en la doble dirección de suscitación afectiva sensible, del sujeto afectado por el estado afectivo en cuestión, supongamos la alegría, y simultáneamente, del lado del objeto. Aquello que provoca alegría, aparece teñido por una tonalidad o coloración de lo alegre, resplandece alegría. Para el Husserl de *Investigaciones Lógicas*, éste era un mero carácter meramente representativo, pero a partir de *Ideas*, especialmente en *Ideas II* se comienza a hablar con más detalle del correlato de los actos de sentimiento, ¿tenemos que considerar la suscitación afectiva y el resplandor como contenidos representantes del objeto valioso? Una de las mayores dificultades que impone el paralelismo entre los contenidos representantes intuitivos de la percepción y la función semejante respecto del objeto valioso es la dificultad de generalizar estos datos como momentos necesarios en la aprehensión, puesto que sólo tienen sentido para el sujeto que percibe el objeto valioso, aunque el valor mismo, el valor en cuanto tal, sea objetivo y universal.

Lo cierto es que en la aparición del valor, como veremos en un momento, hay un componente emotivo que reviste el objeto de un determinado resplandor. A pesar de que el resplandor es meramente representativo, y en esa medida, subjetivo, en modo alguno puede decirse sin más que dependa de nuestra voluntad (aunque eventualmente, en ciertos casos, podamos provocar estos efectos), o que el objeto valorado aparezca bajo determinada coloración o tonalidad de resplandor. El resplandor parece pertenecerle al objeto a pesar de que no dependa de ninguna determinación objetiva-real del mismo. Esta pertenencia al objeto, en parte, se debe a que se manifiesta a pesar de nuestra voluntad

³⁷ Agustín Serrano (1995: 74)

y, en ese sentido, de la misma forma en que se nos presenta sensiblemente un color o una tonalidad auditiva. Podemos fantasear con que el gato que está frente a nosotros es de color rosado o que brilla en la oscuridad, pero la aparición del gato de color negro y con su negrura como contenido representante en la percepción de ese gato no depende de nuestro gusto y gana. De la misma manera, pareciera que el resplandor afectivo del que habla Husserl se manifiesta como una característica emotiva que pertenece a la representación del objeto, vinculada ciertamente a nuestra valoración y a nuestro estado afectivo, pero de la cual no podemos disponer a voluntad³⁸.

2. EL PROBLEMA DE LA APERCEPCIÓN DEL VALOR Y LOS SENTIMIENTOS SENSIBLES EN LOS MANUSCRITOS DE INVESTIGACIÓN DE 1909-1911.

El problema de la apercepción de valor y la coloración afectiva de los sentimientos reaparece en los manuscritos de investigación de entre 1909 y 1911 que más tarde formarán parte de su proyecto inconcluso conocido como *Estudios sobre la estructura de la conciencia*.

En el mundo de la experiencia concreta comparecen objetos con diferentes niveles de sentido. Cuando digo que algo me agrada, aquello que me agrada aparece ahí ya con los caracteres de su valor, con los rasgos de lo agradable. Lo valioso es asumido así gracias a una cierta representación del objeto de nuestro agrado. Lo que agrada es "algo" agradable y cuya motivación es la apercepción no sólo de los rasgos o caracteres objetivos o, según la nomenclatura de Husserl, "dóxicos", en el objeto, sino que lo agradable del objeto descansa o es motivado por la captación de ciertos caracteres o determinaciones de valor [*Wertbestimmtheiten*] que se constituyen originariamente en nuestros afectos.³⁹ El objeto individual puede constituirse conforme a sus determinaciones propias, que Husserl llama "ousiológicas", es decir, de acuerdo a su "ser" en el

³⁸ No hay que olvidar que si bien el resplandor remite a una cierta generalidad en la medida en que podemos identificar el resplandor como resplandor de la alegría o de la tristeza, en cada caso, igual que otros contenidos representantes, se manifiesta de modo concreto y singular. Tomando en cuenta que se trata de modos de concreción intuitiva no objetivos, es decir, que no se pueden contrastar con la comunidad intersubjetiva como sí es posible hacer en percepción normal con los colores o los sonidos, tenemos que la luz o resplandor mantiene una singularidad a la que sólo podemos referirnos expresivamente de modo impropio o, como sugiere Husserl, por rodeos en el § 127 de *Ideas I* a propósito de la expresión de los nóemas afectivos.

³⁹ A VI 12 II/84a, "2".

sentido de una "ousía". Fundadas en estos caracteres se encuentran las determinaciones de carácter axiológico relativas a los valores.

La constitución del objeto axiológico referido a las determinaciones axiológicas experimentables del objeto es lo que corresponde a la captación del valor. Para Husserl, así como en la experiencia sensible aparece el objeto natural, así aparece también el valor en la captación del valor. La aparición del valor no se corresponde a la aparición sensible en sentido empírico; no obstante, hay sentimientos sensibles que se corresponden a la exhibición sensible de los objetos, con la consecuente matización de los contenidos de su exhibición perceptiva, como el agrado sensible que acompaña a la exhibición de una textura suave. Pero, advierte Husserl, es necesario distinguir entre estos caracteres fundidos en sensaciones y lo que aquí llama la apercepción del valor.

El valor del objeto "aparece" de manera intuitiva, y quizá a esto se refería en *Investigaciones Lógicas* con lo que llamaba entonces "el resplandor" que baña o reviste al objeto. Como hemos señalado a propósito de *Ideas II*, Husserl es de la opinión de que hay una comparecencia intuitiva del valor de las cosas en una captación inmediata semejante a la percepción que llama valicepción [*Wertnehmung*]. La apercepción del valor es captación del valor en la aparición del objeto, pues los valores, como correlatos de actos fundados se dan originariamente en objetos, es decir, representaciones de actos dóxicos, pero asumidos como "valiosos". El aparecer del valor en el objeto no es una aparición [*Erscheinung*] en el sentido de la aparición a que dan lugar (por aprehensión) las sensaciones "empíricas", es decir, no se identifica con el mero aparecer sensible de la cosa percibida. Sin embargo, Husserl insistirá aquí en declarar que la aparición de los caracteres de valor es sensible y está vinculada a ciertas formas de incitación de lo que llamará la corriente sensible de sentimiento.

Por otro lado, el rasgo más enigmático de los sentimientos, de acuerdo con la exposición de Husserl en *Investigaciones Lógicas*, es la irradiación o difusión [*Ausbreitung*] de ciertos caracteres emotivos, tanto sobre el objeto como al respecto del campo externo de experiencia, la cual Husserl describe como una iluminación, tonalidad emotiva o coloración emotiva.

El agrado o desagrado, por otra parte, no es la mera toma de posición; de modo que es necesario distinguir entre el agrado y la toma de posición en la captación del valor. La toma de posición es una modificación de la creencia y se enuncia en el juicio ante el valor. Justo aquí es donde cobra su importancia la comparecencia emotiva del objeto con el carácter del resplandor. La mera creencia, dice Husserl, no "colorea" el objeto⁴⁰, la coloración depende de la aparición y por tanto forma parte de la apercepción del objeto. Los predicados de valor, señala Husserl, nacen de la nueva apercepción de la coloración emotiva [*Gemütsfärbung*] del objeto constituido.

En este contexto llama a las siguientes distinciones: 1) la distinción entre apercepciones sensible-empíricas, "teóricas", y apercepciones "emotivas"; 2) el carácter de intuición del objeto, es decir, intuición incompleta, apercepción vacía no intuitiva; 3) dentro del carácter de intuición la distinción entre intuición simple e intuición emotiva. La primera sería la mera intuición sensible del objeto. Por otro lado, estaría la intuición emotiva, como sensaciones emotivas [*Gemütsempfindungen*], coloraciones inmanentes de las meras sensaciones [*sinnlichen Empfindungen*] y finalmente, menciones emotivas [*Gemüstdeutungen*]⁴¹.

Por otra parte, en el manuscrito A VI 30⁴², Husserl expone una consideración importante sobre el tema de la apercepción emotiva del valor. En estas investigaciones, se vuelve de nueva cuenta al problema de la relación entre los sentimientos sensibles y la apercepción empírica. La apercepción emotiva [*Gemütsapperzeption*], dice Husserl, requiere de una apercepción sensible empírica y, en ella, la objetividad empírica contiene una "coloración" (no empírica), la cual es aprehendida emotivamente.

Las apercepciones emotivas [*Gemütsapperzeption*] presuponen necesariamente lo empírico sensible, están fundadas en ellos. La objetividad [*Gegenständlichkeit*] empírica recibe "coloraciones", las cuales son captadas emotivamente (pero no empíricamente)⁴³.

⁴⁰ A VI 30, 19a.

⁴¹ A VI 30, 220a.

⁴² Aproximadamente de 1910.

⁴³ A VI 12 II/29a, "8" „Gemütsapperzeptionen setzen notwendig empirisch sinnliche voraus, sind in ihnen fundiert. Die empirische Gegenständlichkeit erhält «Färbungen», wird gemütsmässig (aber nicht wieder empirisch) aufgefasst.“

En esta cita resulta interesante que Husserl señala que la coloración es aprehendida emotivamente y no empíricamente. En otras palabras, los caracteres aprehendidos emotivamente como "coloración" se aprehenden justo como coloración de ese objeto, pero como contenidos que exhiben ese objeto para mí de forma "meramente representativa" y relativa a mis sentimientos. El problema es que hay sentimientos sensibles fundidos en apercepciones empíricas del objeto, como el dolor y el placer sensible, no obstante, estos sentimientos, que también exhiben determinaciones o cualidades placenteras o no placenteras en el objeto, al estar fundidas en contenidos aperecebidos empíricamente, no corresponden al mismo tipo de vivencias que el resplandor.

Finalmente, en el manuscrito A I 16⁴⁴ de diciembre de 1911, Husserl distingue entre el temple alegre y el volverse valorativo hacia el objeto que causa o motiva la alegría. Tenemos, por una parte, la apercepción de valor como aprehensión de valor [*Wertauffassung*] o valicepción [*Wertnehmung*]. La imagen, señala Husserl, está ahí ya como una imagen bella, o el violín aparece ya lleno de valor, me vuelvo a él con agrado, ya sea porque lo encuentro hermoso, ya porque me parece hermoso el sonido del violín. En cualquier caso, no tengo la mera aprehensión del violín y su sonido, sino todo ello como algo hacia lo cual estoy vuelto en el agrado.

En segundo lugar tenemos el afecto [*Affekt*] y la toma de posición emotiva [*Gemütsstellungsnahme*]. Me siento, menciona Husserl, encantado por el sonido del violín y me vuelvo a él con agrado. O bien, me vuelvo con agrado al objeto mismo, a la madera del violín, a su forma. En ambos casos tenemos, por un lado, el objeto que incita o despierta en el sujeto considerar su carácter de valor [*Wertcharackter*] y, por otro, presenciamos el agrado con el cual nos volvemos al objeto por su valor.

Las distinciones fenomenológicas corren en el siguiente sentido: 1) el objeto en cuanto tal; 2) los caracteres de valor, positivos o negativos que aparecen con la captación del objeto y 3) la toma de posición emotiva que Husserl llama aquí "afecto" [*Affekt*], la cual se dirige al objeto en su carácter de valor.

⁴⁴ Cfr. Hua XX/2 pp. 484-485.

Asimismo, tenemos que, mientras el objeto despierta agrado, a través de su valor, el agrado se dirige al objeto. La toma de posición tiene una dirección, o bien como dirección a favor o en contra, como rechazo. No nos volvemos al objeto en el desagrado, sino que, de acuerdo a lo que Husserl, nos apartamos de él.

El agrado, el alegrarse, puede ser ya calmo, ya apasionado. En agrado podemos distinguir entre el estar vuelto en el agrado y su dirección al objeto, y lo que aquí Husserl llama la corriente de incitación [*Strom der Erregung*] en el estar vuelto con agrado hacia el objeto. Husserl caracteriza la corriente sensible del agrado de la siguiente manera:

Encontramos entonces una corriente de sentimientos sensibles, corporalmente localizados, que todavía permanecen y normalmente permanece (sí, un tiempo tiene que permanecer), también cuando otra toma de posición se inicie dirigida a otros objetos o una motivación teórica dirigida a otros⁴⁵.

Aquí volvemos, una vez más, sobre el problema de la corriente de sentimientos sensibles localizada corporalmente, la cual, de acuerdo a la descripción que aquí presenta el propio Husserl, correspondería a la suscitación sensible de los templos de ánimo. La "corriente sensible de sentimientos localizados" puede durar, y normalmente dura, dice Husserl, incluso cuando nos encontremos dirigidos en otra toma de posición a otro objeto en consideración teórica.

Un poco más adelante, Husserl señala que el volverse del amor apasionado o el anhelo apasionado, el alegrarse apasionado, no son un volverse en la alegría además de la corriente del sentimiento. Una vez más, me vuelvo con alegría ante el objeto que exhibe caracteres valiosos; al volverme a él con alegría, apasionada o no, hay una suscitación o excitación sensible. La excitación sensible es excitación vinculada al evento mismo de volverse con alegría y es ella la que puede ser más o menos duradera, también es ella la que se manifiesta como una suscitación vivida y localizada en el cuerpo.

⁴⁵ Ms. A I 16/8b, "75", "8" „Wir finden dann einen Strom sinnlicher, körperlich lokalisierter Gefühle, der noch verbleiben kann und normalerweise verbleibt (ja, eine Zeit verbleiben muss), auch wenn eine andere Stellungnahme gerichtet auf andere Objekte oder eine auf andere Objekte gerichtete theoretische Betrachtung einsetzt“.

Ahora bien, el volverse con pasión amorosa o el aspirar apasionadamente, el alegrarse apasionadamente, etc., no consisten, empero, en un volverse en el agrado, etc., más una corriente de excitación sensible. En tanto que el arrobo [*Entzücken*] se dirige al objeto, la aspiración ferviente a lo añorado, etc., la corriente sensible co-pertenece precisamente a lo que se dirige, corriente, empero, que por su lado, como mera corriente sensible, no tiene en absoluto semejante dirección [...] El arrobo y no un agrado sin suscitación, se dirige al objeto, y el objeto no se ve el sol como agradable, sino (en correspondencia con la modificación del acto) como arrebatador⁴⁶.

La descripción del fenómeno coincide con otras descripciones a las que ya hemos hecho referencia. La corriente sensible de sentimiento, como pura corriente sensible, no tiene ninguna dirección; no obstante, ello puede interpretarse de dos formas: 1) se trata nuevamente de presentar los sentimientos sensibles como contenidos no intencionales que ganan su intencionalidad al ser aprehendidos por el acto aprehensor o 2) tienen ellos mismos, los sentimientos, su forma de organización inmanente, que pre-organiza por, así decir, la forma en la que han de ser aprehendidos por los actos. La comparación con la percepción que presenta Husserl aquí puede ser engañosa porque las meras sensaciones no se comportan como los sentimientos sensibles. No corresponde a la exhibición sensible del rojo, como cualidad secundaria de un objeto perceptivo, la misma duración que se mantiene en el sujeto después de que el objeto que causa la alegría deja de estar presente. Esta comparación puede entenderse como una cierta no-independencia de la corriente de sentimiento respecto del "volverse". Así como los contenidos de sensación son no-independientes de la aprehensión cuando se entiende por ellos exhibiciones efectivas de un objeto percibido, así, los contenidos de sentimiento sensible exhiben emotivamente el objeto de la aprehensión emotiva; no obstante, la corriente de sentimiento agrega el carácter adicional de la duración en el sujeto sin el objeto de la suscitación.

⁴⁶ *Idem*, „Nun besteht aber die leidenschaftlich-liebende Zuwendung oder das leidenschaftliche Begehren, das leidenschaftliche Sich-Freuen etc. nicht in einer Gefallenzuwendung etc. plus einem Strom sinnlicher Erregung. Indem sich das Entzücken auf das Objekt richtet, das inbrünstige Begehren auf das Vermisste etc., gehört zu dem Sich-Richtenden eben der sinnliche Strom mit, der aber seinerseits als bloß sinnlicher Strom gar keine solche Richtung hat. [...] Das Entzücken, und nicht ein erregungsloses Gefallen, richtet sich auf das Objekt, und das Objekt sieht nicht bloß als gefällig, sondern (der Modifikation des Aktes entsprechend) als entzückend da“.

La corriente de sentimientos sensibles tiene una irradiación [*Austrahlung*] o propagación [*Verbreitung*] emotiva que no es un mero contorno que rodea al acto, sino que a su modo está conectado con él. La corriente de sentimiento es una con el volverse emotivo y no un solo mero agregado concomitante al volverse. Se trata justamente de la corriente irradiante de sentimiento sensible que motiva ese volverse con alegría al suceso, o incluso al entorno.

Por otra parte, la corriente de sentimiento tiene el correlato noemático de la irradiación de una luz afectiva que descansa sobre el objeto, lo colorea dándole un determinado carácter de sentimiento.

Una luz resplandeciente *descansa sobre el objeto*, lo colorea, le da carácter. El ser arrebatador es como una corriente de luz que descansa sobre el objeto. En su carácter de luz puede poner la atención; sin embargo ¿no está en ello el objeto como lo que irradia la luz? Está el hecho en belleza irradiante, como en efecto lo decimos realmente de la amada, de una persona hermosa, etc. No es de modo que el arrobado, que yace fuera del objeto en el sujeto, lance una luz al objeto⁴⁷.

El tema de la luz afectiva o resplandor⁴⁸ es, como hemos dicho, un carácter de la representación del objeto. Se trata de un carácter sensible del objeto apartado del estrato de la aprehensión de los contenidos de sensación. Las metáforas visuales con las que Husserl se refiere constantemente a este carácter son justo eso, metáforas, pues esta iluminación no es precisamente una luz, ni está fundada en sentido estricto en las sensaciones que exhiben el objeto. De esto se desprende su independencia y su posible permanencia una vez que ya pasó el objeto que suscitó este estado.

Ahora bien, el carácter de luz no pertenece a la apercepción objetiva, ni a la capa de las aprehensiones de sensación. Pertenece a otra dimensión. Pertenece primigeniamente al objeto, esto es, en el arrobado, que está fundado por la apercepción objetiva, se constituye este carácter primigeniamente como carácter del objeto [*Objekt*]. (Se podría decir: de igual manera que un sentimiento sensible se construye sobre la conciencia de sensación sensible y es carácter de sentimiento en el objeto,

⁴⁷ Ms. A I 16/10a, "77" "10". „Ein strahlend Licht *liegt auf dem Gegenstand*, färbt ihn, gibt ihm einen Charakter. Es ist gleichsam das Entzückendsein ein Lichtstrom, der auf dem Objekt liegt. Auf seinen Lichtcharakter kann ich achten. Aber steht dabei nicht das Objekt als das Lichtausstrahlende da? Es steht in der Tat in strahlender Schönheit da, wie wir <es> ja von der Geliebten, von einer schönen Person etc. wirklich sagen. Es ist nicht so, dass das Entzücken, das ausserhalb des Objekts im Subjekt liegt, auf das Objekt ein Licht wirft.“

⁴⁸ Hay otra apariciones del tema en Hua xxxviii, 176, Hua XIX/1, 408.

en el contenido de sensación.) No tendríamos que decir: no se trata aquí de una apercepción empírica, de una apercepción tal que le da unidad empírica a un objeto (lo constituye como eso), pero cuando ampliamos la expresión apercepción, se trata de una apercepción. Puedo "vivir" en ella así como en la apercepción empírica, luego estoy vuelto en especial a aquello que en ella se constituye en especial⁴⁹.

La coloración emotiva del objeto es un carácter que depende de una dimensión distinta a la apercepción empírica; no obstante, se comporta de manera semejante a las sensaciones toda vez que exhibe al objeto de acuerdo a caracteres emotivos. La cuestión es que dicha coloración es el resultado de una irradiación o propagación emotiva del volverse en el sentimiento hacia el objeto. El volverse emotivo⁵⁰ hacia el objeto no sólo es provocado por la tonalidad emotiva apercebida en el objeto emotivamente representado sino que, esa misma tonalidad, está esencialmente vinculada con un temple de ánimo que "colorea" afectivamente el fondo de mi situación concreta produciendo lo que Husserl llama un ambiente emotivo [*Gefühlsmilieu*]⁵¹.

CONCLUSIONES: LA DIMENSIÓN EMOTIVA DE LA AFECCIÓN

A lo largo de las consideraciones anteriores, hemos expuesto algunos contextos relativos a la descripción husserliana del lugar de la "tonalidad" o "coloración" emotiva atribuida a la apercepción del valor de los objetos de la experiencia. La coloración en tanto vivencia aperceptiva, tendría que guardar alguna relación con la sensibilidad aunque en cierto modo, la tiene. No asociamos en vano el significado común de "sentir" (Fühlen) tanto para la mera sensibilidad como para formas de afectividad no localizadas corporalmente, la esfera entera de los sentimientos. Sin embargo, existe una diferencia fenomenológicamente

⁴⁹ Ms. A I 16/10 b. „Nun gehört der Lichtcharakter nicht zur Gegenstandsapperzeption, nicht zur Schicht der Empfindungsauffassungen. Es gehört in eine andere Dimension. Er gehört ursprünglich zum Objekt d.i. im Entzücken, das fundiert ist durch die Gegenstandsapperzeption, konstituiert sich dieser Charakter ursprünglich als Charakter des Objekts. (Ich könnte sagen: Ebenso wie ein sinnliches Gefühl auf einem sinnlichen Empfindungsbewusstsein sich baut und Gefühlscharakter am Gegenstand, am Empfindungsinhalt ist.) Müssen wir also nicht sagen: Es handelt sich hier nicht um eine empirische Apperzeption, um eine solche, die einem Gegenstand empirische Einheit gibt (ihn als das konstituiert), aber wenn wir den Ausdruck Apperzeption erweitern, eben auch um eine Apperzeption. Ich kann in ihr wie <in> der empirischen Apperzeption "leben", dann bin ich dem, was sich in ihr speziell konstituiert, speziell zugewendet.“

⁵⁰ Cfr. Ms. A VI 12/II, 95a

⁵¹ Años después, en un manuscrito de los años veinte, que forma parte de sus lecciones de Ética, encontramos una nueva referencia al tema de la apercepción del valor y la resonancia corporal con el ambiente emotivo que refuerza el rol de la vida corporal en la apercepción de la coloración afectiva involucrada en la experiencia de valor. Hua XXXVII, 343.

relevante y difícil de describir entre la apercepción emotiva del valor: la suscitación de la experiencia de la "coloración emotiva" que resulta de su apercepción, y la aprehensión del valor en cuanto tal. Los contenidos de aprehensión que ofrece la apercepción emotiva del valor no tienen el mismo comportamiento que aquellos contenidos de la apercepción empírica que son aprehendidos como exhibición sensible del objeto de la percepción.

Si bien resulta difícil no involucrar a la vivencia del cuerpo en nuestra experiencia afectiva en general, también es claro que existe cierta forma de afectividad del sentimiento que carece de localización corporal precisa y, sin embargo, también funciona como momentos de aprehensión de actos intencionales de sentimiento, o vivencias cuya intencionalidad no está definida, como los tempestades de ánimo.

Dado que es la corporalidad viva como centro cero de orientación la que funda el espacio, por así decir, extenso, funda con él la dimensión extensional que le da sentido a la localización como localización en un cuerpo [*Leibkörper*] ya constituido en el espacio físico, y lo propio de las sensaciones no es en principio la localización sino su carácter temporal. Existe una anterioridad lógica que permite hablar sin contradicción de la afectividad sensible en general como referida siempre a la corporalidad viva [*Leiblichkeit*] sin que ello nos comprometa a una localización específica en el cuerpo ya constituido como [*Leibkörper*].

Por lo anterior, podemos distinguir entre sentimientos de sensación entrelazados directamente con sensaciones localizadas y sensaciones que, sin dejar de ser sensaciones de la conciencia en su cuerpo vivo, no requieren en principio una localización precisa. Así, el conjunto de sensaciones localizadas concomitantes (opresión en el pecho, sensación de vacío en el estómago) son en cierto modo la manifestación corporal localizada de esos sentimientos sensibles, pero el vínculo causal que los asocia corresponde a un orden de explicación que no es fenomenológico, toda vez que remiten a la conformación fisiológica de ciertos sujetos fácticos humanas afectados con sensaciones localizadas de acuerdo a su constitución física fáctica.

Desde el punto de vista fenomenológico-reflexivo lo único que se puede hacer es declarar o señalar la ocasión de su presencia, mas no hay necesidad esencial de la relación entre la opresión en el pecho y el sentimiento de tristeza. Sin embargo, la tristeza se siente, y se siente en el cuerpo. Las metáforas

corporales de pesadez, opresión y oscurecimiento tienen su fundamento en la forma en la que sentimos nuestro cuerpo vivo en el estado de ánimo de la tristeza. Cuando Husserl se refiere a la corriente de sentimiento sensible duradera, que es el modo de manifestación noética del temple de ánimo o "*Stimmung*", lo hace en alusión al cuerpo.⁵² Si agregamos que a esto corresponde un correlato noemático de la corriente de sentimientos sensibles de un estado de ánimo, tal como "la tonalidad afectiva del entorno" como "iluminación", hay buenas razones para pensar que la concreción del ahí de la "iluminación" forma parte del horizonte cinestésico que abre el cuerpo vivo. El mundo es un entorno concreto relativo a mí como realidad incorporada en dicho mundo que, no obstante, yo mismo constituyo, a la vez que es "coloreado" o "iluminado", en cierto modo, por mi temple de ánimo.

Los sentimientos sensibles, cuya resonancia se vive corporalmente, no están fundidos con ninguna apercepción empírica y, por lo tanto, no corresponden ni a una localización corporal específica ni a la apercepción empírica de cualidades primarias o secundarias en los objetos. La belleza manifiesta en el objeto, que motiva el interés y es el fundamento del volverse con agrado a él, tiene su fundamento en una apercepción emotiva, pero es irreductible a la apercepción empírica del objeto. De la misma forma el regocijo que nos provoca su belleza, lo vivimos ya como un agrado también corporal cuyo sentido asociamos al "brillo" de la belleza del objeto, sin que ello resulte en una localización corporal específica. El agrado ante la belleza, además, despliega cierta tonalidad "de lo agradable" que permea la atmósfera entera de la situación. Husserl, como hemos visto a lo largo del trabajo, utiliza a menudo la metáfora de la luz para referirse a esta tonalidad. Es la misma luz la que nos entrega el espectro visible de las cosas que no son la luz, con los colores que atribuimos como propiedades de las cosas, pero, por efecto del tipo de luz y la forma concreta en la cual ella los ilumina, esas cosas comparecen matizadas por ese color, como si se tratara de un filtro. Así, nuestro temple de ánimo acrisola el espectro de la percepción y nos entrega, a través de una tonalidad siempre captada sensible y emotivamente, las mismas cosas que compartimos con los demás aunque "iluminadas" por la significatividad que les brinda su valor para nosotros.

⁵² Hua XXXVII, p.327

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, R., (2006): "Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl" in Lohmar D./Fonfara (Hg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaft*, Dordrecht/Boston/London, 38-53
- FERRER SANTOS, Urbano, (2012): "Razón axiológica y práctica en Husserl", *Veritas*, No. 27, Septiembre, pp. 77-95.
- HUSSERL, Edmund, (1950-2014): *Gesammelte Werke*, Dordrecht/Boston/London, Springer, Vols. III/1, IV, V, XIX/1, XX/2, XXVIII, XXXVII y Manuscritos inéditos: Ms. A VI 30; A I 16; A VI 12/II; A VI 26, A VI 30.
- IRIBARNE, V. Julia, (2013): "El sentimiento como condición de posibilidad de la ética (E. Husserl). Acerca del sentimiento según diferentes perspectivas". *Anuario Colombiano de Fenomenología*, pp. 105-118.
- LIANGKANG, Ni, (2007): "The Problem of the phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler" en K-Y.Lau and J.L Drummond (eds.) *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Netherlands: Springer,.
- MELLE, Ulrich, (1991): "The Development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques*, No. 13-14.
- (2012): "Husserl's descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse", en R. Breeur and U.Melle, (Ed.) *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, *Phaenomenologica* 201, Springer, p.51-99.
- QUEPONS, I. (2015): "Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology", in Martha Ubiali and Mareen Wehrle, *Feeling and value, willing and action*, *Phaenomenologica*, 216, Springer.
- SCHUMMAN, K. (1977): *Husserl-Cronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, *Husserliana Dokumente* 1, La Haya: Martinus Nijhoff.
- SERRANO de Haro, Agustín (1995): "Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Número 28.
- VONGEHR, Thomas, (2004): "Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*", en Beatrice Centi e Gianna Gigliotti *Fenomenologia della Ragion Pratica, L'Etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, pp.227-253.
- (2011): "Husserl's Studien über Gemüt und Wille" en Verena Mayer, Christopher Erhard and Marisa Scherini (eds.) *Die Aktualität Husserls*, Freiburg im Breisgau: Alber, 335-360.
- ZIRIÓN, Antonio (2009): "El resplandor de la afectividad", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Lima/Morelia: Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

**LA TEMPORALIDAD DE LA HISTORIA EN LA FENOMENOLOGÍA
DE EDMUND HUSSERL: HACIA UNA COMPRENSIÓN
DE LA FUNCIÓN DE LA REINSTITUCIÓN**

**THE TEMPORALITY OF HISTORY IN EDMUND HUSSERL'S
PHENOMENOLOGY: TOWARDS A CLARIFICATION
OF THE ROLE OF REINSTITUTION**

Micaela Szeftel

Universidad de Buenos Aires /CONICET/CEF, Argentina
micaelaszeftel@gmail.com

Resumen: En el marco de la fenomenología generativa presentada por Edmund Husserl, se considera que el carácter histórico de una comunidad tradicionalizada proviene del movimiento de institución, sedimentación, reinstitución y transformación de un sentido. El objetivo de este trabajo es estudiar el papel que cumple la reinstitución [*Nachstiftung*] dentro del "a priori estructural de la historia" y elucidar en qué radica su necesidad dentro de la constitución de una tradición. Para comprender las características particulares de la reinstitución se propone trazar un paralelo entre ésta y la rememoración, en tanto momento de la temporalidad egológica. Como conclusión se mostrará que la reactivación que conduce a una mera comprensión no asegura la continuidad de una tradición. Sólo la adopción pasiva y la efectua-ción teleológica garantizan la durabilidad de una comunidad tradicionalizada.

Abstract: In the context of the generative phenomenology introduced by Edmund Husserl, it is considered that the historic nature of a traditionalized community can be traced in the movement of establishment, sedimentation, reestablishment and transformation of an original meaning. The main goal of this paper is to study the role the reestablishment [*Nachstiftung*] plays within the "structural a priori of history" and to elucidate where that necessity lies in concerning the constitution of a community. In order to clarify the fundamental characteristics of the reestablishment, I attempt to draw a parallel between reestablishment and recollection as a moment of the egologic temporality. As a conclusion, it will be shown that a reactivation that amounts to a mere comprehension does not ensure the continuity of a tradition. Only the passive adoption and the teleological accomplishment given for the reestablishment guarantee the durability of a traditionalized community.

Palabras clave: Husserl | Historia | Tradición | Reinstitución

Key Words: Husserl | History | Tradition | Reestablishment

1. INTRODUCCIÓN

El tema de este trabajo es la presentación husserliana del devenir histórico en tanto devenir temporal de una comunidad. Mientras que a los individuos les corresponde en un principio un tiempo individual subjetivo, a las comunidades históricas y científicas, en tanto subjetividades de orden superior les cabe una temporalidad compartida y, por lo tanto, objetiva. Nuestro punto de partida para el examen de la historia es la comparación estructural entre ambos niveles temporales y los elementos que los componen. Particularmente, se planteará un paralelo entre la rememoración como acto del sujeto individual y la reinstitución como acto de la comunidad intersubjetiva, evaluando las particularidades y el alcance de tal paralelo. Ambos actos, como veremos, implican el “despertar” de un contenido que pertenece al flujo temporal, aunque de modo pasivo. En suma, el objetivo de este artículo es esclarecer el papel que cumple la reinstitución [*Nachstiftung*] dentro del “a priori estructural de la historia” de una comunidad (Hua VI, 380). A la luz de este análisis, intentaremos elucidar en qué radica la necesidad de la reinstitución dentro de la constitución de una tradición durable.

2. LOS ANÁLISIS SOBRE LA HISTORIA Y EL SENTIDO DE LA CIENCIA HISTÓRICA

2.1. Fenomenología genética y fenomenología generativa

La elucidación de la estructura de la historia se enmarca en los análisis correspondientes a la fenomenología genética, cuya inauguración puede rastrear-se en el año 1917, año del cual datan los manuscritos de Bernau. Hasta entonces, Husserl había desarrollado sus investigaciones fenomenológicas desde una perspectiva exclusivamente estática, la cual tiene como punto de partida los objetos ya constituidos y dados a un sujeto adulto. De este modo, la estructura ontológica es tomada como un hilo conductor [*Leitfaden*] con el fin de dar con las operaciones subjetivas que se encuentran a la base de su constitución y de especificar las variadas posibilidades de plenificación. Entonces, mientras que en el lado noemático nos encontramos con objetos ya acabados o devenidos, el lado noético muestra un polo vacío, fijo y siempre idéntico que efectúa actos de aprehensión. En cambio, la fenomenología genética investiga la cadena de adquisiciones que están a la base de los actos constituyentes descritos por la

fenomenología estática. Así, la investigación parte de lo descubierto por ésta y se remonta retrospectivamente a la génesis de cada constitución de sentido. Husserl se refiere pues al "doble rostro de la fenomenología" [*das Doppelgesicht der Phänomenologie*] (Hua XV, 617), sugiriendo que no se trata de un reemplazo de un método por otro sino de una complementariedad¹. De hecho, afirma, "lo fundamentante [*das Fundierende*] debe ser experimentado [*erfahren sein*] en el mundo acabado, para que lo fundamentado [*das Fundierte*] pueda ser experimentado" (*Id.*, 616). Este operar vale tanto para el examen del mundo como para el de la conciencia. Pues, no se trata sólo de examinar las formaciones que preceden la constitución de un objeto actual sino también la historia de la auto-constitución de la vida trascendental. La fenomenología genética pone el acento, entonces, en el carácter temporal del sujeto, pues remite a las experiencias pasadas, a cómo éstas se conservaron en la conciencia y a la manera en que la conciencia anticipa una experiencia futura mediante la transferencia de sentido de una experiencia previa semejante. Por eso, en el marco de la fenomenología genética lo fundamental es destacar el nexo que existe entre lo motivante y lo motivado.

Ahora bien, dentro del ámbito de problemas que aborda el método genético se encuentran aquellos que atañen a la vida de la subjetividad trascendental personal y aquellos que se enfocan en la subjetividad no-egológica, es decir, en la intersubjetividad trascendental. Los primeros son llamados estrictamente genéticos y conciernen a la temporalización de la vida individual, delimitada por el nacimiento y la muerte. Por otra parte, de los problemas relativos a la intersubjetividad trascendental se ocupa la fenomenología generativa. Ésta amplía el campo de investigación establecido por los estudios genéticos y se ocupa de los fenómenos relacionados con la comunidad intersubjetiva, es decir, de aquellos productos culturales constituidos por una comunidad a lo largo de las genera-

¹ Si la conciencia egológica encerraba ya desde los comienzos un desarrollo histórico propio o no es un debate que permanece abierto. En este trabajo se adopta el enfoque consistente en suponer que los estudios genéticos y generativos son una profundización de los análisis fenomenológicos estáticos, pero, al margen de algunas menciones en *Ideas I*, su importancia no había sido advertida por Husserl en toda su complejidad. En su libro introductorio a la fenomenología husserliana, Bernet, Kern y Marbach sugieren incluso que las menciones hechas a la temática antes de la década del veinte poseían sólo un carácter psicológico pero no constitutivo (Bernet, Kern, Marbach 1999, 198 y ss., 263). Por otra parte, Ludwig Landgrebe asegura la necesaria comunicación entre fenomenología e historicidad: "Todo aquello que se nos presenta como unidad objetiva tematizable, como objeto de una experiencia externa o interna (...) es una unidad que se construyó en la efectuación constituyente de la conciencia intencional fluyente. Tiene en tal efectuación su origen, y la contemplación fenomenológica de este origen es asimismo el descubrimiento de la conciencia en su historicidad" (Landgrebe 1949, 28).

ciones. Así, la relación entre lo motivante y lo motivado se traduce, en el marco de la fenomenología generativa, en la relación de un sujeto o comunidad con la tradición intersubjetiva que lo precede y lo envuelve. Husserl escribe: "Cada vivencia, cada acto también cada acto de conocimiento y correlativamente cada conocimiento (lo representado) está motivado, tiene entonces su tradición" (Hua XXIX, 343). Así el concepto de "tradición" se extiende desde el marco estrictamente individual de las habitualidades del ego a las habitualidades de una comunidad.

El primer grupo de problemas es tema principalmente de *Ideas II*, texto en el cual Husserl describe el yo como un sustrato de habitualidades y el mundo como una tipicidad general. El tema de este trabajo se sitúa dentro del segundo grupo de problemas, el cual atañe a la constitución de una comunidad. La naturaleza del vínculo entre estas dos esferas de la fenomenología es tema de debate. Roberto Walton resalta que "los problemas generativos no pueden ser entendidos como pertenecientes a una dimensión superior que presupone las dimensiones inferiores sino que la cuestión se presenta de manera inversa; por ejemplo, la temporalidad o historicidad generativamente formada es presupuesta por la autotemporalización" (Walton, 2005, 274). Anthony Steinbock aborda esta cuestión en *Home and Beyond* y allí sostiene que el movimiento de la fenomenología genética a la generativa es un movimiento de concretización y que, en la medida en que Husserl caracteriza la temporalización genética como una historicidad abstracta, tuvo que haberse situado ya en el nivel generativo. Por lo tanto, concluye que existe una doble direccionalidad entre ambos niveles, esto es, la temporalización de la historia supone tanto la auto-temporalización del sujeto como ésta la historia (266).

2.2. La ciencia histórica

La consideración sobre la historia que emprende Husserl posee características que deben ser especificadas, pues el sentido que ella tiene, aclara, "no es el de las consideraciones históricas en sentido habitual" (Hua VI, 71)². El sentido habitual al que se refiere es el de la historiografía o, como a menudo también la llama, la historia externa. Ésta se define por su intento de describir la historia

² Se dispone de traducción española parcial y siempre que se adopte tal traducción se pondrá la referencia a pie de página. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 113.

como una sucesión de hechos independientes de las operaciones subjetivas. Por el contrario, sostiene Husserl en el §15 de la *Krisis*, la historia interna

intenta comprender la *unidad* que gobierna en toda posición histórica de metas, en el uno contra otro [*Gegeneinander*] y en el uno con otro [*Miteinander*] de sus transformaciones, y contemplar finalmente, en una crítica permanente que tiene continuamente a la vista sólo el nexo histórico conjunto como nexo personal, la tarea histórica que podemos convalidar como la única que nos es personalmente propia (71-72)³.

La ciencia histórica posee asimismo un carácter trascendental. Implica poner entre paréntesis la actitud natural atada a la tradición como algo comprensible de suyo y significa, en las palabras de Eugen Fink, “el *fin* del encarcelamiento [*Befangenheit*] en la historia del mundo, significa el acogimiento [*Hereinnahme*] de ésta en la *historicidad intermonádica* constituyente” (Hua Dok II/1, 142). Igualmente, señala Walton, “el darse previo del mundo y el yo-hombre en la actitud natural no deja de servir de guía para la explicitación trascendental” (Walton 2011, 165). Por lo tanto, no debemos olvidar que la consideración trascendental de la historia explicita la estructura *a priori* de la historia pero en tanto ella está presente como *factum* en la experiencia. En este sentido,

sólo el desvelamiento de la estructura esencialmente general que se halla en nuestro presente histórico como tal y entonces en cada presente pasado o futuro y, en total, sólo el desvelamiento del tiempo histórico concreto en el cual vivimos, en el cual vive nuestra humanidad total con respecto a su estructura esencialmente general— sólo este desvelamiento puede hacer posible una historia [*Historie*] que realmente comprenda [*verstehende*], con evidencia y en un sentido propiamente científico (Hua VI, 380).

La ciencia histórica tiene como tarea fundamental la de remontarse al origen de una formación determinada que se presenta en el mundo de la vida como ya dada o devenida. Es decir, la historia se vale principalmente del método genético, pues a partir de las formas conocidas formula una pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] que la conduce hacia los comienzos originarios de tales formas. Ante la crítica del historicismo, que considera superfluo rastrear el sentido de los problemas epistemológicos en su origen histórico, Husserl responde que todo hecho cultural es comprendido necesariamente, aunque de modo implícito, como histórico. Pues, asegura el filósofo alemán, todo hecho cultural

³ Trad. esp.: Husserl 2008, 113. Traducción modificada.

independientemente de su nivel (desde las costumbres de una comunidad, hasta el acervo científico de saber), es “co-consciente” [„mitbewusst”] en la experiencia como algo construido a partir de una actividad humana previa (Cf. *Id.* 379). Por lo tanto, en tanto se presenta como esencialmente histórico, “el presente cultural, entendido como un todo, ‘implica’ el todo del pasado cultural en una generalidad indeterminada pero estructuralmente determinada” (*Ibid.*). El sentido histórico del presente no es, empero, un sentido aprendido, como un saber temático que fue adquirido en un momento y que luego pasó a formar parte de un trasfondo que permanece implícito. Según el filósofo, “siempre sabemos ya de nuestro mundo presente y que vivimos en él, que está siempre rodeado por un horizonte abierto infinito de actualidades desconocidas” (*Id.* 382). Por este motivo, Husserl asegura la existencia de un *a priori* estructural de la historia que se explicita en el plano de las vivencias fácticas como un saber universal del horizonte histórico. Esta consideración acaba con la segunda crítica del historicismo que tiene como objetivo cuestionar la validez de la postulación de tal *a priori* partiendo de un supuesto relativismo respecto de las apercepciones del mundo histórico en cada pueblo. Sobre esto Husserl señala que la historia factual [*Tatsachenhistorie*], la cual muestra y determina los hechos pasados y cómo estos ocurrieron, presupone la historia [*Geschichte*] como la fuente del preguntar histórico y del sentido temporal de la historia. Por lo tanto, la ciencia histórica [*Historie*] tal como la entiende Husserl debe explicitar la historia [*Geschichte*] en tanto estructura esencial e invariable del devenir histórico.

2.3. Los niveles de la historia: protohistoria, historicidad primera e historicidad segunda

En la protohistoria [*Urhistorie*], como suelo para el desarrollo de las historias efectivas, se establecen nexos intersubjetivos limitados a la esfera de la propiedad y de la familiaridad. En esta instancia no hay una genuina constitución del otro sino relaciones de tipo instintivo y simbiótico reguladas por las necesidades y la satisfacción de estas necesidades y, en consecuencia, se trata todavía de relaciones protointersubjetivas. Del mismo modo, si nos referimos a la historicidad individual, en la etapa de la primera infancia, el niño se vincula con los adultos mediante sentimientos de placer y displacer y la experiencia que posee no permite todavía captar el sentido del mundo que lo rodea. Más

precisamente, los niños “tienen de manera consciente algo del mundo circundante (...) pero todavía no tienen el mundo plenamente conectado con un ‘todos nosotros’ [,*wir allen*’], con la humanidad” (Hua XV, 178). Al carecer de un fundamento intersubjetivo, el mundo circundante del niño carece de objetividad. Por ese motivo Husserl escribe:

El yo antes de este despertar, el pre-yo, que aún no está vivo, ya tiene empero un mundo a su modo, en el pre-modo, su mundo inactual, “en” el cual no está vivo, para el cual no está despierto. El pre-yo es afectado, recibe *hýle* como primer cumplimiento [*als erste Fülle*], como primera participación en el mundo del estar despierto, de los yo sujetos vivos, que ya están el uno con el otro en una conexión viva, de manera que con ellos entra en una primera conexión de nacimiento: tiene padres, y éstos están en una comunidad total [*Allgemeinschaft*] de yoes despiertos en la temporalidad total [*Allzeitlichkeit*] histórica, a la cual pertenecen. Los vivos despiertan a los no-vivos (Hua XV, 604).

En la crianza y la educación del niño por parte de los padres operan sentidos que provienen de generaciones pasadas y “en el proceso de efectuación de la empatía como experiencia de otros y de mi experiencia bajo otros conozco desde el principio experiencias extrañas reales y posibles como en un modo de presentificación, que tiene validez de ser, y de modificación con respecto a mi experiencia primordial original” (*Id.*, 171). Yo me percato de tradiciones vivientes que exceden la esfera del presente y me sé fácticamente en la corriente unitaria de la historicidad, en la cual el presente es el presente de un pasado histórico y de un futuro histórico (Cf. Hua VI, 256). La esfera del hogar, ordenada de acuerdo a las tradiciones acuñadas por los antepasados y transmitidas por los adultos, es además un conglomerado de necesidades inmediatas e intereses prácticos. Por ello, Husserl sostiene que el niño desarrolla ya desde el ámbito familiar actividades orientadas a fines y por lo tanto se relaciona con los objetos de tipo práctico no sólo como objetos que satisfacen una necesidad cotidiana inmediata sino que también aprende que tales objetos son productos de un devenir histórico y un desarrollo teleológico. De este modo, el niño experimenta “curiosidad, interés por lo que ha llegado a ser [*das Gewordene*], interés por el ‘por qué esto es así’. La pregunta del por qué es la pregunta originaria por la ‘historia’” (Hua XV, 420). En suma, en la medida en que cada hombre obtiene una conciencia de mundo y es un yo-sujeto, “es para sí una persona en la interminable conexión generativa abierta, en el encadenamiento y la ramificación de las generaciones” (*Id.*, 178). Más aun, asegura Husserl, “es impensable un mundo y unos hombres sin nacimiento y muerte” (*Id.*, 171-172).

De acuerdo con estos análisis, Husserl define la historia como el “movimiento vital de la co-existencia y la interconexión de la formación de sentido original y de la sedimentación de sentido” (Hua VI, 380). Este movimiento, como recién vimos, se encuentra ya presente en las formaciones protogenerativas, donde aparece en germen la constitución horizóntica del mundo. Sin embargo, la historia recién adquiere un carácter concreto en las comunidades históricas efectivas, en la medida en que éstas se constituyen como subjetividades nuevas de orden superior y se ordenan de acuerdo a la persecución de metas perdurables. En este tránsito se modifican tanto los aspectos noéticos como noemáticos de la relación constituyente. La sociedad simbiótica propia de la familia se sustenta en relaciones de tipo instintivo y pasivo con el otro presente o pasado, ella no se constituye como una unidad. Husserl compara estos vínculos con “un atraer oscuro” [‘*ein dunkles Hingezogen*’] (Hua XIII, 107). En contraposición, las sociedades de metas suponen un acuerdo activo entre sus miembros en torno a una “meta querida por todos, a la que se aspira ‘comunitariamente’” de tal modo que esta “asociación deviene una especie de sujeto de voluntad y el miembro de la asociación no está encomendado o no trabaja bajo orden sino por sí mismo, pero no como mera persona privada sino como miembro de acuerdo con el espíritu de la asociación” (*Id.* 108). Si bien Husserl vincula el concepto de “comunidad” [*Gemeinschaft*] al de un “acuerdo” se debe precisar que no se trata de una mera coincidencia de voluntades. Una comunidad no implica la “igualdad [*Gleichheit*] de modos o formas de acciones personales, de maneras de pensar, opiniones o funciones científicas sino que en la comunidad se encuentran personas que están a este respecto en la unidad de un nexo de eficacia espiritual” (Hua XIV, 183). Entonces, recién cuando se establecen metas perdurables que se sobreponen a la caducidad de las generaciones puede hablarse de una auténtica subjetividad comunitaria que es análoga a la subjetividad yoica. En un texto del otoño de 1922, Husserl presenta esta analogía con total claridad afirmando que “a la conciencia individual corresponde una conciencia comunitaria y a los actos individuales, los actos de la comunidad” (*Id.* 218). Concluye, de este modo, que “la subjetividad comunitaria es una subjetividad de múltiples cabezas, es la forma de los *ego-alteri*. Todo ego comunalizado no sólo tiene su conciencia, sino que la tiene como teniendo una visión interior de los otros, como vinculándose con ellos a una conexión universal de conciencia” (*Ibid.*). Correlativamente a la constitución de un nuevo tipo

de subjetividad, emerge también un nuevo mundo y nuevos sentidos constituidos por medio de los actos efectuados por la comunidad. El polo objetivo de los actos sociales y de los intereses que éstos suponen son los productos culturales, artísticos, técnicos y científicos que conforman el mundo circundante, es decir, el mundo de la vida. El mundo de la vida, afirma Husserl:

es naturalmente pre-dado a todos nosotros, como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, por lo tanto en cada conexión actual con otros, como "el mundo, el [mundo] en común. Pues, este es (...) el suelo permanente de validez, una fuente de lo que se da por sentado, fija, a disposición, que nosotros como seres humanos prácticos o como científicos asumimos sin más (Hua VI, 124)⁴.

Ahora debemos diferenciar tres sentidos de tradición que operan, empero, simultáneamente: la tradición individual, la familiar y la comunitaria. La primera consiste en el estilo que adopta un sujeto como sedimentación de los actos constituyentes originarios que él mismo ha realizado y que motiva las aprehensiones futuras, mediante una transferencia analogizante. Por el contrario, el examen de la historia conduce a considerar la transmisión de sentido ya no como un fenómeno que se produce dentro del propio curso de vivencias, sino como adopción por la propia subjetividad de los sentidos que no han sido constituidos por ella. La diferencia esencial que existe entre la tradición familiar y la tradición comunitaria es la estructura del movimiento de transmisión. En el primer caso, tal transmisión se da gracias al encadenamiento de las generaciones y a la posibilidad de que las generaciones más antiguas eduquen a las más jóvenes de acuerdo con una tradición familiar. En el segundo caso, en cambio, los portadores de validez no están ligados necesariamente a una antecendencia sino que adquieren su función en virtud de relaciones intencionales activas con los otros hombres que trazan la frontera entre lo propio y lo extraño y determinan la cercanía o lejanía respecto de una comunidad. Ahora bien, para Husserl, es necesario realizar una distinción entre dos tipos de comunidades. En un nivel inferior, se sitúan aquellas que están ligadas a una sociedad y un territorio concretos. A estas características responden el pueblo [*Volk*] o la nación [*Nation*]. En este estadio se constituye la historicidad primera, como horizonte de temporalidad que comprende los actos sociales. A esta generatividad de orden espiritual se encuentra asociada la historia efectiva, la cual implica la formación de

⁴ Trad. esp.: Husserl 2008, 163-164.

sistemas culturales que exceden la generatividad determinada por el mundo familiar. Se trata de sistemas finitos, es decir, de aquellas comunidades que se establecen sobre un territorio limitado y cuentan con un número determinado o idealmente determinable (aunque extendible) de integrantes. Los actos sociales se desarrollan en torno a objetos prácticos perecederos que se deterioran y solo pueden reiterarse como iguales o semejantes. Por el contrario, en la historicidad segunda, vinculada con la ciencia y la filosofía y con sus respectivas comunidades, se manifiestan objetos incorruptibles, es decir, objetos ideales. Inherente a la esencia de la ciencia es que

sus funcionarios mantienen en constante afirmación, es decir, tienen la certeza personal, de que todo lo que ponen en afirmaciones científicas ha sido dicho de “una vez y para siempre” [„ein für allemal“], de que “permanece fijo” [„feststeht“], para ser siempre idénticamente repetible con evidencia y utilizable para futuras metas teóricas y prácticas —como indudablemente reactivable con identidad el sentido auténtico (Hua XXIX, 373).

La historicidad segunda supone para Husserl una reestructuración de la existencia humana por medio de la ciencia y por medio de la perspectiva teórica (Cf. *Id.* 41). En este sentido, asegura Husserl, “el hombre que así reflexivamente se coloca sobre la humanidad, los pueblos, los mundos míticamente apercebidos y que descubre ‘lo objetivo’, el mundo real puro, ha descubierto (...) una existencia nueva” (*Id.* 45-46). Con todo, este hombre puede ser cualquier hombre pues el reflexionar teórico alcanza a todos los sujetos racionales.

3. EL TIEMPO HISTÓRICO: SU CONSTITUCIÓN Y SU ESTRUCTURA

3.1. Modificación intencional de la empatía: la empatía histórica.

Debemos tener en cuenta que las subjetividades de orden superior suponen la relación entre los distintos “yoes” particulares y, por lo tanto, es preciso evaluar qué tipo de intersubjetividad está a la base. En el caso de la fenomenología generativa debemos referirnos a un tipo de empatía mediata, pues aquellos sujetos y mundos extraños que son intencionados no se encuentran presentes y no pueden ser intuitos. Siguiendo las indicaciones de Eugen Fink en la VI Meditación cartesiana, la empatía mediata puede ser pensada como una modificación intencional del modo originario de la experiencia del otro presentado en la

V Meditación cartesiana. Allí, la empatía tiene como punto de partida la percepción del cuerpo del otro que indica un curso de vivencias extraño que, si bien no puede ser plenificado intuitivamente (pues es imposible alcanzar el flujo de una conciencia extraña), sí puede serlo mediante una presentificación empaticante que Husserl vincula a la fantasía bajo el modo del "como si". Veamos entonces algunas características de los análisis de la intersubjetividad generativa para luego enfocarnos particularmente en qué significa esto para la constitución de un tiempo compartido, trascendente y objetivo.

Si nos concentramos en el estadio generativo correspondiente a las comunidades históricas, encontramos que Husserl alude a la posibilidad de una intersubjetividad histórica o de una empatía histórica [*historische Einfühlung*] que supone, por parte del historiador o de todo hombre que se ponga en tal actitud, la tarea de reconstruir los pasados históricos (Hua XV, 233). Al igual que en la empatía originaria, en el marco del análisis de la intersubjetividad histórica, Husserl parte de la distinción entre la esfera de la primordialidad y la esfera de objetos constituidos por conciencias ajenas. Al respecto escribe:

Lo que a partir de mí produzco originalmente (instituyendo primordialmente) es lo mío. Pero soy hijo del tiempo, estoy en una comunidad-nosotros más amplia, que tiene su tradición, que una vez más de un modo nuevo tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados. Y ella ha 'tenido efecto' [*gewirkt*] sobre mí, soy lo que soy como legado [*Erbe*] ¿qué es entonces efectivamente original mío y hasta dónde soy efectivamente protoinstituyente? (Hua XIV, 223).

En el marco de la consideración de la intersubjetividad histórica la esfera de lo extraño se extiende más allá del mundo circundante inmediato. Pues, mientras que en la empatía originaria el análisis está referido a las conciencias extrañas que se encuentran, al menos en principio, en una situación temporal de simultaneidad con mi cuerpo propio, la empatía histórica amplía la esfera de la experiencia a un horizonte temporal que excede mi presente actual.

Ahora bien, la posibilidad de la empatía con sujetos del pasado dentro de la misma tradición está condicionada por la presencia de elementos motivantes. Tales elementos son como signos o huellas que han dejado aquellos sujetos y se muestran bajo la forma de objetos culturales o científicos-filosóficos que forman parte de una comunidad finita o infinita respectivamente. En primer lugar, se deben mencionar los objetos de carácter material como un fósil, una huella, un descubrimiento arqueológico, un texto, etc. En segundo lugar, también actúan como motivantes los sentidos que han sedimentado en habitualida-

des sociales, es decir, valores, convicciones y costumbres que unifican los sujetos de una comunidad tradicionalizada. En tercer lugar, podemos mencionar los documentos propiamente históricos. Por estos debemos entender los registros de determinado suceso u objeto histórico (una fotografía de un evento político relevante, los planos de un edificio importante, etc.) y los textos o producciones varias específicamente destinados a facilitar la comprensión histórica, es decir, los resultados de la labor historiográfica. En suma, la historia “necesariamente tiene su guía en los documentos, tiene en ellos su primer tema, un tema difícil por su ambigüedad necesaria, pero que debe mostrar una certeza determinada” (Hua XXIX, 53). En todos los casos, desde el punto de vista subjetivo, la presencia de sentidos cuyo origen no puede ser rastreado en el presente histórico suscita una apercepción retrospectiva. Es decir, no solamente se tiene conciencia de lo efectivamente dado en el presente sino que también se tiene conciencia de lo dado como remitiendo a otra cosa que no puede ser intuido presentativamente. En este caso, aquello a lo que se remite es el miembro de la tradición que construyó originariamente determinado objeto cultural y, concomitantemente, el sentido teleológico originario que animó tal construcción y el mundo circundante de ese sujeto. En este nivel tiene lugar una transferencia analogizante que, partiendo de la vinculación entre mi yo-psicofísico y la utilidad o sentido propios del objeto espiritual, constituye al *alter ego* pasado y productor de tal objeto, como mi análogo. Por lo tanto, el *alter ego* pasado se relaciona con el sentido teleológico del objeto creado, es decir, con la meta para la que ha sido fabricado, del mismo modo que yo lo hago, pero en un sentido primordial.

Continuando con el análisis, hay que resaltar que, como en el modo fundamental de la empatía, la apercepción de la corriente de vivencias extraña es en principio vacía pues el objeto apercebido no se muestra. Para que el horizonte indeterminado de la empatía obtenga una plenificación es necesario aludir a una instancia de presentificación, la cual es presentada por Husserl también como un tipo de fantasía consistente en trasponerse dentro de los sujetos extraños y hacer “como si” experienciáramos lo mismo que ellos. Naturalmente, por tratarse de mundos pasados extraños en los cuales el sujeto empatizante no habita, se requiere de una modificación intencional más profunda.

Si desde el lado subjetivo podemos referirnos a intencionalidades presentificantes, de modo correlativo es también constituido un mundo cultural que

posee un sentido unitario para todos los miembros de una comunidad. En *Meditaciones cartesianas*, Husserl señala:

Pertenece al sentido del ser del mundo y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva- el elemento "ahí-para-todos", como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva. Además, pertenecen al mundo de la experiencia objetos con predicados "espirituales", que remiten por su origen y su sentido a sujetos y, en general, a sujetos ajenos y a su intencionalidad activamente constituidora. Así, todos los objetos culturales (libros, utensilios y obras de toda índole, etcétera), que, a un tiempo, llevan además consigo el sentido empírico de "ahí-para-todos" (scil, para todos los miembros de la comunidad cultural que corresponda, como la europea; o, eventualmente de modo más estrecho, la francesa, etcétera) (Hua I, 138-139).

Conjuntamente al establecimiento del sentido "ahí-para-todos" que presenta el mundo cultural, se le adjudica a este mundo una estructura temporal propia, objetiva y trascendente cuyas características pasaremos a precisar en el siguiente apartado.

3.2. *La estructura de la historia: institución originaria, sedimentación y re-institución*

Habiendo establecido ya la posibilidad de una intersubjetividad histórica, hemos de ver ahora cuál es la estructura temporal de la historia que está a la base. Nos centraremos en las particularidades que ésta exhibe cuando implica los actos que una comunidad realiza en miras a la persecución de metas perdurables. Dejaremos de lado las socialidades basadas en relaciones instintivas pues ellas no conducen a la constitución de una subjetividad de orden mayor. Lo que intentaremos desentrañar es cuál es el funcionamiento de las tradiciones cuando la subjetividad que las adopta, las continúa y las transmite se identifica con una comunidad compuesta de individuos que divergen en su situación temporal. En otras palabras: nos preguntamos por el fundamento de la temporalidad trascendente e intersubjetiva que está a la base de la permanencia de una tradición.

Como ya mencionamos arriba, los análisis históricos deben ocuparse de explicitar el *a priori* estructural de la historia, sin cuya comprensión, afirma Husserl, la historia factual quedaría incomprendida. La subjetividad comunitaria, al igual que el *ego* particular, forma objetividades con sentido a partir de una instancia originaria en la cual lo formado es dado de modo intuitivo e inmediato. Aquellos sentidos otorgados en la instancia de la institución originaria [*Urstif-*

tung] sedimentan bajo el modo de habitualidades sociales y tradiciones que motivan las acciones y decisiones de los sujetos de la comunidad. También pertenece de modo esencial al devenir histórico una reinstitución o institución subsiguiente [*Nachstiftung*] de aquellos sentidos sedimentados. Esto implica una “pregunta retrospectiva [*Rückfrage*] por la institución originaria de fines, que vincula la cadena de las generaciones futuras en la medida en que ella sigue viviendo en formas sedimentadas pero que siempre pueden ser despertadas nuevamente y criticadas con nueva vitalidad” (Hua VI, 72)⁵. La reinstitución supone pues una toma de conciencia retroactiva del significado que había tenido una formación determinada en el momento de su institución originaria. Tal significado pudo haber quedado sepultado bajo las ulteriores sedimentaciones o, incluso, pudo haber perdido su intención inicial y tomado un desvío. Husserl sostiene que tal “toma de conciencia retrospectiva histórica (...) es, pues efectivamente la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico” (*Id.* 73)⁶. La reinstitución señala el sentido teleológico que poseen las producciones humanas —aun cuando no se encuentran orientadas de un modo teleológico explícito como la ciencia y la filosofía— y contribuye a alcanzar la institución final [*Endstiftung*] en la que se plenifica, mediante evidencias apodícticas, lo que estaba implícito en la institución originaria. En otras palabras, “la capacidad teleológica de sentido (...) exige un Más (*Mehr*), si la teleología como tradición ha de ser teleología efectiva” (Hua XXIX, 408).

Con todo, reactivar las instituciones originarias no posee un valor teórico e histórico. Por el contrario, tiene principalmente la función de esclarecer los fines perdurables “a través de la insatisfacción, de mejorarlos, de transformarlos más o menos radicalmente” (*Id.* 72)⁷. De este modo, tiene lugar una “crítica responsable” que explicita el sentido histórico oculto no cuestionado. Por lo tanto, Husserl distingue entre una reactivabilidad impropia [*uneigentliche Reaktivierbarkeit*] y una reactivabilidad propia [*eigentliche Reaktivierbarkeit*] (Cf. Husserl 1939 320-321). En el primer caso, tiene lugar una mera comprensión histórica de la construcción pasada, mientras que en el segundo, se comprenden y se

⁵ Trad. esp.: Husserl 2008, 114.

⁶ *Id.* 115.

⁷ *Id.* 114.

adoptan los sentidos originarios como propios, de modo que se co-realiza activamente la intención originaria que se encontraba a la base de la primera institución. En suma, Husserl entiende la reactivación auténtica del modo siguiente: "lo que había sido un patrón pasivo de sentido se volvió ahora un motivo construido por medio de una producción activa. Esta actividad es entonces un particular modo de evidencia, la estructura que emerge de ella es en el modo de haber sido originalmente producido" (Hua VI, 374).

3.3. *El tiempo individual y el tiempo histórico*

El paralelo entre el tiempo individual y el tiempo histórico fue establecido por Husserl en varias oportunidades. Por caso, mencionamos el siguiente fragmento:

El tiempo histórico tiene 'edad'. En sentido amplio designa el encadenamiento orientado continuo, de modo que todas las diferencias de hora histórica, año histórico, década histórica, serían formas de 'edad'. El tiempo personal, el tiempo de la vida personal, tiene entonces, en sentido exactamente análogo, también la forma, el *a priori* de la forma de su 'cambio', la edad como típica. Todos los segmentos, también en la medida subjetiva, son segmentos de edad. ¿Qué edad? Un año, seis meses, etc., día, hora, etc. Magnitudes de edad, magnitudes de un tiempo subjetivo orientado (Hua XIV, 217)⁸.

Planteado este paralelo general destacaremos cuatro notas esenciales que comparten los niveles temporales referidos y las características de su constitución objetiva. En primer lugar, el principio de la constitución de una objetividad durable proviene en ambos casos de una instancia intuitiva. En el § 11 de las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl sostiene precisamente que "el 'punto-fuente que inaugura el 'producirse' del objeto que dura es una impresión originaria" (Hua X, 29). En un texto complementario a *Krisis*, Husserl se expresa de un modo similar a propósito de toda invención espiritual y, en particular, de una adquisición geométrica:

Como nivel previo necesariamente le había precedido [a la ejecución del proyecto espiritual] una formación de sentido primitiva y sin duda de tal modo que ella recién se presentó con evidencia en la realización alcanzada. Pero este modo de expresarse es en realidad ampuloso [*überfüllt*]. La evidencia no indica nada más que la captación de un ente con la conciencia de su ahí-mismo original (Hua VI, 367).

⁸ Traducción tomada de Iribarne, Julia. *La intersubjetividad en Husserl*, Tomo II. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988, 232.

En segundo lugar, de manera análoga a lo que sucede con el tiempo individual, en el marco del cual la protoimpresión va progresivamente perdiendo su fuerza, también en la temporalidad propia de las tradiciones, el sentido originario y la meta asociada a él pierden paulatinamente su intensidad. En consecuencia, señala Husserl, la historia, para alcanzar una progresión en la esfera del mundo concreto pero sin perder el sentido con el cual fue originariamente instituida, debe avanzar como en un zigzag, avanzando y retrocediendo a través de la tradición en dirección a su origen y a su meta, a fin de poner de relieve el “despliegue de sentido” con sus “desplazamientos de sentido” (*Id.* 59). Según el mismo Husserl, cada momento retenido en la conciencia de un ego puede ser idealmente memorable. En tercer lugar, en ambos planos la constitución genética del tiempo tiene lugar como una síntesis continua de las fases temporales, en la cual cada fase implica las otras. A partir de los manuscritos de Bernau, Husserl se vale del concepto de “presente viviente” para describir un presente no puntual que funciona como horizonte para la constitución de todo objeto y cuya estructura es en sí una síntesis temporal. Por eso, la presencia del futuro en la tradición manifiesta que toda tradición histórica indica algo más que lo que revela expresamente, mientras que aquello que anticipa se funda en las experiencias pasadas. Husserl se expresa de este modo para el caso de la geometría:

Nosotros entendemos su modo de ser permanente: [la geometría] no es sólo un curso móvil que va de adquisiciones [*Erwerben*] a adquisiciones sino también una síntesis continua, en la cual todas las adquisiciones siguen siendo válidas, todas construyen una totalidad, de modo tal que en cada presente la adquisición total es, por así decir, la premisa total de las nuevas adquisiciones (Hua XXIX, 367).

En cuarto lugar, mencionaremos el que consideramos el paralelo fundamental de nuestra comparación. Cuando nos referimos a la retención hablamos de una intencionalidad pasiva, es decir, de un movimiento que no presupone la actividad de la conciencia y que sucede de modo inadvertido. Análogamente, también la sedimentación y encadenamiento de los sentidos históricos tienen lugar pasivamente, en tanto no son advertidos sin una actividad efectiva que explicita el contenido sedimentado. A su vez, sobre el contenido retencional o sedimentado es posible efectuar actos que los “despierten” y los hagan, de algún modo, presentes.

Con lo dicho también queremos resaltar que la posibilidad de la constitución de una historia social-comunitaria radica en la historicidad interna del yo. De modo que "al tiempo vital [*Lebenszeit*] del sujeto singular como su tiempo universal del recuerdo [...] corresponde el *tiempo pleno* abierto por la historia para la humanidad generativa, a saber un '*tiempo vital*' constituido para ella de modo puramente generativo [...]" (Hua XXXIX, 540). Saber-se parte de una tradición que se extiende hacia el pasado (y, naturalmente, también hacia el futuro) tiene su fundamento en la historicidad interna del sujeto. En las palabras de Husserl, "el mundo histórico es, naturalmente, en principio pre-dado como un mundo social-histórico. Pero es histórico sólo a través de la historicidad interna de los individuos [*Einzelnen*], los cuales son individuos en su historicidad interna, junto con la historicidad de otras personas comunalizadas [*anderer vergemeinschafteter Personen*]" (Hua VI, 381).

3.4. La función de la reinstitución y la analogía con la rememoración.

Hemos dicho al comienzo de este trabajo que la fenomenología estática y la fenomenología genética y generativa no se excluyen sino que son dos perspectivas aplicables a todo fenómeno. El análisis del proceso de tradicionalización responde a la pregunta acerca de la génesis de las comunidades ya constituidas. Pero, simultáneamente, son estas mismas comunidades, en tanto subjetividades de orden superior, las que se interrogan acerca de los sentidos que están a la base de sus propias habitualidades sociales. Para ello se remontan a un pasado histórico que está pasivamente sedimentado y configurado como propiedad permanente. Es decir, si bien tenemos en cuenta la historia que antecede y condiciona los actos que efectúa una comunidad, tales actos deben ser analizados ahora desde una perspectiva estática, considerando la comunidad como ya devenida y como sustrato de habitualidades.

Ahora bien, la instancia sobre la cual nosotros pondremos el foco es la de la reinstitución. Nos preguntamos, en primer lugar, cómo es posible acceder a sentidos que anteceden al presente histórico de una comunidad determinada⁹.

⁹ Por el momento, consideramos la reinstitución en su expresión más reducida, es decir, como aquel acto que efectúa la comunidad al remontarse a una formación cultural o científica pasada. Este recorte es funcional a lo que aquí se quiere explicitar, a saber, la similitud estructural entre la rememoración y la reinstitución. Veremos a continuación que la reinstitución es un fenómeno complejo que converge parcialmente con otros fenómenos (la sedimentación, la reactivación inauténtica y la reactivación auténtica).

En virtud del paralelo que presentamos arriba podemos afirmar que la reinstitución tiene similitudes con la rememoración, pues lo intencionado es un contenido que quedó retenido en la conciencia comunitaria. Tal analogía no es antojadiza. En el texto N° 30 de Husserliana XXIX titulado “Gechichte und Erinnerung”, Husserl escribe: “como el despertar [*Erweckung*] de un recuerdo personal y de las formaciones que llegaron a ser a partir de sus efectuaciones [*Leistungen*] en la vida personal y fueron luego olvidadas, así también es el despertar de los pasados históricos en la comunidad” (344). Naturalmente, es necesario precisar y delimitar el paralelo dado que el pasado histórico no se encuentra dentro de la corriente de conciencia del sujeto que intenta “despertarlo”. Así pues, debemos comprender la reinstitución como una modificación intencional de la rememoración, “como si” fuera una rememoración. Husserl tematiza esta cuestión del siguiente modo:

La comprensión de un documento (...) no es un recuerdo [*Erinnerung*], que en sí misma y en la continuidad de recuerdos reconstruibles lleve al límite de la intuición como auto-captación de lo pasado (como lo percibido antes de mí) hasta el ahora conforme a la percepción. Es una presentificación, cuya aclaración de la intuición del pasado, tiene el carácter de una ilustración [*Verbildichung*], que presenta en su mediatez intencional una analogía con un recuerdo, que nunca puede transformarse en un verdadero recuerdo —no se trata de un pasado que pertenezca a mi propio presente concreto del recuerdo (Hua XXIX, 53).

Por lo tanto, cuando miento el pasado por medio de los relatos de mis padres o por medio de informes y documentos del pasado, no estoy experimentando ya un recuerdo, pues éste supone la posibilidad de ser plenificado idealmente por el contenido de la impresión originaria retenida. En este caso, el recuerdo sólo se vuelve intuitivo por medio de una analogización, es decir, una modificación intencional de una rememoración. Esta modificación se caracteriza por el establecimiento de un encadenamiento abierto de generaciones que se remonta hasta el presente del acto rememorado y cuya continuidad puede ser representada como una serie ininterrumpida de rememoraciones. Mientras que mi presente se recubre con el presente y pasado de mis coetáneos, en el caso de aquellos sujetos con más edad que yo, su pasado se extiende más allá del mío. Así, los “contemporáneos cuya vida se extiende en el pasado más allá del tiempo de mi vida, tienen sus contemporáneos que ya no son en absoluto mis contemporáneos. Pero yo puedo mediante una reiteración de modificaciones intencionales, en forma indirecta y mediata, dirigirme hacia ellos” (Walton

2005, 269). Este proceso presentificante implica, en consecuencia, un “rememorar por añadidura” [*Hinzuerinnern*] (Hua XXXIX, 414) en que la huella presente recibe sentido como algo cuyo origen es pretérito. Esta presentificación rememorante modificada intencionalmente supone asimismo “una retención-como-si (*Retention-als-ob*), una modificación de la retención como modificación que no fue mi retención” (*Id.*, 507). Por consiguiente, la posibilidad de recorrer idealmente una cadena de rememoraciones es el fundamento noético del acceso a aquello que ha de ser reactivado.

CONCLUSIONES

Para concluir podemos afirmar en un sentido general que la temporalidad histórica se sustenta en la transmisión y adopción de las tradiciones como garantía de la continuidad de una determinada comunidad. Esto es, sin la posibilidad de una perpetuación de los sentidos originariamente instituidos o de cualquier formación en general, sería imposible referirnos a una comunidad histórica durable. La duración de la tradición, así como la unidad de la conciencia individual temporal se produce de modo pasivo y no necesita, para su eficacia, de un despertar temático. De hecho, señala Husserl, en una nota del apéndice III de *Husserliana VI*, que la reactivación de la auto-evidencia con la que fue dada una adquisición originaria “no es necesaria ni fácticamente normal” sino que tal adquisición es comprensible de manera meramente pasiva y receptiva (372). Por ese motivo, podemos afirmar que la transmisión pasiva es la condición necesaria para la continuidad de una comunidad tradicionalizada; es el nivel más básico y fundamental de la temporalidad interna de una comunidad y donde se llevan a cabo las síntesis asociativas temporales que enlazan las distintas generaciones.

Debemos ahora precisar las convergencias y divergencias entre los siguientes conceptos: reactivación inauténtica, reactivación auténtica y reinstitución. En principio, todos estos conceptos implican una estructura rememorante —que, como la conciencia egológica, supone una cadena retencional—, pues exigen el volverse desde un presente hacia un contenido pasado. Sin embargo, las disimilitudes entre la modalidad de la pregunta retrospectiva y el alcance de la actividad rememorante llevan a la distinción de tres niveles. La reactivación, motivada por la tradición, implica en un principio un despertar de los conteni-

dos pasados. En la medida en que este despertar se agote en una mera comprensión, la reactivación es inauténtica y, por lo tanto posee sólo un mero interés historiográfico. Vale igualmente rescatar que la reactivación en su modalidad inauténtica detenta una función específica. En tanto presentificación de un contenido pasado y mera comprensión de éste, posibilita la objetivización del flujo temporal histórico y la construcción de un relato en torno a la historia de una comunidad. En otras palabras, la constitución de un tiempo objetivo histórico depende de la confluencia intersubjetiva de las distintas comprensiones históricas, lo que a la vez no puede realizarse sino por medio de la comunicación y las formas diversas de presentificación que ésta necesariamente supone.

La reactivación auténtica, en cambio, supera la instancia de la mera comprensión y exige la co-efectuación del sentido en su institución originaria y la consecuente toma de conciencia del efecto que tal sentido ha tenido sobre los miembros de una comunidad. Retomando nuestro paralelo con la rememoración, esta segunda instancia es comparable con el nivel de la "reflexión en" la rememoración, donde se vislumbra la relación noético-noemática entre el sujeto rememorado (que en este caso es quien crea por vez primera un objeto cultural o una formación espiritual) y el mundo que tal sujeto tiene ante sí. En contraposición, la reactivación inauténtica se vincula con la tipificación husserliana de "reflexión sobre", en el contexto de la cual se mienta únicamente la situación rememorada que incluye el yo-psicofísico que la percibe. Sin embargo, la reactivación auténtica, sigue siendo para Husserl, un "dejarse llevar a un co-actuar-sin-más". Podemos, en cambio, sustraernos de ese "co-actuar", con el cual normalmente contamos para comunicarnos, y "libremente considerar si debemos hacerlo o no, si algo no habla en contra en nuestro horizonte de experiencia" (Hua XXIX, 373). Husserl llama a colocarnos por sobre la tradición y desarrollar una *epoché* histórica que ponga entre paréntesis los nexos de eficacia. Exige, por lo tanto:

preguntar a lo transmitido por los motivos originariamente dadores de sentido, o como también decimos, por el 'sentido originario y auténtico', para primero restituirlo por medio de un trabajo esclarecedor propio, para colocárnoslo realmente ante los ojos y todavía después justificar para nosotros la tarea como tarea [*die Aufgabe als Aufgabe*] o tachar [el sentido] por injustificado (*Id.* 374).

En último lugar, consideramos que en la medida en que las comunidades históricas se apoyan en la persecución de una meta final (ya sea esta finita o

infinita), la reactivación auténtica y la consiguiente reinstitución se vuelven parte esencial de su teleología, tanto para reencauzar el camino que había sido determinado primigeniamente como para generar un acrecentamiento o transformación del sentido originario. Por ese motivo, reinstituir no conduce necesariamente a instituir de nuevo el sentido originario sino que es, más propiamente, una institución segunda capaz de evaluar críticamente la pertinencia de las tradiciones. Al respecto Husserl asegura:

Se dirá ahora que, en la esfera de la ciencia que nos interesa, en la esfera del pensar dirigido a la obtención de la verdad y la prevención de la falsedad, es evidentemente desde el principio una gran preocupación, poner freno al juego libre de las formaciones asociativas. La inevitable sedimentación de producciones espirituales en la forma de persistentes adquisiciones lingüísticas (...) es un peligro constante. Este peligro puede evitarse (...) principalmente si uno asegura desde el principio, luego de la institución originaria, la capacidad de su reactivación y su mantenimiento permanente (Hua VI, 372).

El gran peligro al que debe enfrentarse la reactivación es el olvido de las formas originarias de un sentido sedimentado y pasivamente aceptado. Tal olvido es, entonces, un modo de mentar la crisis de las ciencias y de la filosofía que preocupaba a Husserl a mediados de la década del treinta. Pues, así como las adquisiciones culturales y espirituales se encadenan inadvertidamente, así también el olvido tiene la forma de la sutileza y carece de obviedad.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.
- BUCKLEY, Philip. *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. *Phaenomenologica*, n° 125. Springer, 1992.
- FINK, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988. Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente 2/1.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke I.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke VI. Trad. española de Julia Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XIII.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1905-1920. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XIV.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XV.
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Editado por Reinhold N. Smid. La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1992. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XXIX.
 - *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008. Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke XXXIX.
 - *Erfahrung und Urteil*. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl, la fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2006.
- *La intersubjetividad en Husserl*. Tomo I. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1987.
 - *La intersubjetividad en Husserl*. Tomo II. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988.
- LANDGREBE, Ludwig. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: Schröder, 1949.
- MORAN, Dertmond. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SCHUHMANN, Karl. *Husserl y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- RODEMEYER, Lanei M. *Intersubjective Temporality. It's about time*. *Phaenomenologica*, n°176. Springer, 2006.
- WALTON, Roberto. "Egología y generatividad". *Seminarios de filosofía*, vols. 17-18, 2005.
- "La interpelación de la tradición en la fenomenología trascendental". *Escritos de Filosofía*, n° 39-40, Buenos Aires: 2001.

**NOTAS Y
DISCUSIONES**

PRÓLOGO*

Antonio Ziri3n Quijano

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico
azirionq@yahoo.com.mx

Es relativamente bien conocida la carta que Husserl le escribi3 desde Friburgo, en 1935, a Lucien L3vy-Bruhl para agradecerle el env3o de su obra recientemente publicada sobre la "mitolog3a de los primitivos" y contarle "qu3 problem3tica hab3a puesto en movimiento [L3vy-Bruhl], mediante sus fundamentales investigaciones, en m3 y en el contexto de mis estudios de largos a3os sobre la humanidad y el mundo circundante"¹. No parece, en cambio, que sea tan bien conocida la reacci3n que tuvo el gran etn3logo franc3s al leer la carta de Husserl. Seg3n relata Herbert Spiegelberg, despu3s de recibir la carta de Husserl, L3vy-Bruhl se la mostr3 a Aron Gurwitsch dici3ndole: "Expl3queme; no entiendo nada de esto". Quiz3 puede decirse que lo que no entendi3 L3vy-Bruhl lo puede entender ahora, as3 sea en t3rminos generales, cualquier estudiante de fenomenolog3a husserliana m3s o menos avanzado. Husserl resume en su carta, en forma muy condensada y en t3rminos bien conocidos para sus es-

* Pr3logo para el libro *Antropolog3a y fenomenolog3a* (tomo I), que re3ne los trabajos del Primer Encuentro de Antropolog3a y Fenomenolog3a en la Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia, en la Ciudad de M3xico, 2011. Ver tambi3n, *infra*, el comentario de Javier San Mart3n, nota 1. Nota de los editores.

¹ Todas las citas que se hacen en este pr3logo de esta c3lebre carta est3n tomadas de su publicaci3n en la serie *Husserliana*, a saber, "Husserl an L3vy-Bruhl, 11.III.1935 (Durchschlag)" ["Husserl a L3vy-Bruhl, 11 marzo 1935 (copia)"], publicada en Edmund Husserl, *Briefwechsel (Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente*, Tomo 3/I-X, herausgegeben von Karl Schuhmann, La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1994), tomo VII: Wissenschaftlerkorrespondenz ["Correspondencia con cient3ficos"], pp. 161-164. Todas las citas caen dentro de este breve rango de menos de cuatro p3ginas. Las traducciones son m3as.

tudiosos, lo esencial de la tarea de la fenomenología en relación con la constitución subjetiva de un mundo. Lo único peculiar, o singular, en ese resumen, es la relación en que pone esa problemática con el trabajo del antropólogo y, sobre todo, del etnólogo; muy concretamente, del etnólogo pionero que a los ojos de Husserl era Lévy-Bruhl, a quien le desea todavía muchos años de trabajo fructífero que terminen de consolidar el comienzo que sus obras significan. La incompreensión de Lévy-Bruhl es la incompreensión que se antoja llamar normal, corriente, habitual, de la fenomenología por parte del no avezado en ella, de quien no la ha conocido antes, de quien ha sabido de ella solamente de oídas. Y esto, desde luego, aún en nuestros días, en estos días en que es muy raro contar con un Gurwitsch que pueda reducir esa incompreensibilidad a términos más cotidianos. ¿Será que, como Husserl lo dice en la carta, verdaderamente la tarea de la fenomenología en cuanto ciencia consiste en convertir lo que es una obviedad (la relación en que se encuentra el hombre, o cualquiera de nosotros, con el mundo: "mundo y nosotros hombres en el mundo") en una incompreensibilidad, en un enigma, en un problema?

Las dificultades de la fenomenología son muchas. En parte se deben a lo que ya Husserl mismo señalaba como su principal dificultad, a saber, el carácter antinatural de la reducción fenomenológica. Esta reducción ha sido en efecto fuente de numerosos problemas —falsos y verdaderos— de distinta índole (metodológicos, epistemológicos, ontológicos, metafísicos...) y de muchas sutilezas o sutilidades. Otro motivo de dificultades (aunque también, por otro lado, de aclaraciones) es la gran cantidad de distinciones que hay que asimilar y tomar en cuenta ya desde los primeros momentos del acercamiento a la fenomenología —entre las cuales se encuentra, en primerísimo lugar, precisamente la distinción que aquella reducción fenomenológica trae consigo: la que hay entre una actitud natural y una actitud fenomenológica. Es fácil ver que todos estos obstáculos, y otros en que no hemos reparado, pueden cifrarse o resumirse, a fin de cuentas, en uno solo: la lejanía en que está el lenguaje de la fenomenología respecto del lenguaje de la vida cotidiana, el lenguaje del hombre de la calle. Por poner un solo ejemplo (que es por cierto central): parece sencillo decir, al enseñar fenomenología, que ésta se ocupa del sentido; pero no es nada fácil comprender lo que esta palabra significa en la fenomenología. El fenomenólogo sabe que todo en la vida (cotidiana o no cotidiana) es sentido. Tras un poco de familiarización en esta disciplina, esto puede resultar ya algo totalmen-

te obvio. Pero en la vida cotidiana, y en cualquier vida teórica que no se ocupe precisamente del sentido como tal, que no tome esta palabra como término técnico, el sentido resulta invisible, o “transparente”, como se dice en el lenguaje de la tecnología de nuestros días. En esta vida, justamente, no hablamos en términos de sentido. El fenomenólogo, o el antropólogo o el semiólogo que ya domina este lenguaje, encuentra muy natural hablar de creación de sentido, o de significado, y dice que esto es lo que ocurre en tal o cual coyuntura (pertenzca a la vida cotidiana o sea parte de un ritual, o de lo que sea). Pero la gente, que no habla de sentidos, sino de cosas —así como no dice que pasa al estado delta del cerebro, sino que se queda dormida; no que recibe un baño de rayos ultravioleta, sino que se pasea al sol, etc.—, no sabe qué entender cuando escucha al fenomenólogo y, sobre todo, no se percata de que con ese extraño lenguaje éste se refiere de hecho también a las realidades más concretas de la propia vida.

Caracterizar las dificultades del acercamiento a la fenomenología como dificultades de lenguaje corre el riesgo de emparejarla con el resto de las ciencias, todas las cuales crean sus propios lenguajes especiales, es decir, corre el riesgo de que se pierda de vista la peculiaridad o la especificidad de la problemática de la enseñanza y el aprendizaje de la fenomenología. Pero vale la pena hacerlo de todos modos porque suele ocurrir que sea el mismo fenomenólogo —que debería poder encargarse de facilitarle a la gente la entrada en la fenomenología— quien pierda de vista esa distancia entre el lenguaje cotidiano (o incluso el lenguaje científico no fenomenológico) y su propio lenguaje fenomenológico. La incompreensión de la incompreensión impide muchas veces su eliminación. A la fenomenología le ha faltado en muchas ocasiones espíritu didáctico, pedagógico. ¿Pudo Husserl darse cuenta de la incompreensión de Lévy-Bruhl?

En el centro del asunto estaba, aunque no de modo totalmente explícito, el tema de las relaciones entre la fenomenología y la antropología o la etnología. Pero este tema no es en absoluto sencillo o trivial. Si las relaciones entre la fenomenología y la psicología son tan complejas y tan difíciles de desentrañar que exigieron de Husserl una enorme cantidad de reflexión, mucho más lo serán las que pueden establecerse entre la fenomenología y la antropología, dado el carácter “más concreto” de esta última con respecto a la psicología. De este carácter se desprenden, como de todo lo concreto o incluso de lo que se acerca a ello, una serie casi inabarcable de diversificaciones, dimensiones o factores

que deben ser tomados en cuenta. Ya es suficientemente compleja la distinción fundamental (fenomenológicamente fundamental, pero también ya tradicionalmente asentada en el currículum de la enseñanza de la antropología) entre las dos vertientes de la antropología denominadas, una, *antropología física*, y la otra, *antropología cultural*... Pero hay que contar además, para complicar las cosas a un grado casi ya inanalizable, al lado de esas dos antropologías que serían ambas, pese a sus diferencias, "científicas", o mejor dicho, "ciencias del mundo", ciencias "de la actitud natural" (en el sentido al que Husserl se refiere en el § 1 de *Ideas I*), esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica*, la cual no puede dejar de ser ciencia del mundo (por ser ciencia del hombre, y siempre y cuando aceptemos que no puede haber hombre sin mundo), pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o "en teoría") una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la "actitud natural". Esta pretensión de ser una disciplina filosófica del hombre, esto es, de ser una antropología propiamente dicha, sólo que con carácter filosófico, tendría que descubrir en el hombre, o pretender que las descubre, ciertas cualidades o propiedades que solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica. Aquí está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía, de modo que el debate relativo a la posibilidad de una antropología filosófica es en cierta forma doble: por un lado está la cuestión misma de la filosofía, y por otro lado, pero en íntima conexión con el modo como esta cuestión se resuelva o se asuma, está la cuestión del sentido de una antropología filosófica, o sea, de una filosofía del hombre. ¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos? De modo que en el tema de la definición o caracterización de la antropología filosófica no está sólo en cuestión la esencia de la filosofía, sino también, y sobre todo, la de la esencia misma del hombre. Esto se puede apreciar también por otro aspecto de esta problemática.

Por "antropología filosófica" puede también entenderse, con no más que un uso levemente impropio de las palabras, no ya una filosofía del hombre, sino una filosofía de la ciencia antropológica, una filosofía de la antropología —y esto en todos los sentidos en que esta palabra se entienda, o más bien, en todas o

para todas las variantes posibles de antropologías (física, cultural o lo que sea), sin excluir a la “filosófica”. El papel o la función de la filosofía como filosofía de la antropología no sería distinto del que tiene, real o ideal, potencialmente, con respecto a cualquier otra disciplina científica. Aunque este papel se limite al de formular una discriminación, un deslinde o circunscripción de la disciplina, y no aspire al de una fundamentación conceptual, o esencial, o metodológica o epistemológica, su ejercicio requiere, en todo caso y de manera inexcusable, la posesión de cierta “idea del hombre”, sea que se la dé o se la intente dar a sí misma —fungiendo entonces, al menos en cierta medida, como antropología filosófica, como filosofía del hombre—, sea que tome esa idea del hombre de alguna otra “antropología” o del sentido común prefilosófico. Todo esto es posible. Naturalmente, una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre (y del hombre como objeto de estudio de una disciplina científica) del sentido común o de cualquier disciplina prefilosófica, apenas podría llamarse filosofía; pero también una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre enteramente de alguna otra antropología no filosófica, estaría renunciando, quizá fatalmente, quizá sólo parcial y más o menos inocuamente, a su carácter propio filosófico. Pues aunque no sea parte del trabajo filosófico desarrollar y cultivar un conocimiento del hombre en toda su realidad empírica, sí deberá reconocerse su competencia para lograr una visión esencial, ontológica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano. Así pues, se decida como se decida el problema de la antropología filosófica, es esta idea esencial del hombre lo que está en el fondo en cuestión, o mejor dicho, es ella la clave sobre la cual se han de debatir después las distintas nociones de antropología (física, cultural, filosófica...), y las distintas concepciones de sus relaciones con la filosofía... y con la fenomenología.

¿Pero qué asoma de todo esto, y en particular de esa última relación con la fenomenología que es nuestro problema inicial, en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl?

Según lo afirma en la misma carta, Husserl invirtió varias semanas en leer “toda la serie de obras clásicas” acerca de la “mentalidad de los primitivos” que Lévy-Bruhl le había enviado. Son estas obras, pues, con toda probabilidad, las que contienen aquellas “fundamentales investigaciones” que pusieron en movimiento en Husserl, “no ahora por vez primera, pero en esta ocasión con una

particular intensidad”, la problemática sobre la cual le interesa contarle a Lévy-Bruhl en la carta.

Es indudable que sus obras sobre los primitivos deben valer en general como obras clásicas fundamentales de una etnología rigurosamente científica. En un dominio grande y particularmente importante se ha hecho visible la posibilidad y necesidad incondicionada de una antropología puramente científico-espiritual —o sea, como también podría decir, de la psicología pura, que no trata a los hombres como objetos de la naturaleza, no psicofísicamente en el universo de las realidades espacio-temporales (en la espacio-temporalidad objetiva, científico-natural), sino que los considera como personas, como sujetos de conciencia, tal como ellos mismos se hallan y se nombran con los pronombres personales. Al decir “yo” y “nosotros”, se hallan ellos como miembros de familias, de asociaciones, de socialidades, viviendo como “unos con otros”, actuando en y padeciendo por *su* mundo —el mundo que para ellos tiene sentido y realidad a partir de su vida intencional, de su experimentar, pensar, valorar.

Curiosamente, la antropología no se distingue aquí, como en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* que antes citamos, de la psicología. Quizá Husserl teme sutilizar demasiado y deja a un lado, como cuestión secundaria, la asunción en la antropología de la composición dual del hombre (psique o alma, por un lado, y cuerpo, por el otro), frente a la limitación de la psicología al solo lado psíquico. En todo caso, lo que sin duda adquiere en este pasaje de la carta mucha significación es la posibilidad, que Husserl precisamente ha visto desarrollada en las obras de Lévy-Bruhl, de que esta disciplina antropológica adopte la actitud que en otras obras ha denominado “personalista”, y trate y estudie desde ella a su objeto de estudio, que sólo de ese modo deja de ser visto como un objeto natural más, como una realidad espacio-temporal sometida a causalidad dentro del universo de la naturaleza, según la consideración determinada por la actitud contraria, la “naturalista”, y pasa a ser precisamente comprendido como “persona”, que es lo que él mismo es para sí mismo y para sus semejantes. Esta “actitud personalista” es fundamental —y metodológicamente clave— en cualquier antropología que no sea la puramente “física”, sin importar el grado de evolución o de “progreso” de una cultura o de una civilización. Sólo desde la persona, desde el sujeto y sus rendimientos intencionales, constitutivos, pueden considerarse cualesquiera factores “objetivos”, y en última instancia el mundo circundante individual y luego comunitario, nacional, supranacional, epocal. “Naturalmente sabíamos desde hace tiempo que cada hombre tiene su ‘representación del mundo’, que cada nación, cada círculo cultural supranacional vive por decirlo así en otro mundo en cuanto su mundo circundante, y así a su vez toda época histórica en el suyo.” Pero frente a la cerrazón que esta ten-

dencia “subjetivista” podría hacer sospechar, frente a la supuesta clausura de los diferentes mundos circundantes o representaciones de mundo, Husserl destaca la posibilidad de la apertura que se ha puesto ya de manifiesto en la investigación de Lévy-Bruhl:

Pero frente a esta generalidad vacía, su obra y su tema magnífico nos ha hecho sensible algo impresionantemente nuevo: a saber, que es una gran tarea, posible y de la mayor importancia, “empatizarnos” en una humanidad que vive en una socialidad generativa viva cerrada, y comprenderla como teniendo el mundo en su vida socialmente unitaria y a partir de ella, el mundo que para ella no es “representación del mundo”, sino el mundo *para ella* realmente existente. Así aprendemos a apercebir, a identificar, a pensar sus formas, o sea su lógica así como su ontología, las de su mundo circundante con las correspondientes categorías.

La gran enseñanza de una investigación similar no es por ende el hallazgo de unos mundos (o culturas) más o menos primitivos en relación con el “nuestro” o el del antropólogo, ni la propuesta de la escala que puede permitir esa valoración relativa, sino la mera posibilidad de una penetración empática del alcance que aquí se le atribuye en principio. No deja de tener una enorme importancia histórica la posibilidad de caracterizar unos pueblos “sin historia”. Y el antropólogo puede incluso valerse de esta circunstancia para enfocar mejor su estudio: “La ‘falta de historia’ de los primitivos impide que nos hundamos en el mar de las tradiciones culturales históricas, documentos, guerras, políticas, etc., y que perdamos de vista en ellos esta correlación concreta de vida puramente espiritual y el mundo circundante como su formación de validez y no la convirtamos por ello tampoco en tema científico”. Es realmente secundario que Husserl dé o no por buena esa caracterización de “primitivos”. Independientemente de que haya manera fenomenológicamente de justificarla o de suplirla por otra categoría acaso más adecuada, lo que importa es la posibilidad de un estudio antropológico fenomenológicamente sancionado, por decirlo así, de una humanidad en cualquier sentido “diferente”, “otra”, que vive en condiciones culturales propias y ajenas a las “nuestras”, por medio de una “empatía” que en todo caso garantiza la suficiente igualdad como para permitirnos su comprensión: la comprensión de esa humanidad otra. Por ello, Husserl puede en seguida afirmar:

es patente que ahora las mismas tareas tienen que surgir para todas las humanidades que nos sean accesibles, vivientes en clausura —y por cierto también para aquellas humanidades cuya vida comunitaria cerrada no consiste en un estancamiento carente de historia (como una vida que sólo es presente fluyente), sino en una vida propiamente histórica, que como tal tiene futuro nacional y quiere constantemente futuro. Una socialidad semejante no tiene según ello un mundo circun-

dante por así decir fijo, sino un mundo que en parte tiene futuro realizado (“pasado” nacional), en parte futuro apenas por realizar, como futuro que se habrá de configurar según metas nacionales. Esto lleva, pues, a la problemática general de la historia —a la psicología del espíritu histórico en todas sus configuraciones y relatividades posibles (nación y construcción interna de la nación a partir de comunidades sociales particulares, por otro lado el tipo de la sobrenación como socialidad de naciones, etc.). Para una comunidad histórica tendríamos, pues, como para los primitivos, el problema como problema correlativo: la unidad de una vida nacional cerrada y el mundo que es ahí para la nación concreto pleno de vida y para ella real, con su tipología estructural. Igualmente para un nexo de naciones y la unidad más alta “supranación” (Europa, o, p.ej., por otro lado, China), además por así decir la lógica, la ontología de las humanidades y mundos circundantes correspondientes. Las tareas son ante todo concretamente históricas para las naciones y supranaciones fácticamente conocidas, luego también psicológicamente generales —en el sentido de una psicología interna pura de las concreciones, para la cual hay que crear primero la metodología. Pero veo abierto un primer comienzo por su obra fundamental.

Se ve así que lo que se hace valer para las sociedades “primitivas” se hace valer también para las sociedades y naciones históricas (es decir, aquellas en que ha surgido y se ha puesto en práctica eso que aquí se llama “espíritu histórico”), e incluso para las que aquí se llaman “supranaciones” (en un sentido insuficientemente definido pero claramente comprensible); pero en particular igualmente para las contemporáneas que para las ya pasadas, para la europea (o europeas) que para las no europeas, en el sentido especial que Husserl le da a este término —y en el cual no abunda en la carta. Lo decisivo es en todo caso que se trate de comunidades de cualquier nivel en las que se dé una correlación específica (y ciertamente única, aunque esto tampoco quede explicitado en la carta) entre vida subjetiva y mundo circundante.

La consideración metodológicamente deliberada de esta correlación en el trabajo antropológico o etnológico concreto es lo que le daría a éste carácter y sentido fenomenológico. Esta consideración sólo aparentemente, y debido a un malentendido en que por desgracia es demasiado fácil caer, podría conducir a un relativismo en sentido teórico (llámese “relativismo cultural” o “histórico” o de cualquier otra manera). Comprender y asumir todas las “configuraciones y relatividades posibles” del “espíritu histórico” como formas concretas de correlación intencional entre un grupo históricamente unificado de personas y su mundo circundante, más bien asegura la objetividad de la empresa etnológico-fenomenológica. Sólo fenomenológicamente puede deshacerse la aparente contradicción implícita en esa idea de un mundo circundante que es sólo relativo a determinada comunidad (y como tal una mera “representación del mundo”) pero que para ella es el único mundo real —el cual no coincide, claro está, con los otros múltiples posibles “mundos reales” que son correlatos de otras múlti-

ples comunidades. Pues sólo la fenomenología, en efecto, puede poner de manifiesto, a la vez, las actitudes, funciones, operaciones, vivencias subjetivas en que se constituyen esos mundos “relativos” (relativos a naciones, culturas, comunidades, y también a fin de cuentas a individuos), y aquellas en que se constituye, idealmente para los mismos sujetos, el mundo en común, el mundo único, el mundo para todos. A esta problemática alude también Husserl en su carta, como se ve en la transcripción del siguiente fragmento, en el cual se destaca ante todo el punto de vista que permite superar todo acoso de relativismo: el punto de vista trascendental.

En la situación presente del trabajo incesante de mi vida tiene para mí esta perspectiva el mayor interés, porque yo he planteado hace ya muchos años el problema de la correlación nosotros y mundo circundante como “fenomenológico-trascendental” en atención a los posibles múltiples “nosotros”, y por cierto referido retrospectivamente en última instancia al problema del ego absoluto. Pues en el horizonte de conciencia de este ego todas las socialidades y sus mundos circundantes relativos han construido sentido y validez y los construyen siempre de nuevo en la mudanza. Creo poder estar seguro de que por esta vía de una analítica intencional ya ampliamente trabajada, el relativismo histórico mantiene su derecho indudable —como hecho antropológico—, pero que la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última. La ciencia positiva es ciencia consecuentemente objetiva, es ciencia en la obviedad del ser del mundo objetivo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuente de la subjetividad, de la que en última instancia constituye mundo en sí. Con otras palabras, ella es la ciencia que descubre la *obviedad universal* “mundo y nosotros hombres en el mundo” como *incomprensibilidad*, por ello como enigma, como problema, y lo hace científicamente comprensible de la única manera posible del autoexamen radical.

La misma antropología cultural o espiritual (ciencia del espíritu), cuya actitud personalista le permite adoptar la perspectiva más justa ante su objeto al considerarlo como persona —frente a la antropología física o natural (ciencia de la naturaleza), que lo considera solamente como un organismo de cierto grado de sofisticación—, y que puede incluso adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos, tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones “persona-mundo” fácticamente conformadas. Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología —o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo

sea, lo es sólo por una suerte de “aplicación” que queda normalmente escondida en virtud de su “obviedad”. El rechazo de Husserl a considerar a la fenomenología trascendental como una antropología (siquiera como una antropología “filosófica”) no es ningún capricho. El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella. La reducción fenomenológica-trascendental ha puesto entre paréntesis precisamente cualquier vinculación real (metafísica, diríamos) con cualquier mundo objetivo, real (espacio-temporal), con cualquier naturaleza generadora de organismos y de especies. Naturalmente, la fenomenología y la antropología y cualquier otra ciencia es hecha por hombres, y sólo de los hombres sabemos que poseen todos los atributos que a ellos les permiten, entre muchas otras cosas, cultivar la ciencia y la filosofía e interrogarse por el modo como el mundo se constituye en ellos y ante ellos en una peculiar y singular correlación intencional. Sólo con otros hombres hablamos, sólo leemos lo que otros hombres han escrito, sólo para otros hombres escribimos nosotros y sólo de otros hombres esperamos ser comprendidos. Pero todo esto es un hecho contingente. Bien podría ocurrir de otro modo. No es imposible (esencialmente) que hubiera sobre la Tierra dos o tres distintas especies no humanas con un nivel de racionalidad (e irracionalidad) que les permitiera tener comunicación y todo tipo de trato, aun científico y filosófico, con la especie humana y también unas con otras. No es tampoco imposible que llegemos a descubrir eso que se llama “vida inteligente” en algún otro planeta, o que esa “vida” nos descubra primero a nosotros hombres, y que entremos en contacto y comercio con ella. En cualquiera de esos casos, el sentido de “nosotros” podría sin duda ampliarse para comprender también a esos otros nuestros “semejantes” no humanos, o al menos diversificarse de tal modo que nos comprendiera o bien sólo a nosotros o bien a nosotros más aquellos otros. La indagación científica de esas otras posibles especies (terricolas o extraterricolas), de las personas en ellas y de sus maneras peculiares de constituir mundos circundantes como mundos reales, de crear y crearse cultura, no podría llamarse *antropología* salvo por un grueso equívoco o por una ampliación exagerada del sentido del término. Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplica-

ble, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes —y a Dios mismo, aunque probablemente éste no podría contarse entre ellas. La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella “se ha dado” un ser humano en el mundo. Estos casos fácticos, o, en términos eidéticos, esta posibilidad esencial, tiene tanta importancia justamente para los que somos miembros de esta especie, que Husserl mismo dedicó a ella vastas investigaciones y en muchas ocasiones escribió como si ella fuera la única posibilidad de objetivación o mundanización que valiera la pena tomar en cuenta. Lo cual se comprende por las razones prácticas a que ya aludimos, pero no altera en absoluto las cuestiones de principio. Y se desprende precisamente de los principios el que la fenomenología no haya de quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana. Y tampoco a la particular, o específica, manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo. La científicidad de la fenomenología es radical, y uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente.

Es una científicidad novedosa merced a este radicalismo, que discurre como una analítica sistemática que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de “objetos” como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como “mundos” válidos para sujetos dadores de sentido, y por ello como una filosofía que asciende desde abajo a las alturas.

Con ello culmina el mensaje principal de la carta a Lévy-Bruhl. En las investigaciones empíricas del etnólogo francés, Husserl percibe una intención metodológica expresamente reconocida y sancionada por la fenomenología: la consideración de la vida (humana, en estos casos paradigmáticos tan caros a los humanos) como vida que se desenvuelve en la correlación constitutiva “subjetividad personal-mundo circundante”. Cree entonces posible arrimar esas investigaciones al cauce del movimiento fenomenológico fundado por él. Con ello, está por un lado dando entre líneas una clave no sólo para la lectura de unas investigaciones etnológicas ya realizadas, sino para la orientación de toda investigación antropológica futura. Por otro lado, está dando testimonio de la posibilidad de que la fenomenología trascendental misma acoja los hilos conductores (objetivos, ontológicos) que le brindan esas mismas investigaciones etnoló-

gicas. Es innegable que aquella clave tendría que ser desenvuelta y enriquecida con un conocimiento mucho más detallado, por parte del antropólogo, de los análisis fenomenológicos ya realizados o en trance de realización. Y es también indudable que la fenomenología puede siempre seguir nutriéndose en los estudios antropológicos de esa índole de “hilos conductores” que le permitan movilizar sus propias investigaciones en ciertos rumbos o dimensiones antes ignorados.

Es accidental que el mensaje contenido en la carta haya sido bien o mal comprendido por su destinatario. La antropología misma, en sus distintas vertientes y modalidades, no suele detenerse, más que ocasionalmente y por excepción, a reflexionar sobre la virtualidad de las claves que puede aportarle una disciplina tan exigente como la fenomenología trascendental husserliana. Y mucho menos a esperar de ella una fundamentación en toda forma, conforme a la aspiración última de la fenomenología —una fundamentación que, dicho sea de paso, no se efectuaría de otra manera que mediante una inserción paulatina, pero cada vez más decidida, de las claves fenomenológicas del tipo de la que se ofrece en la carta reseñada. Pero también es cierto, por otro lado, que la fenomenología no suele recoger con la asiduidad debida, ni aprovechar en su trabajo, los hilos conductores que le brindan las investigaciones antropológicas contemporáneas.

Han de ser por ello siempre bienvenidos unos trabajos que contribuyen a aclarar, para la antropología viva, el sentido de aquellas posibles claves fenomenológicas, y para la fenomenología en marcha, el sentido y la existencia misma de aquellos hilos conductores necesariamente presentes en el trabajo antropológico. Se dan con ello pasos ciertos hacia la dificultosa erección de una antropología verdaderamente fenomenológica y de una fenomenología que no ignora las ciencias “de su tiempo”, sino que las sabe aprovechar sin traicionarse a sí misma.

Antonio Ziri3n Quijano

Enero 2012

COMENTARIO AL "PRÓLOGO" DE ANTONIO ZIRIÓN¹

Javier San Martín
UNED, España
jsan@fsof.uned.es

El texto que Antonio Ziri3n escribi3 para el primer tomo *de Antropolog3a y fenomenolog3a*, que recoge, entre otros trabajos que se expusieron en el primer Encuentro de Antropolog3a y Fenomenolog3a que tuvo lugar el a3o 2011 en la ENAH, la Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia de M3xico DF, desborda con creces el inter3s concreto de ese libro. Personalmente, cuando lo le3, me caus3 un gran impacto, que iba m3s all3 del que podr3a haber sido causado por el hecho de que empezara con el comentario a la carta a Levy-Bruhl, que hac3a a3os que yo hab3a traducido y comentado.

Pero dejemos esa an3cdota para centrarnos en el texto del profesor A. Ziri3n. El texto se divide claramente en varios apartados. El primero se refiere a la dificultad de la fenomenolog3a. El segundo da unas ideas muy importantes sobre la antropolog3a filos3fica. El tercero aplica lo que ha encontrado en el segundo a la relaci3n de la antropolog3a con la fenomenolog3a ya en la carta a Levy-Bruhl, destacando, en una primera aproximaci3n, las caracter3sticas por las que se define la antropolog3a y por qu3 tendr3an inter3s fenomenol3gico, y

¹ Como se dice al inicio del texto, el presente comentario fue escrito por su autor a poco de leer el anterior pr3logo del profesor Ziri3n. Despu3s de este comentario, el autor escribi3 el pr3logo para las actas del segundo Encuentro de la ENAH, que pronto ser3n publicadas. A estos textos el profesor Ziri3n escribi3 una r3plica que ley3 en el encuentro que tuvo lugar en Toluca en junio de este mismo a3o 2015, y que a su vez ser3 publicada en las respectivas Actas de ese Encuentro. El inter3s que la discusi3n puede tener para la elucidaci3n del tipo de filosof3a que es la fenomenolog3a y para una definici3n de la antropolog3a filos3fica ha llevado a los editores a publicar la pol3mica.

en una segunda acometida indicando cómo se supera el tema del relativismo cultural. Por fin, ya para terminar y una vez expuesta la postura de Husserl de esa superación del relativismo, dedica Antonio Ziri3n las 3ltimas p3ginas a volver sobre la relaci3n de la fenomenolog3a y la antropolog3a.

Voy a seguir los cuatro apartados del denso pr3logo.

1. DIFICULTAD E INCOMPRESI3N DE LA FENOMENOLOG3A Y ESCEPTICISMO SOBRE LA ANTROPOLOG3A FILOS3FICA

El primer apartado, que trata de las dificultades que el lenguaje fenomenol3gico exhibe tanto respecto al lenguaje de la vida com3n como al de las ciencias ordinarias, entra en plena materia en la p3gina tres. No comprender, es decir, no hacerse cargo de la incompresi3n de la fenomenolog3a, impide eliminar esa incompresi3n. Como el pr3logo es para un encuentro sobre la relaci3n de la fenomenolog3a y la antropolog3a, entendida esta en general, pero teniendo en cuenta el lugar, la ENAH, hay que pensar fundamentalmente en la antropolog3a cient3fica, por un lado, la cultural y social y, por otro, la biol3gica o f3sica, el aviso tiene pleno sentido. Quiero aludir a que, en el II Encuentro de Fenomenolog3a y Antropolog3a, en el que se present3 el libro², un profesor, en este caso de filosof3a, calific3 el Pr3logo de "agresivo". Yo no me hubiera atrevido a calificarlo as3, incluso si exceptuamos un par de detalles, creo que no lo es, aunque en una primera lectura me pudo parecer, al menos, fuerte. Quiero comentar ese par de detalles que al citado profesor llevar3an a aplicarle ese calificativo.

El texto empieza con la advertencia de la dificultad de la fenomenolog3a y del alejamiento del lenguaje fenomenol3gico respecto a la vida ordinaria y a las ciencias, y lo dice en un encuentro con antrop3logos casi en exclusiva cient3ficos; evidentemente con ello est3 advirtiendo a estos de ese tema. La advertencia va dirigida a colegas de la otra facultad. Y puesta al principio no deja de ser un gesto significativo, porque viene a exponer la dificultad del di3logo con la antropolog3a cultural y biol3gica por razones de principio. Desde luego, si el Congreso, el I y el II, est3n organizados es porque hay un punto de encuentro,

² En realidad se present3 lo que iba a ser el libro, para el que el escrito de Antonio Ziri3n era el Pr3logo. En estas fechas el libro est3 a punto de salir.

con lo que la advertencia no es del todo diplomática, aunque su base sea profundamente correcta. Pero luego nos saldrá el tema con más detenimiento. Ahora sigamos el texto, porque pronto nos encontraremos con alguna frase que a más de uno podría producir algún sobresalto.

Al principio de la página tercera empieza con el punto nuclear de la carta de Husserl al antropólogo francés Levy-Bruhl del año 1935, y de la cual —y citó Antonio Zirión—, el conocido antropólogo dijo a Aron Gurwitsch que no había entendido nada. Dice Antonio Zirión: “En el centro del asunto estaba, aunque no de modo totalmente explícito, el tema de las relaciones entre la fenomenología y la antropología o la etnología”, asunto que no le parece al profesor de la UNAM ni menor ni fácil, teniendo en cuenta las difíciles relaciones de la fenomenología con la psicología, que tiene un tema de estudio parecido al de la fenomenología: la conciencia. Más, si la antropología cultural y social tiene como tema la vida concreta, debe de acercarse muy de veras a la fenomenología. Por tanto, el tema de sus relaciones será más complejo. Sabemos de las dificultades que Husserl tuvo para deslindar sus investigaciones de las de los psicólogos, tanto que su primer libro, las *Investigaciones lógicas*, fue catalogado por él mismo de psicología. A tenor de esas dificultades, las que exhibe al relacionarla con la antropología cultural, que trata de la vida concreta, tema también propio de la fenomenología, no han de ser menores.

Pero el tema se complica aún más porque hay al menos tres antropologías, la física, la cultural, y otra, que es la que realmente complica la cosa: “esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica*, la cual no puede dejar de ser ciencia del mundo”. Aquí tenemos una frase que no se sabe a quién va dirigida: junto a las dos antropologías, la física y la cultural, tenemos otra que es ¿ciencia del hombre?, y además a veces “*mal llamada*”, aunque al decirlo como inciso, no sabemos si alguna vez puede ser llamada filosófica. Tampoco sabemos si el error está en llamarla “filosófica” o en llamarla “antropología”, o en las dos, es decir, en la conjunción. Es una pulla lanzada sin más desarrollo a aquellos que cultivan o cultivamos esa materia, que, por cierto, en un alto porcentaje, procedemos de las filas de la fenomenología, incluso la husserliana, y nos mantenemos en ella.

La pregunta naturalmente es si la bien o mal llamada antropología filosófica es, en primer lugar, filosófica, o si es solo científica; en segundo lugar, si es o no antropología. La pregunta no es ociosa. En este caso, evidentemente, si no

es antropología, no puede estar mal llamada filosófica, pero porque no es antropología. La pregunta entonces es qué es. Y si, siendo un saber del humano, por tanto, una antropología, pero está mal llamada filosófica, el problema entonces sería en qué se diferencia de la cultural o social, o del conjunto de las dos, de la física y de la cultural o social. Y si es filosófica, habrá que estudiar su naturaleza filosófica. El poner ese inciso indica que no quiere pronunciarse al respecto, pero tampoco aclara más por qué es mal llamada, dejando ahí ese inciso sumamente inquietante desde el que nada más se puede deducir, aunque la pulla ahí queda. Veremos hasta qué punto este aspecto es el fundamental de este texto calificado de "agresivo", porque una pulla no resuelta, escrita relativamente al principio, da un color, que a alguien pareció agresivo, a un texto que no lo es en las páginas restantes.

Con el comentario anterior tenemos ya los dos motivos posibles para esa apreciación. Repasémoslas. La primera es la advertencia sobre la dificultad del lenguaje del fenomenólogo, que junto con la pulla del inciso comentado, podrían haber generado en quien lo dijo la interpretación de un tono agresivo en el texto. Veamos la primera, la advertencia a los antropólogos en su casa. Porque, en su propia casa, y apoyados en la anécdota, por otro lado altamente significativa relatada por Lévy-Bruhl, se les viene a prevenir de que nuestro lenguaje es tan distinto del suyo, que podemos movernos en la incompreensión, advirtiendo también a los propios fenomenólogos de caer en la incompreensión de esa incompreensión. La anécdota de Lévy-Bruhl está llena de significado, porque es un profesional de prestigio, y a él se ha dirigido Husserl, no en un texto académico, sino en una carta, que le resulta al destinatario absolutamente incompreensible. Por otro lado, esa advertencia, que es correcta, es también arriesgada, porque se la puede blandir contra cualquiera como arma de que no se entiende el verdadero nivel de la fenomenología, incluido ahí, aunque no sea el caso de autor, pero sí es de otras personas, la acusación al discrepante en la interpretación de la fenomenología. Desde ella, uno nunca sabe si ha entendido algo o no, o si incurre en la incompreensión de la incompreensión.

Todos sabemos que en la fenomenología hacemos este ejercicio con cierta asiduidad porque la forma en que la fenomenología está construida conlleva a esa falta de comprensión. Por eso la anécdota de la carta de Lévy-Bruhl moviliza toda una categoría: desde la que Husserl llama actitud natural, que es la actitud ordinaria, en que vivimos nuestra vida normal y en la que hacemos las

llamadas ciencias naturales y humanas, la inmensa mayoría de los procedimientos de la fenomenología o el grueso de sus conceptos resultan ininteligibles. Incluso esa tesis se convierte en tesis básica de la fenomenología pues ni la problemática de la reducción, que es su primer procedimiento, es comprensible, porque, por ella, nos situamos en una actitud, la trascendental, a la que el mortal humano —incluido ahí el humano normal y el humano científico, sea éste practicante de ciencias humanas o de ciencia naturales— no tiene acceso. Pero si uno se lo dice a los antropólogos culturales, a los científicos y a los colegas, filósofos o fenomenólogos, puede resultar, cuando menos, un gesto excesivo al principio o tal vez poco amistoso. Yo hubiera preferido como modelo la prudencia de Kant cuando tiene que evaluar la relación de la filosofía y la Facultad en la que se enseña filosofía con el resto de las facultades. Porque la relación de la filosofía con el resto de las ciencias es parecida a la que acabamos de ver como propia de la fenomenología. La Facultad de Filosofía es administrativamente igual que las otras, pero sus temas no tienen una trascendencia práctica inmediata, porque no tratan de la organización de la vida social concreta, ni de los derechos inmediatos concretos, ni de las metas inmediatas, sino de lo que está antes de todo eso, diríamos, de las condiciones de todo eso. Esta es la razón de que sea la última de las facultades, que es lo que Kant pide, que el Estado deje investigar al filósofo porque está más allá de los intereses inmediatos, por tanto el Estado no tiene necesidad que meterse con los filósofos y puede dejarles investigar, —es lo que pide Kant— guiados sólo por la búsqueda de la verdad. Kant no habla de incomprendiones, sino sólo de que se nos deje investigar. Claro, si tuviera que contactar con quienes sí tienen intereses concretos, les tendría que decir humildemente que él propone temas para ver si llegan a un lenguaje compartido, pero, de acuerdo a su tesis de la “última de las facultades”, posiblemente ante todo sería humilde, dando por hecho que poco le iban a entender de sus divagaciones en la filosofía trascendental.

2. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La segunda anotación ya hemos dicho que es una pedrada a la antropología filosófica, de la que, de acuerdo al profesor Ziri6n, no sabemos si es o no correctamente llamada antropología y/o filos6fica, y no parece que la raz6n sea de nombre, porque el nombre alternativo ser6a filosof6a del ser humano. Si no

es posible una antropología filosófica, ¿será porque no es posible una filosofía del hombre?

La antropología filosófica es una ciencia del mundo porque es ciencia del ser humano y no puede haber humano sin mundo, lo que parece rigurosamente cierto. La fenomenología ha puesto el mundo entre paréntesis, por lo que no es una ciencia de un ser en el mundo, por lo que está lejos de la antropología. Pero ahora aún estamos en otro nivel, el de si existe o no algo así como una "bien llamada" antropología filosófica. Naturalmente, sin poner en cuestión el punto anterior, de que la fenomenología abandona el mundo, ese hecho me lleva, sin embargo, a plantear una pregunta: de si puede haber un sujeto trascendental, del que trata la fenomenología trascendental, sin mundo. Es posible que para los colegas de una facultad de ciencias sociales sea esta una pregunta carente de sentido, pero para los fenomenólogos, o para los filósofos modernos kantianos o postkantianos, es una pregunta clave. Porque la característica del sujeto trascendental es estar más allá del mundo, en Kant porque el sujeto trascendental está más allá de la facticidad del mundo; en el caso de Husserl, porque la fenomenología empieza con una epojé del mundo. Por eso podemos decir que al principio para Husserl *sí es posible*, porque justo ese es el sentido de la epojé, destacar o separar al sujeto, con sus correlatos intencionales, del mundo, que incluso podría no existir. Esa es toda la justificación de la epojé, la posibilidad de la no existencia del mundo real, por tanto, la incapacidad del mundo o de un hombre que esté en el mundo para servir de punto de partida para una ciencia rigurosa. El sujeto trascendental, conseguido en una primera aproximación por la epojé, sería un sujeto sin mundo, al menos sin el mundo que la epojé desconecta.

Ahora bien, y aquí viene el problema, ¿se mantiene ese sujeto trascendental en esa pureza o limpieza de mundo prevista en la primera aproximación? desde el momento en que ponemos por medio el cuerpo, sea como cuerpo vivido, sea como cuerpo físico real, y, mediante el cuerpo, introducimos la animalidad, que no es una animalidad objeto en el mundo sino sujeto para el mundo, porque es centro de la perspectiva, es decir, en el momento en que tomamos en cuenta la totalidad de la conciencia trascendental que somos nosotros y, mediante nosotros, cada uno individualmente, tomamos a los otros y a los animales, que tienen su parte subjetiva trascendental, ¿se puede mantener que el sujeto trascendental puede serlo sin mundo? ¿En qué relación está este mundo,

que parece que está incluido en la animalidad, con aquel mundo desconectado? Son preguntas que surgen inmediatamente al tomarse en serio la tesis de la desconexión del mundo.

Pero sigamos con las consideraciones sobre la antropología filosófica, de la que de momento no sabemos si debe o no ser llamada "antropología filosófica", porque a continuación toma nota de la dificultad interna de esa antropología de la que no sabemos si es o no antropología y/o filosófica, porque

paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o "en teoría") una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la "actitud natural".

Es decir, esa antropología mantiene una actitud filosófica, que la opone a la actitud natural. Además, es muy llamativo ese deseo de no utilizar palabra que "connote ninguna lucha, conflicto o polémica", es decir, prefiere adoptar una actitud neutral, aunque no se sabe con precisión en qué sentido la oposición actitud filosófica/actitud natural es aséptica y neutral. Tampoco quedan claros los términos polémicos en que esto se podría decir, sobre todo respecto a con quién serían polémicos. Hay en la frase un supuesto interesante, parece que el hecho de ser o llamarse filosófica la opone a la actitud natural. En esa frase hay una identificación de filosófico con antinatural. La fenomenología trascendental se lleva a cabo en una actitud que supera la actitud natural. ¿Se aplica esto a toda filosofía? ¿Es así en el caso de la antropología filosófica solo por llamarse filosófica? Husserl no llegó a identificar filosofía con superación de la actitud natural, parece como si se pudiera hacer filosofía en actitud natural, incluso antes de descubrir la reducción trascendental por la que superamos la actitud natural, estaríamos tal vez en una actitud natural aunque pretendiendo hacer filosofía.

Más adelante veríamos que para Husserl toda filosofía debe superar la actitud natural, lo que sólo se hace de modo explícito en la fenomenología, aunque eso implica que toda filosofía lleva en sí, sabiéndolo o sin saberlo, la pretensión de la fenomenología. Sin embargo, sí parece posible una antropología filosófica en la actitud natural, siquiera como un análisis estático del ser humano tal como este se da en la experiencia sin haberlo reducido a la subjetividad trascendental cuya objetivación es. En este caso tendríamos una antropología filosófica como ciencia regional que marca el a priori ontológico para las ciencias huma-

nas. Este es el caso de la antropología filosófica prevista por Ortega y Gasset, primero en los años 20 y, luego, en el último texto escrito en 1927, seguramente, antes de leer a Heidegger, la antropología bajo la denominación de historiología como ciencia a priori de las ciencias humanas.

Después de esa problematización —en un inciso— de la antropología, a continuación define muy bien el rasgo básico de esa disciplina —aunque, entonces, hubiera sobrado el inciso del “y a veces incluso mal llamada”—, porque: “Esta pretensión de ser una disciplina filosófica del hombre, esto es, de ser una antropología propiamente dicha [porque si trata del hombre, es una antropología], sólo que con carácter filosófico, tendría que descubrir en el hombre, o pretender que las descubre, ciertas cualidades o propiedades que solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica.” Y ahora sí dice algo decisivo, de un gran alcance, y que creo que debe ser subrayado de manera especial: que lo que aquí está en juego es la filosofía: “Aquí está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía”.

Según lo que con ella se quiera decir, esta frase es importante o una banalidad. Cuando decimos que la antropología filosófica para ser filosófica tiene que descubrir en el humano algo que solo la filosofía puede hacerlo, y se añade que está en cuestión la filosofía, puedo entender dos cosas, o bien doy por hecho qué es la filosofía, y se verifica si en la antropología se cumple; entonces está en juego la filosofía de un modo banal: para decir que es filosófica, debo saber qué es la filosofía, y por supuesto: “está en juego”, sin saber qué es la filosofía no puedo clasificar ese saber de filosófico. Pero ese “estar en juego” es banal porque sencillamente aplicamos un concepto ya asumido, por tanto, no cuestionado; y Antonio Ziri6n no es banal. Por tanto, tenemos que elegir la segunda posibilidad, aunque no queda del todo explicada en las palabras que siguen. Porque pudiera ser que la cuesti6n de la filosofa se ventile en el tema de si es o no posible la antropologfa filosofica, de manera que si no es posible la antropologfa filosofica, es que las ciencias agotan su tema. Mas si en el tema del hombre las ciencias lo dicen todo, ¿es que queda alg6n reducto al que no lleguen? Pero en el texto no se plantea la cuesti6n de modo claro, al revés, va a dar un giro.

Y aquf nos lleva por un nuevo camino acertando en un tema difcfl: la pregunta por la antropologfa filosofica, que aquf se advierte como equivalente a la

“filosofía del hombre”, es pregunta, en el sentido más kantiano e incluso heideggeriano, por la filosofía y por la esencia del hombre. Estas dos cosas están vinculadas. Él lo expresa con esa pregunta menos evidente de lo que aparece: por qué no hay una filosofía de los platelmintos, o como yo me preguntaba en un debate con las tesis de Coreth sobre la paleoantropología (San Martín, 1988, 52)³, si no se podía hablar también de una elefantología filosófica o una filosofía de los elefantes.

Coreth, en efecto, justificaba la antropología filosófica en que para saber que un hueso es de un humano, hace falta una idea del ser humano. La elaboración de esa idea es, según él, una antropología filosófica. Lo cierto es que para saber si un hueso es de un humano, hace falta un saber previo tipológico del humano, pero como hace falta saber qué es un elefante para identificar un hueso como siendo de elefante. La cuestión del humano es un poco peculiar porque ponemos una ruptura entre los humanos (los actuales o los antepasados) y los no humanos (incluidos los prehumanos australopitécidos y póngidos), cosa que no hacemos entre los elefantes y sus antepasados. Esa es la cuestión. Y justo ese punto está respondiendo a la pregunta de Antonio Zirión. Entre los platelmintos y los humanos hay un salto cualitativo, y por eso la naturaleza de unos y otros obliga a cambiar de nivel epistemológico. Los paleoantropólogos se preguntaron muchas veces al descubrir un hueso por las características del viviente a que perteneció, y si permitía o no tener la vida propia de los humanos, sin profundizar en ese tema porque no tienen herramientas profesionales para ello. Ese *a priori* —la vida propia de los humanos— es el campo de la antropología filosófica como ontología regional.

En efecto, para que no haya una filosofía de los platelmintos —que sí puede haberla—, o una elefantología filosófica —que también puede haberla como

³ Ese texto, que proviene de mi memoria de cátedra de 1981, lo integré con algunas modificaciones, primero, en mi *Antropología filosófica*, Madrid: UNED, 2005, p. 50; y luego en *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid: UNED, 2013, p. 59. El contexto es que Coreth asegura que para saber que un cráneo es de un humano nos hace falta un preconocimiento del humano. A esa consideración contesto que eso es rebajar la antropología filosófica al nivel de una elefantología filosófica, porque efectivamente para saber que un hueso es de un elefante hace falta también tener un preconocimiento del elefante. El tema no es, sin embargo, banal, porque el paleoantropólogo ha buscado siempre un concepto de hombre más preciso para poder determinar, en la serie de nuestros ancestros, cuando se puede decir que se trata de un *homo sapiens*. Pero la formación de esa antropología —obtención de un concepto discriminador— sería parte de lo que Landsberg llamó “antropología de rasgos”, que nunca debería ser confundida con una antropología filosófica. A este respecto es muy interesante, el descubridor de Lucy se plantea explícitamente la cuestión (ver San Martín, *ib.*), pero no por ello es una pregunta filosófica. También se la planteó Jane Goodall cuando vio que sus chimpancés usaban herramientas, diciéndole a su mentor que ya no se podía decir que el homo era el *toolmaker*, como hasta entonces se creía. Pero con esa característica aún seguimos en una antropología de rasgos,

parte de una teoría fenomenológica general de la evolución, como no puede dejar de haber una fenomenología de la animalidad no humana— deberíamos mostrar que en el caso del humano hay algo que se escapa a su mera consideración natural y sociocultural. Esa es la tesis que responde plenamente a la pregunta que lanzaba Antonio Ziri6n. Si ahora llegamos a la conclusi6n de que s6lo admitiendo ese rasgo propio es posible la propia filosofa, tendremos que decir que el destino de la antropologfa filosofica y la filosofa van de consuno. Alguno me dir6 que esto, dicho asf, serfa algo desmentido por la historia, porque no siempre fue asf, porque hubo filosofa sin antropologfa filosofica. Pero en la actualidad, las antropologfas cientificas se han constituido en un desaffo para la filosofa porque niegan precisamente la necesidad de algo m6s all6 de ellas mismas. Precisamente la tarea de la antropologfa filosofica es ganar un nivel del ser humano no alcanzado por las ciencias del hombre.

Un comentario sobre los dos incisos anteriores mfos sobre la ciencia filosofica de los animales. Hay una consideraci6n filosofica de los diversos g6neros animales. Esa es precisamente la idea de Husserl al aproximarse a una *teorfa trascendental de la evoluci6n*. En ella habr6 que establecer las diferencias pertinentes entre los diversos niveles de la vida, y si no cabe tal vez una filosofa de los platelmintos o de los elefantes, sf deberfa esforzarse por establecer diferencias entre los diversos grados de los animales. Es muy posible que “una teorfa trascendental de la evoluci6n” tenga que esforzarse por diferenciar los diversos tipos de acuerdo a nuestra percepci6n de ellos, y de acuerdo a esa clasificaci6n mundana nos resulte imposible clasificar, por ejemplo, los platelmintos con los escorpiones por el hecho de que ambos son invertebrados. Lo mismo que en una teorfa trascendental de la evoluci6n diffcilmente considerarf a los ratones con los elefantes. Puede ser que los datos cientificos cuenten muy poco en esa teorfa, y cuente m6s la relaci6n que los animales tienen con nosotros en nuestro mundo de la vida.

En todo caso todas estas reflexiones son de car6cter filosofico. Sobre este tema, del que deriva lo que llamo una teorfa trascendental de la evoluci6n, poco m6s podemos sacar sino el diseo general de la misma. Pero algo sf podemos decir desde Heidegger, aunque sea en negativo. Porque, en efecto, en las lecciones del 1929/30, sobre *Conceptos fundamentales de la metafisica*, decenas de p6ginas est6n dedicadas a estudiar la esencia de la animalidad, para llegar a la conclusi6n de que los animales son pobres de mundo. Se podrfa decir

que esa filosofía —porque se trata nada menos que de “Conceptos fundamentales de la metafísica”— es una especie de “teoría trascendental de la evolución”, porque de hecho responde a la pregunta de, comparados con nosotros, cómo nos aparece el resto de los animales, y establecido nuestro canon en tener un mundo plenamente configurado, los animales aparecen como pobres de mundo. Para decir que los animales son “pobres de mundo” ha establecido, aunque sin decirlo, un canon, con el cual se compara el mundo de los animales. He dicho, sin embargo, que tomaba las aportaciones de Heidegger en negativo, porque en su teoría utiliza una categoría, la animalidad, escasamente precisa o, más bien, de modo radicalmente impreciso, porque comparar o agrupar en una misma categoría, la animalidad, la totalidad de los animales no humanos, es profundamente antifilosófico, porque olvida radicalmente las diferencias que en el mundo de la vida establecemos y, en consecuencia, evaluamos y actuamos, en relación con los diversos tipos de animales. La filosofía de los platelmintos, como parte de una teoría trascendental de la evolución, es profundamente distinta de la elefantología filosófica, y no digamos nada de una primatología filosófica, que sería la primera parte de esa teoría trascendental de la evolución, porque los primates son los más cercanos a nosotros. En efecto, el principal defecto de los análisis de Heidegger es que toma como referentes a los insectos, que funcionan casi en exclusiva de modo instintivo, y desde ellos deduce el comportamiento del resto de los animales, todos los cuales son pobres de mundo, incluidos los primates y resto de mamíferos, ignorando la peculiaridad de aquellos, y que, si ya en su época, con los análisis de Koehler, eran inadecuados, en la actualidad son radicalmente erróneos. Pero ahí está, al menos, diseñado el contenido de esa teoría trascendental de la evolución, aunque lo esté con los defectos señalados.

Hasta aquí el inciso. Pero sigamos con nuestra investigación. Llegados a esta pregunta por la vinculación de la legitimidad de la antropología filosófica con la de la propia filosofía, cuestión a la que personalmente he dedicado muchísimas páginas, sigue Antonio Ziri6n por otro terreno menos problemático, adem6s muy poco usual, aunque tampoco s6e si le sirve para avanzar en la respuesta a la pregunta que ha hecho sobre la legitimidad de una antropología filosófica, pues dice que por “antropología filosófica” se puede entender “una filosofía de la ciencia antropológica”. Para aclarar ese giro, puedo a6adir que se parecería al modo como una “filosofía de la historia” puede ser perfectamente

entendida como una “filosofía de la ciencia histórica”, aunque de entrada la “filosofía del historia” se entiende en los dos sentidos que vienen designados por la palabra ‘historia’, el de la historia como dimensión vital y social del humano, historia como conjunto de las cosas hechas, historia como *rei gestae* y la historia como relato científico de esa dimensión, la *historia rerum gestarum*.

Pero, a diferencia de la antropología filosófica, a nadie se le ocurriría hablar de una historia filosófica, por más que no deje de tener su sentido, porque, en todo caso, una historia filosófica sería más un relato histórico desde una perspectiva filosófica, que es lo que realmente se hace cuando Husserl habla del sentido de Europa o del nacimiento de Europa, o cuando abordamos —como yo lo hice en su momento⁴— la relación de España con Europa, entendida ésta como una formación filosófico-cultural, tal como la entiende Husserl o la entendemos desde la fenomenología; o cuando tratamos de establecer el sentido de la modernidad o ilustración. La pregunta kantiana de *Was ist Aufklärung*, que se refiere a la actitud con que se vive en Europa desde el siglo XVII, y sobre todo el XVIII, es evidentemente una pregunta histórico-filosófica, es decir, de historia filosófica, o de filosofía de la historia en este sentido.

Pero volvamos a nuestro tema. Veamos lo que da de sí esa comprensión de la antropología filosófica como filosofía del saber antropológico. Empecemos notando que el quiebro un tanto antinatural que esta idea supone —porque tanto la palabra “hombre” como antropología tienen sólo referentes de un nivel, no de dos como el caso de “historia” (lo sucedido y su relato)— le va a llevar a Antonio Zirión a una interesante conclusión. En efecto, se puede empezar diciendo que en este quiebro se pone en marcha la idea gaosiana de la filosofía como filosofía de la filosofía. Igual que Gaos define la filosofía como filosofía de la filosofía, así podemos definir la antropología filosófica como filosofía de la antropología, ya que, en la idea que maneja ahora Antonio Zirión, la antropología como filosofía de la antropología, incluye explícitamente las tres antropologías, la física, la cultural y la filosófica, pues dice expresamente “sin excluir a la ‘filosófica’”.

⁴ Ver „Spanien und Europa. Von der Europäisierung zur Europa-Bewegung“, en *Europäische Menschenbilder*, Gerl-Falkovitz, H.-B., Gottlöber, S., Kaufmann, R. und Sepp, H. R., (Hg.), Dresden: Thelem, 2009, pp. 263-274. Trad. al español: “España y Europa desde la Filosofía fenomenológica de la historia”, en *Fidelidade á Terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro*, edición ó coidado de Javier Barcia González. Santiago de Compostela: Publicacións, Universidad de Santiago de Compostela, 2011, pp. 373-386.

En esta función de la antropología filosófica, aunque esté expuesta en el intento de buscar sentido a la disciplina, de manera que pudiera resultar no claro en exceso, queda muy bien explicitado, a pesar de todo, el papel que tiene.

Veámoslo. Primero, la antropología filosófica actúa aquí como filosofía de la antropología, papel en el que la función de la filosofía es la misma que en cualquier otro saber, por ejemplo, el que hemos mencionado de filosofía de la historia, entendida ésta como filosofía del saber histórico. Claro está que para actuar de ese modo debe operar con una noción de historia, del objeto que el saber histórico describe. Ahí podemos preguntarnos si la historia del historiador no es competente para decirnos qué es la historia que él describe; más aún, si al describirla no nos está diciendo qué es esa historia que él describe o cuyas leyes de funcionamiento trata de descubrir. De hecho al historiador profesional le desagrada bastante la filosofía de la historia porque él cree ser competente en todo lo que sea historia. Sin embargo, no existe por parte de los filósofos un cuestionamiento de la filosofía de la historia, aunque no se la llame historia filosófica. Pero cuando hablo tanto del concepto de historia como de las grandes etapas históricas basándonos por ejemplo en acontecimientos que bien pueden permanecer ocultos al escrutinio del historiador, pongamos por caso el concepto de "europeización", que los historiadores desprecian (en la *Enciclopedia Británica* no existe como concepto), o también, en la filosofía de la historia fenomenológica, el carácter epocal del nacimiento de la filosofía, con el que a buen seguro no estarán de acuerdo los historiadores, estamos haciendo una historia de carácter filosófico que descubre rasgos en la historia que el historiador no percibe. Lo mismo pasa con la que también en la filosofía fenomenológica de la historia llamamos "historia trascendental", de la que trata Husserl en el *Origen de la geometría*.

Tiene, pues, la filosofía de la historia no dos cometidos, sino tres. Primero, el análisis ontológico-regional de la historia como acontecer humano. Segundo, se trata de un escrutinio de ese acontecer desde categorías que pueden no ser relevantes para el historiador, como por ejemplo la institución o instauración de un hecho que, por su relevancia, adquiere significado de acontecimiento epocal. El nacimiento de Europa en sus dos fases, la medieval y la moderna, puede ser otro ejemplo. Tercero, y este es el más interesante para nosotros, la filosofía de la historia tiene un momento de autorreferencia porque tiene que justificarse. Es posible que se justifique en su propia práctica, pero si quiere ser plenamente

filosófica no puede proceder con ingenuidad y dar por hecho que tiene conquistado su lugar. Cierto que los filósofos no la ponen en cuestión, pero sí lo hacen, sin duda, los historiadores, y, frente a ellos, el filósofo de la historia debe reivindicar la legitimidad que sólo se da si el historiador profesional no dice todo sobre la historia, y no sólo en el terreno de los requisitos epistemológicos de su ciencia en cuanto ciencia, sino ni siquiera en cuanto historia, porque más allá de la historia de hechos, que es la propia del historiador, aunque sean hechos relacionados como causas y efectos, hay un *a priori* histórico que marca el terreno del historiador y que éste lo da por supuesto sin que lo investigue en cuanto historiador, porque, si lo hace, deja de investigar los hechos históricos y se pasa a hacer filosofía de la historia.

Este mismo es el esquema que podemos seguir en la filosofía del hombre, que más allá de esfuerzos en distinguir las denominaciones, no hay razón para separarla de la antropología filosófica, que no es sino el estudio filosófico del ser humano, es decir, la filosofía del ser humano, sólo que según el momento, como no podía ser de otro modo, se la concibió de una u otra manera. También en esta parte de la filosofía tenemos los tres niveles, el primero es el estudio de su objeto como ontología regional, que responde a la pregunta de qué campo abarca el ser humano. Este estudio como ontología regional del humano está perfectamente previsto en la arquitectónica fenomenológica que se desprende de *Ideas I* y que Husserl lleva a cabo en *Ideas II*.

Aquí nos debemos hacer las mismas preguntas que respecto a la historia. Este saber filosófico del ser humano sólo es pensable si las ciencias del hombre no nos dicen todo sobre nosotros. Y aquí hay una diferencia en relación con la historia o la filosofía de la historia, que mientras en este caso no se pone en cuestión que el historiador no dice todo sobre la historia humana, de manera que hay un hueco para una filosofía, curiosamente, y este prólogo es al menos ejemplo de una sospecha de ello, parece que la antropología, al menos en la suma de sus dos ramas, la natural y la sociocultural, podría agotar el saber del hombre, de manera que no quede otro campo de estudio para la filosofía sino los elementos epistemológicos supuestos en toda ciencia y que el filósofo los da por conquistados. Por eso la antropología podría ser "mal llamada filosófica" porque toda antropología lo sería de hechos, por tanto mundana. Curiosamente, esta ha sido la opinión generalizada al enfrentarse con la antropología filosófica o la filosofía del hombre, a diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas.

Incluso Husserl era de la misma opinión, aunque obviamente él entendía que había una ontología regional del ser humano como ser corporal y anímico. Pero no parece que esa fuera para él, al inicio al menos, la antropología filosófica que se estaba haciendo en Alemania en los años veinte.

El humano vive en la cultura, su vida concreta se desenvuelve en una variedad inmensa de elementos, que, como la historia y la antropología cultural muestran, son sumamente variables. Por tanto, después del diseño de la ontología regional, habría que estudiar las condiciones de posibilidad de las variedades de la cultura en la que el humano está inmerso. Se me dirá que esa sería tarea de la antropología cultural y social pero, cabalmente, esta ciencia apenas se ha esforzado por contestar a la pregunta de qué es la cultura más allá de una respuesta pragmática heurística, de que la cultura es el comportamiento aprendido socialmente, con lo cual se describe la cultura por su modo de ser transmitida sin centrarse en qué es realmente. La verdad es que en cuanto antropólogo sociocultural no necesita profundizar más en qué es la cultura, y por eso precisamente también en este terreno hay un hueco para una filosofía de la cultura, como la parte de la antropología filosófica también diseñada en los campos regionales expuestos en *Ideas II*, el ser humano en cuanto ser animal, ser psíquico y ser cultural (espiritual).

El presupuesto, por tanto, de la antropología filosófica es que las ciencias no digan todo sobre el humano. Este hueco se diseña, primero, en la ontología regional sobre el hombre, en lo que yo llamaría el estudio de las dimensiones básicas, y, segundo, en el estudio de las condiciones de la variación humana en la cultura, que se desenvuelve en los ámbitos o escenarios en que toda vida humana transcurre, y que marcan el campo de la variación cultural. Pero la antropología filosófica aún tiene un campo especialmente delicado si se lo compara con la filosofía de la historia, y es el de su legitimación, el de la filosofía de la antropología filosófica, el de ganarse su lugar, en este caso mucho más importante que en el caso de la historia porque, a diferencia de esta, aquí sí hay un cuestionamiento, tanto por parte de los antropólogos —físicos y culturales—, como, lo que es peor, por parte de los filósofos. Por tanto, la filosofía de la antropología filosófica se convierte en una tarea fundamental. Y su legitimación viene sobre todo de un análisis de las ciencias del humano para mostrar que no lo dicen todo sobre nosotros.

Y aquí parece que Antonio Ziri3n ha despejado sus dudas, porque diseña con claridad la funci3n de esta filosofa de la antropologfa, pues, confesando que la filosofa de la antropologfa filos3fica se comporta como con cualquier otro saber, est3 claro que "su ejercicio requiere, en todo caso y de manera inexcusable, la posesi3n de cierta «idea del hombre»". Pero la cuesti3n no est3 decidida porque ahora depender3 de d3nde toma esa idea de hombre, y A. Ziri3n menciona las tres posibilidades: que la tome de s3 misma, entonces recupera el papel de verdadera antropologfa filos3fica; que la tome, bien de otras antropologfas —que s3lo pueden ser la ffsica o biol3gica y la cultural o la teol3gica; bien del sentido com3n, pero, en este caso, "apenas podrfa llamarse filosofa". Por tanto, la antropologfa filos3fica, aunque disea3ramos su papel como filosofa de la antropologfa, ya tiene una tarea que excede ese papel epistemol3gico, porque no lo puede cumplir al margen de s3 misma: el elaborar una imagen del ser humano con la que operar. Pero para ello no tiene m3s remedio que clarificar los l3mites de las antropologfas cientfficas y, por supuesto, de las teol3gicas.

Y, para terminar el p3rrafo, llega a la conclusi3n de que en la filosofa es necesario reconocer "su competencia para lograr una visi3n esencial, ontol3gica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano", por tanto es "esta idea esencial del hombre lo que est3 en el fondo en cuesti3n", en el fondo de lo que sea la antropologfa filos3fica, y s3lo desde ah3 podremos "debatir las distintas nociones de antropologfa".

Lo curioso es que ah3 incluye tambi3n a la propia antropologfa filos3fica. La pregunta que entonces cabe hacer es qui3n o qu3 parte de la filosofa nos puede dar esa noci3n filos3fica del ser humano, esa "idea esencial del hombre". En todo caso esa idea esencial del hombre es tambi3n la clave de la relaci3n de la antropologfa con la fenomenologfa. Y con esto paso ya al tercer apartado que podemos detectar en el pr3logo, el comentario directo de la carta de Levy-Bruhl.

3. A VUELTAS CON LA CARTA A L3VY-BRUHL

Empieza con la caracterizaci3n de la antropologfa, de la que dice aqu3 tambi3n, que podrfa ser la psicologfa pura. Ziri3n lo nota, pero no le da m3s importancia, aunque la tiene, y mucha, porque hay que tener en cuenta que la carta

a Lévy-Bruhl es de 1935, y que en noviembre de ese año, en Praga, disertará sobre la psicología en unas lecciones que darán pie a *La crisis de las ciencias europeas*, que es donde dice Husserl que no hay más psicología pura que la fenomenología trascendental. ¿Podríamos decir igualmente que no hay más antropología que la fenomenología trascendental? En todo caso deberíamos explorar esa posibilidad nada aberrante como no es nada aberrante la frase de que no hay más psicología que la fenomenología trascendental, aunque hay que emplear un considerable rodeo para explicarlo, rodeo al que renunció Iso Kern cuando dijo que la identificación de la psicología pura y la fenomenología trascendental es muy cuestionable porque sale de la mano de quien pronto tendría ochenta años⁵.

Zirión se fija en la definición de la antropología cultural como una ciencia en actitud personalista: "Lo que sin duda adquiere en este pasaje de la carta mucha significación es la posibilidad, que Husserl precisamente ha visto desarrollada en las obras de Lévy-Bruhl, de que esta disciplina antropológica adopte la actitud que en otras obras ha denominado «personalista»". De ese punto ya traté yo en varios textos, primero en mi curso en Argentina, de 1992⁶, y luego, cuando comenté la carta⁷ donde se explica qué significa ese punto. También trato ampliamente del tema en mi texto sobre las ciencias humanas y naturales desde la perspectiva de la fenomenología⁸. Esta actitud personalista nos dice que, en el caso de la antropología cultural —o etnología, como se la llamaba en Francia en esa fecha—, estamos en el mundo que tiene sentido y realidad para ellos, para aquellos que estudia la antropología cultural, desde su vida intencional, su experiencia, pensamiento y valoración. Dice Zirión: "Sólo desde la persona, desde el sujeto y sus rendimientos intencionales, constitutivos, pueden considerarse cualesquiera factores «objetivos», y en última instancia el mundo circundante individual".

⁵ Esa afirmación se debería ["erklärt werden kann"], además de al carácter fragmentario de *La crisis*, a que es una obra: „das zudem aus der Hand eines bald Achtzigjährigen stammt.“, es decir, porque *La crisis* es una obra "que ha salido de la mano de alguien que pronto cumplirá ochenta años", *Husserl und Kant*, 1964, La Haya: Martinus Nijhoff, p. 217.

⁶ *Fenomenología y Antropología*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1997; 2ª ed. UNED (Madrid)/Lectour (Buenos Aires), 2005, ver sobre todo el "Prólogo"

⁷ "Husserl y la antropología cultural. Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl", en: *ER, Revista de Filosofía*, 19, año X, 1995, pp. 177-204, ahora cap. VI del libro *Para una filosofía de Europa*, especialmente pp. 138 ss. de esta edición.

⁸ "Ciencias humanas y ciencias naturales una relación ambigua desde la fenomenología", *Recerca*, 2012.12.2, pp. 13-22, <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/viewFile/293/276>.

A continuación, Husserl comentaba que ya sabíamos que cada ser humano tiene su representación del mundo; cita Zirión: "Naturalmente sabíamos desde hace tiempo que cada hombre tiene su 'representación del mundo', que cada nación, cada círculo cultural supranacional vive por decirlo así en otro mundo en cuanto su mundo circundante, y así a su vez toda época histórica en el suyo."

Pero ahora Zirión no sigue el tema de Husserl, de que cada grupo tenga su mundo particular, con lo que la realidad de cada uno es distinta, con lo que rompe el comentario de la carta. Porque aquí Husserl sigue el hilo metodológico: cada persona, cultura o época tiene su mundo propio. Pero ante eso, Levy-Bruhl nos demuestra que somos capaces de entrar en ellos, de empatizarnos en esos mundos. A. Zirión no se fija tanto en ese dato tan importante para la metodología de la antropología cultural, pues ese rasgo es lo que representará en la antropología cultural el gran tema del relativismo cultural. Antonio Zirión se fijará más en otra característica también mencionada por Husserl, a saber, en el hecho de que esos mundos se nos abran. En realidad Husserl habla del método de la antropología cultural: a pesar de que esos mundos son otros mundos, el antropólogo francés nos ha enseñado que podemos penetrar en ellos mediante la empatía. Igualmente toma nota A. Zirión de la ventaja de estudiar estos mundos.

Pero lo que da carácter fenomenológico a estos estudios es "La consideración metodológicamente deliberada de esta correlación en el trabajo antropológico o etnológico concreto", es decir, la "correlación específica (y ciertamente única, aunque esto tampoco quede explicitado en la carta) entre vida subjetiva y mundo circundante, correlación entre el sujeto o la sociedad y su mundo".

La particularidad de los mundos y que cada uno viva en el suyo lleva rápidamente a la conclusión del relativismo; ahora bien, sólo la fenomenología puede resolver la contradicción de vivir en un mundo particular, que es su representación, y en único mundo real. En esas condiciones habría tantos mundos reales como culturas. Sólo la fenomenología puede comprender esa dualidad, y lo hace mediante la elucidación de las operaciones en que se constituyen los mundos relativos y el mundo común único para todos. En la carta se destaca el punto de vista trascendental, que sería el que permite superar "todo acoso de relativismo", y Antonio Zirión pone una larga cita de uno de los últimos párrafos de la carta, en el que se habla de que "en el horizonte de conciencia de este

ego todas las socialidades y sus mundos circundantes relativos han *construido* (cva, J.S.M.) sentido y validez y los construyen siempre de nuevo en la mudanza.”. Personalmente no traduje así el texto, porque creo que en fenomenología trascendental no se debe emplear la palabra “construir”, que es de origen neokantiano, sino, siempre, *constituir* o *formar* (*bilden*), que es la palabra que Husserl emplea en *El origen de la geometría*. La relación intencional no es de construcción sino de constitución. Mientras la palabra construcción tiene un significado unívoco, la palabra constitución no lo tiene, de ahí la ambigüedad misma de Husserl absolutamente insuperable, porque desde las síntesis pasivas “se constituyen” unidades de sentido sobre las que el yo trascendental, ya en síntesis activas, constituye niveles superiores, pero no construye, como “constituye” la semejanza de dos naranjas en un tipo, sin que podamos decir que la semejanza es una construcción, pero sí es una constitución, por dos razones, primero porque es necesario tener cada una de las naranjas, segundo, compararlas, y en esa comparación surge, es decir, se constituye y emerge el tipo que denominaré naranja. Constitución es instauración del sentido que emerge y se constituye y así se muestra en el acto de conocimiento o valoración. Nada de esto podría hacerlo con la construcción que es la formulación de una hipótesis que luego comparo con los datos reales para ver estos la verifican. La constitución es la otra cara de la intuición originaria, no así la construcción.

Lo que sigue podría ser considerado como un comentario a la cita anterior, en la que Husserl asegura que, tomando la antropología cultural como una ciencia fenomenológica, puede darse su derecho a los mundos particulares, con lo que el relativismo es ciertamente reivindicado, pues mantiene su derecho indudable, pero, y aquí dice Husserl algo muy importante: “la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última.” Quiere decir, obviamente, Husserl que ese derecho del relativismo no es la última palabra. Porque las ciencias positivas son ciencias del mundo, mientras que la fenomenología trascendental lo es de la subjetividad en que se constituye el mundo, entre cuyos objetos, por supuesto, está el ser humano mismo.

4. FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Con esto se lanza Antonio Ziri3n ya en el 3ltimo apartado a estudiar a fondo las relaciones de la fenomenolog3a con la antropolog3a cultural. Explica que

esa antropología cultural, en actitud personalista, que “puede incluso adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”, es superada por la fenomenología trascendental, porque trasciende las “correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas”.

Pero de estas consideraciones saca Antonio Ziri3n una conclusi3n, seguramente, arriesgada: “Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología —o que, si lo es, o si puede en alg3n sentido entenderse que lo sea, lo es s3lo por una suerte de «aplicaci3n» que queda normalmente escondida en virtud de su «obviedad»”. El problema est3 en saber a qu3 antropología nos referimos. Que no es una antropología cultural, es obvio, ni ninguna antropología f3sica o biol3gica, luego estamos hablando de la antropología filos3fica. Pero ese s3 que es un tema de largo alcance, y en todo caso es una afirmaci3n un poco problem3tica a esta altura del partido en el campo de la obra de Husserl. Veámoslo.

Que en el punto de partida de la fenomenología trascendental, de acuerdo a las *Ideas I*, la fenomenología no es una antropología filos3fica, no hay que discutir. Ya lo hemos dicho, adem3s Husserl mantendr3 impert3rrito esa posici3n con toda la contundencia hasta la pen3ltima p3gina de la conferencia del a3o 1931, en Frankfurt (1/06/1931) Berl3n (10/06) y Halle 16/06). Pero para entonces todo se ha complicado en el desarrollo de la fenomenología. Vamos a ver los puntos de complicaci3n.

Primero tenemos que ver la relaci3n del yo trascendental con el ser humano. Husserl dice que el ser humano es la autoobjetivaci3n del sujeto o yo trascendental. La pregunta interesante ser3a qu3 pierde o gana el sujeto trascendental en esa auto-objetivaci3n. Puedo hacer la pregunta de otro modo: ¿qu3 cosas que predico del sujeto trascendental puedo o no puedo predicar del ser humano? Parece que el lenguaje, la vivencia del cuerpo, la vivencia de la historicidad, la relaci3n con el tiempo, la relaci3n consigo mismo, la preocupaci3n por su vida futura, todo eso parece que son cualidades del humano. Si se las quito, atribuy3ndoselas solo al sujeto trascendental, tal humano desaparece. Yo m3s bien pienso que todo lo que diga del yo trascendental pertenece tambi3n al yo humano, excepto aquellos rasgos que eliminar3an de 3l toda posibilidad de ser humano, por ejemplo, el ser pura y mera exterioridad de partes extra partes, el ser una cosa inserta y totalmente determinada por el mundo, el

ser resultado del mundo, que también parece serlo, porque somos parte material del mundo con el que nos componemos físicamente, en alguna medida.

Si esto es así, es decir, si el humano carece de las cualidades que hemos detectado en el yo trascendental, el estatuto de la antropología, que trata en todo caso del ser humano, de la imagen esencial del humano, como muy bien nos lo ha dicho Ziri6n, quedaría en entredicho porque no trataría de un verdadero ser humano. En realidad, a partir de esa fecha, de la conferencia de 1931, podemos ver un giro muy importante en Husserl hacia lo que yo llamé en mi artículo de 1991 una postura implícita⁹. En todo caso, en la argumentación de Antonio Ziri6n, en el apartado segundo, ha quedado pendiente la necesidad de responder a la pregunta de qui6n o como se trata de lograr filosóficamente esa idea de ser humano que me sirve para discriminar las antropologías, qui6n es el competente para elaborar una idea filos6fica sobre el humano, que parecía ser el requisito fundamental para poder entender la antropología filos6fica como filosofía de las antropologías.

Pero sigamos la argumentación que bien merece la pena:

Cuando Husserl rechaza considerar la fenomenología como antropología, no estamos ya en la antropología cultural, aunque sea esta considerada desde la fenomenología, en el sentido de la carta a Levy-Bruhl. Ahora nos movemos en otro plano, que nada tiene que ver con la carta. En el texto de Antonio Ziri6n se pasa sin soluci6n de continuidad, de la negaci6n a identificar la antropología cultural con la fenomenología trascendental —cosa nada problemática, porque una pretende ser filosofía y la otra una ciencia social—, a negar también la relaci6n con la antropología filos6fica, cuando ésta es filos6fica, como muy bien explic6 en el apartado segundo. Por eso, todo lo que ha expuesto sobre la carta a Levy-Bruhl no nos sirve a la hora de ver la relaci6n de la fenomenología con la antropología, porque antes estábamos en una ciencia social, por tanto una ciencia positiva, mientras que ahora estamos en un saber filos6fico. Al tema de la distancia radical de la fenomenología trascendental con la antropología filos6fica, que, lejos de ser una tema banal, es muy profundo, va a dedicar las dos últimas páginas del prólogo.

⁹ "Phénoménologie et Anthropologie", en: *Études phénoménologiques*, nº 13-14, (1991), pp. 85-114, Universidad de Lovaina la Nueva. Ahora capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.

El punto de partida es diáfano: el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”. Se trata de una frase contundente, que podría ser dicha después de una lectura del tomo primero de las *Ideas*, es decir, en 1913, pero que poco a poco se irá convirtiendo en problemática, a medida que Husserl vaya reflexionando sobre las aporías de sus planteamientos iniciales y, sobre todo, en el momento en que Husserl se plantee la *génesis y desarrollo* de ese ego absoluto. Porque esa frase dicha así, de modo tan contundente y unívoco, puede resultar tremendamente problemática en el momento en que pensemos aquella *facticidad* del sujeto trascendental que aparece en aquella frase de la que se hace eco Rosemary Rizo-Patrón¹⁰ (y recientemente también Agustín Serrano de Haro, en Barcelona), y que es un yo que emerge de una pasividad preegoica e instintiva.

Lo que yo he llamado “*subjetividad trascendental animal*”¹¹ —a partir de un recuento nada arbitrario de los textos husserlianos al respecto—, nos obliga a ser más cautelosos en esa aparente claridad inicial. El sujeto trascendental que se configura desde la necesidad de salvar los objetos formales, a cuya autonomía de todo encadenamiento psicológico o específico humano está dedicado el primer tomo de *Investigaciones lógicas*, no es un sujeto trascendental humano, sino cualquier sujeto racional, de cualquier planeta o mundo posible, pero resulta que, el que nosotros conocemos, yo en cuanto sujeto trascendental soy un sujeto trascendental que percibe, que en la percepción tiene la experiencia de la verdad, porque ésta última se enraíza en una verdad originaria inherente a la percepción, en la que también se enraíza la razón originaria, como modelo de lo que se da originariamente; que percibe desde la constitución de unidades sintéticas gracias a los elementos noéticos cinestésicos y táctiles que dan consistencia a los elementos perceptivos tanto como para poner los entes del mundo como reales que se dan en su propia corporalidad, es decir, en persona; que está lleno de habitualidades, que no son sino la parte subjetiva de la cultura, que se remite a los demás; que además está enraizado en una base pasivo-

¹⁰ Dice Husserl: “Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches”, “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico”, Hua XV, 385. Ver R. Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo*. Lectura y debates, Bogotá: Siglo del hombre editores/Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 34 y 106. Mostrar el pleno sentido de esta génesis del yo trascendental es la trayectoria curricular de Julia V. Iribarne.

¹¹ “La subjetividad trascendental animal”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 3/1995, pp. 383-406. Ahora cap. II de *Para una filosofía de Europa*.

instintual desde la que emerge como ego puro¹². Más aún, y de acuerdo a la frase citada en la última nota, en la fenomenología trascendental, que trata de exponer las estructuras esenciales de ese ego trascendental, se nos llega decir que el *eidos Ego* depende del *faktum Ego* que soy yo en mi realidad concreta humana. Teniendo todo esto en cuenta, la frase sobre la pureza del ego, pureza de humanidad, parece tambalearse o, al menos, resultar más problemática, como problemática resulta toda arquitectónica desarrollada desde la claridad luminosa de esa frase.

Segundo argumento: "La reducción fenomenológica-trascendental ha puesto entre paréntesis precisamente cualquier vinculación real (metafísica, diríamos) con cualquier mundo objetivo, real (espacio-temporal), con cualquier naturaleza generadora de organismos y de especies." También eso da por supuesto unos términos conceptuales que creo que no se mantienen en Husserl, con esa claridad, más que hasta 1922. A partir de esa fecha, al menos, no podríamos hablar así porque eso es tarea de la epojé y no de la reducción, que no tiene el cometido de poner entre paréntesis nada sino de desvelar la trascendentalidad del sujeto y la correspondiente trascendentalidad del mundo como su correlato. Ya en mi tesis doctoral insistí en la diferencia entre epojé y reducción, pero una vez más se ignora esa cuestión cuando aporté manuscritos en que esa distinción aparecía de modo claro. Incluso citaba uno, aunque en la transcripción la cita se hizo de modo erróneo, en el que se dice y voy a citar el texto entero, porque nos da pie para sacarle todo su sentido.

Dice Husserl:

La epojé fenomenológica debe ser llevada, y esta es su incomparablemente mayor característica, a la reducción a la subjetividad trascendental, una reducción en la que el yo, esta subjetividad para la experiencia y el pensar, se convierte en tema. La puesta entre paréntesis del mundo implica la puesta entre paréntesis de la subjetividad mundana. Si esta última puesta entre paréntesis se ejecuta también de modo expreso, entonces, como el mundo en general, también la humanidad se convierte en un mero fenómeno trascendental. (Mn B I 5/5, p. 17)¹³

Podríamos decir que este texto, que separa claramente la reducción y la epojé trabaja en contra de la tesis que estoy defendiendo, pero eso es solo una apariencia. Porque de lo que se trata es que el ser humano, es decir, yo mismo,

¹² Ver Julia V. Iribarne, *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia de las Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2002, especialmente capítulos VI y XXIII.

¹³ Este Mn. aparece citado erróneamente en la p. 180 de mi libro *La estructura del método fenomenológico*, pero en la bibliografía está citado correctamente, fue un error en la transcripción.

al practicar la epojé del mundo y aplicármela a mí mismo, yo me convierto en yo trascendental del mismo modo que el mundo se convierte en fenómeno trascendental. Esa conversión no es una invención, sino el descubrimiento de lo que realmente somos cada uno de nosotros, sujetos trascendentales, que sólo aparecemos como tales mediante el artilugio de la epojé, pero sólo en la medida en que esta sea llevada a reducción. Entender esta posición es absolutamente esencial si hemos de entender el conjunto de la fenomenología.

Por eso sigue Husserl: por lo tanto se ha de mostrar sistemáticamente:

cómo y en qué orden en cada fenómeno individual 'un hombre' y en especial de un yo humano, de una persona humana, se reduce a un yo trascendental, y cómo la humanidad entera, la actual o potencialmente comunitarizada, se reduce a la subjetividad trascendental (también decimos a la intersubjetividad, la subjetividad que somos todos con nosotros y entre nosotros (B I 5 / V , p. 17/18, de la transcripción).¹⁴

Se trata de mostrar que el ser humano es en realidad un fenómeno trascendental del yo trascendental. ¿Qué puede significar esto?, que todo ser humano es un fenómeno trascendental del yo. Por tanto, todo depende de que entendamos esta dualidad: sujeto trascendental-fenómeno trascendental del hombre, ¿significa que el mundo al ser fenómeno trascendental, y en él el hombre, son meros fantasmas, meros sentidos?

Pero dejemos esa cuestión en el aire y preguntémonos por la dependencia que el humano muestra respecto del sujeto trascendental en la fenomenología, es decir, el conjunto del yo trascendental/fenómeno 'humano'.

Y ahora vendría la pregunta fundamental de si podemos pensar al ser humano sin esa referencia, entiéndase como se quiera, al sujeto trascendental. Esa es la clave. Al principio podía pasar desapercibida la relación del yo trascendental con el yo humano. En este texto se ve que la reducción es descubrir en el yo humano el yo trascendental, de manera que el yo humano es algo así como la visión exterior del yo trascendental, pero sin el cual, sin ese yo tras-

¹⁴ "Die phänomenologische Epoché soll, das ist ihre unvergleichliche grosse Bestimmung, zur Reduktion auf die transzendente Subjektivität werden, einer Reduktion in welcher ich, diese Subjektivität für Erfahrung und Denken zum Thema werden soll. Die Einklammerung der Welt impliziert Einklammerung der weltlichen Subjektivität. Wird diese letzte Einklammerung auch ausdrücklich vollzogen, so wird, wie die Welt überhaupt, so die Menschheit zum bloß ,transzendentalen Phänomen"

Por lo tanto se ha de mostrar sistemáticamente „wie und in welcher Ordnung sich im einzelnen jeden Phänomen ‚ein Mensch‘ und im besonderen eines menschlichen Ich, einer menschlichen Person auf ein transzendentales Ich reduziert und wie die totale Menschheit, die aktuell und potentiell vergemeinschaftete auf die transzendente Subjektivität (wir sagen auch Intersubjektivität, die Subjektivität, die wir alle im Miteinander und Untereinander“ (B I 5/V, p. 17/18, de la transcripción.)

cidental, el yo humano deja de ser auténtico yo humano, deja de ser humano para ser algo que no podría ser responsable de las atribuciones u operaciones que en la vida normal desempeña cualquier ser humano, por ejemplo, la comprensión de la verdad, la comprensión del ser en cuanto ser, la comprensión de los objetos formales de manera independiente, la comprensión del otro como sujeto también de vivencias de la verdad —punto de partida de la moral¹⁵— y, en definitiva, la tenencia del mundo como horizonte de realidad; y en el caso de la ética, la asunción de unos valores jerarquizados, que por otro lado son fundamentales para no hundirse en el diluvio del escepticismo y del desarrollo orgánico de la especie que llevaría su destrucción.

Ahora bien, si la epojé tiene ese cometido, dar por hecho que en Husserl la epojé es algo claro y patente desde el principio, sin *deslizamientos* de sentido (*Verschiebung*, Hua XXXIV, 60), es dar por supuesto que Husserl ya en las *Ideas* de 1913 tuvo todo claro y que ya no volvió sobre su método. Es ignorar la *fenomenología crítica*, que tiene que volver sobre el método, lo que hizo Husserl en *Erste Philosophie II*, pero cuya necesidad la había anunciado en la *Grundproblemevorlesung 1910/11*¹⁶. En efecto, en las lecciones de invierno de 1922/23, las lecciones sobre *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV, 2002) pone en marcha la segunda etapa de la fenomenología, la fenomenología crítica ya reclamada en 1910/11. En ella, mediante la reducción apodíctica, hace la crítica de la experiencia trascendental, pero no hace la crítica del método de acceso a la experiencia trascendental. Es lo que hará en la *Erste Philosophie* del año siguiente, un crítica del método fenomenológico, principalmente de la epojé. Y es en ese contexto en el que se da la diferenciación de la epojé y reducción, porque para la fenomenología ésta, la reducción a la subjetividad trascendental, no entra en cuestión, sólo es aclarado su sentido, mientras que la epojé, como puesta entre paréntesis y desconexión del mudo, entra radicalmente en cuestión, porque cambia su sentido. Si se ignora esto, se está tomando a Husserl como un pensador que ya entendió todo desde el primer momento sin que introdujera ningún cambio en sus conceptos, cosa prácticamente inviable.

¹⁵ Ver Julia V. Iribarne, ob. cit., cap. XVII.

¹⁶ Ver Hua XIII, sobre todo pp. 159 ss. Trad. al español, p. 95 ss. Especialmente interesante es la nota de esa página. Ver también la Introducción del autor a la traducción al español, donde se explica la importancia y alcance de esta distinción.

Tercer argumento, es cierto que somos nosotros quienes hacemos la ciencia, quienes nos comunicamos, etc., incluso quienes hacemos la fenomenología. Pero podría haber, en la tierra o en otros planetas, otras especies racionales no humanas, que evidentemente serían sujetos trascendentales, pero no serían hombres. A ellos se aplicaría la fenomenología trascendental. Por eso puede decir Antonio Ziri6n que "La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana m6s que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a s6 misma como humana, en que ella 'se ha dado' un ser humano en el mundo". Con esa frase, ese "se ha dado", incluye el matiz de que podr6a no hab6rselo dado. Y es cierto que a veces podr6amos pensarlo. Y es cierto que la subjetividad trascendental aparece como humana, pero puede haber otras posibilidades, luego tratar de aquella no es tratar de esta, por m6s que as6 ocurra en la realidad. Pero, al principio, la funci6n de la fenomenol6gia —dar cuenta de la autonom6a de los objetos formales— nos impide considerar la subjetividad trascendental como humana porque la humanidad ha sido desconectada: "Y se desprende precisamente de los principios el que la fenomenol6gia no haya de quedar ligada a la conformaci6n psicof6sica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana", y a ello liga Antonio Ziri6n la radicalidad de la fenomenol6gia: "uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento f6ctico, pr6ctico, contingente", y cita el final de la carta a Levy-Bruhl, pero hay que tener en cuenta que en la carta nada se dice de una antropolog6a filos6fica, sino s6lo de la antropolog6a cultural.

La terminaci6n del pr6logo se refiere de nuevo a la antropolog6a cultural, en parte con reproches mutuos sobre las claves para aprovechar, por parte de los antrop6logos culturales, los an6lisis fenomenol6gicos; y, por parte de los fenomen6logos, los an6lisis de la antropolog6a cultural. Pero, enti6ndase que nada se dice m6s de la compleja relaci6n de la antropolog6a filos6fica con la fenomenol6gia trascendental, que empieza poniendo un sujeto trascendental no humano, pero termina humanizando el sujeto trascendental, por la praxis, por la emergencia del sujeto trascendental en una pasividad, s6lo desde la cual podemos pensar la trascendentalidad. De este modo, la aparente claridad con que se expresan algunas ideas se difumina o adquiere un claroscuro que nos obliga a profundizar y a no dejar los dif6ciles problemas que subyacen a la noci6n de sujeto trascendental cuando 6ste exige una mundanizaci6n hasta para com-

prender el sentido reiterativo de la racionalidad, pues sólo de ese modo es comprensible el otro, y sin el otro no hay racionalidad. Mas entonces la mundanización, es decir, la aparición como humano, es requisito de la propia fenomenología.

Sigamos este tema a fondo. El sujeto trascendental exigido por la fenomenología lo es por necesitar un sujeto competente para la comprensión de los objetos formales. Esto es lo mismo que la refutación del psicologismo o la necesidad de salvar el sujeto racional. Pero el sujeto racional implica la posición de otros sujetos racionales. Mas, ¿qué sujetos racionales podemos pensar que no tengan cuerpo o que no perciban como nosotros? La fenomenología, por su parte, pretende ser ciencia, ¿Cómo lo va a ser sin interpelar a los otros que tienen que aparecer en el mundo? Solo por tanto por la expresión puede la fenomenología existir, es decir, sólo por su mundanización, gracias a la cual puede ser asumida por los otros. Previamente estos otros deben haber sido constituidos en mi horizonte de experiencia como cosujetos trascendentales de una racionalidad que los exige como cosujetos de la misma. ¿Se condena a su negación la fenomenología si pone a los otros como cosujetos de mi verdad? Yo creo que la fenomenología de Husserl implica aclarar que el humano que comprende los objetos formales no es comprensible desde la facticidad porque la trasciende. El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese "más" le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese *plus* no seríamos más que una especie zoológica. Ahora bien, la antropología filosófica solo estudiará al ser humano si toma en consideración ese *plus de humanidad* que nos hace. Sin él, su objeto de estudio deja de serlo y, por tanto, la antropología dejaría de ser tal, porque lo que estudiaría sería un humano incompetente ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón, un sujeto, entonces, constituido *antes* de la razón teórica y práctica, por tanto no humano, un sujeto que se desenvolvería en el nivel de la *hominidad* pero no de la *humanidad*. Ese ser no puede hacer filosofía. La condición del sujeto de la filosofía es el ser humano pleno, el humano con el *plus* de humanidad. Por eso en la cuestión de la antropología filosófica se ventila también el ser de la filosofía. Porque en definitiva, como ha dicho el propio Antonio Ziri6n, el sentido de la antropología filos6fica, aunque

sea como filosofía de la ciencia antropológica, es conseguir una imagen filosófica del ser humano, una imagen que tiene que estar de acuerdo con las operaciones que el humano lleva a cabo en su vida ordinaria.

Y ahora ya podemos tratar de evaluar la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. Para ello podemos seguir varias vías. La más eficaz me parece la semejante a la psicología, tal como Husserl la formula en esa frase de *La crisis*: no hay más psicología que la fenomenología trascendental, con lo que ésta es también una psicología. Esta equivalencia es lo que puede resultar escandalosa, pero es rigurosamente coherente, sólo que debe ser tomada en sus justos términos.

Que la fórmula resultó escandalosa, se ve en la forma en que la consideró Iso Kern, que la refiere a que la escribe un pronto octogenario, pues quien la escribe, Husserl en 1936, tiene ya 77 años. Pero en ese caso Iso Kern debería descalificar toda *La crisis*, porque descalificar solo lo que él no es capaz de entender, no es honesto. Yo creo más bien que la frase tiene pleno sentido desde el desplazamiento de sentido de la epojé. La psicología se mueve en el terreno de la representación del mundo, separando la representación del mundo y el mundo que se nos da por la representación, pero una vez practicada la reducción trascendental, el mundo queda recuperado como horizonte de toda experiencia, por lo que el mundo en sí puesto entre paréntesis era sólo un abstracto de la realidad de la experiencia, pero una vez descubierto su carácter abstracto por la reducción trascendental, el sentido de la epojé tiene que cambiar y, también de modo consecuente, el sentido de la psicología que vivía del anterior esquema. Ya no hay una psicología pretrascendental sino sólo una postrascendental, que no puede ignorar lo que la fenomenología trascendental le ha descubierto. Esto no quiere decir que ambas se identifiquen de modo total y sin matices, porque la mayor parte de las cosas de las que trata la fenomenología trascendental no entrarían en la psicología, pero ésta debe incorporar los descubrimientos de la fenomenología trascendental.

El mismo esquema podríamos aplicar a la historia como relato del acontecer histórico, que no puede olvidar el verdadero sentido de la historicidad trascendental, porque sólo gracias a esa historicidad trascendental sucede la historia humana. Sin aquella la historia humana pierde su sentido y se convierte en sucesión de hechos azarosos. Lo que tampoco quiere decir que el fenomenólogo y el historiador hagan lo mismo. Pero el historiador debería incorporar los descu-

brimientos del sentido de la historia explicitado por la fenomenología trascendental.

Pues bien, exactamente el mismo modelo debemos aplicar a la antropología filosófica, pero en este caso, si cabe, con más decisión, porque la fenomenología de Husserl se refiere a la totalidad de la vida humana, por tanto, a la totalidad del ser humano, en sus niveles cognitivos, evaluativos y prácticos. Por tanto, lo que está en juego es la totalidad del ser humano. Y es cierto que la fenomenología empieza con la psicología. La antropología como ciencia aún no estaba plenamente desarrollada a principios de siglo, pero conforme van pasando las décadas de la centuria, ese sentido va emergiendo, se van multiplicando los descubrimientos paleoantropológicos y, en los años veinte, surge una antropología filosófica, y se desarrolla también de modo masivo la antropología cultural y social. Frente a ellas surge, sobre todo en Alemania, una reflexión filosófica sobre el humano, que tiene en cuenta los tratamientos científicos anteriores. El sujeto pleno, el humano, se convierte en tema básico y por eso Husserl va girando en su propio lenguaje, y en *La crisis* lo que está en juego ya no es una cuestión psicológica, sino la imagen del ser humano en cuanto racional. Es posible que aquí algún crítico traiga a colación la acusación a Husserl de un racionalismo, que recordaría aún a modernidad y cartesianismo. Nada hay más alejado de la realidad. La reivindicación, por parte de Husserl, de la racionalidad del ser humano como una competencia esencial que lo constituye, no quiere decir que su vida esté dirigida por la razón en todos sus términos, sino sólo que el modo como la vida humana se desempeña para subsistir, en la naturaleza y en la sociedad, es mediante el ejercicio de la razón, de manera que sin ella ya habría desaparecido o tal vida no sería humana. La cultura humana es resultado del ejercicio de la razón, aunque esta sea aplicada en términos limitados, en la medida en que no cuentan con las consecuencias a largo plazo, y, por tanto, se trata de una razón limitada, pero no por ello menos razón.

Una vez dicho esto, de lo que se trata en la fenomenología trascendental es de descubrir el *plus* de humanidad que el humano exige para ser tal, lo que Husserl hace mediante el rodeo de exponer el sentido no humano de ese plus que tenemos que tener para ser humanos. En la primera etapa, la de las *Ideas I*, ese sujeto no humano aparece con toda claridad, mediante el artilugio de la epojé. Pero en cuanto Husserl desciende a los análisis concretos ese yo puro, por estar purificado del sentido humano, va perdiendo la pureza porque se hace

corporal, social y cultural, todo ello humano y bien humano, pero no para volver al primer momento, sino para descubrir en el humano que para ser tal exige incorporar aquello no humano —la trascendentalidad— que ha descubierto en la primera etapa.

En ese momento, desde la fenomenología trascendental diremos que no hay otra antropología filosófica que la fenomenología trascendental, de manera que el sentido de esta es el ser una antropología filosófica, no porque ambas se identifiquen sino porque el sentido de la antropología filosófica es incorporar el sentido de lo humano que le marca la fenomenología trascendental. Y el sentido de esta es lograr una imagen del ser humano que responda a las preguntas que provienen de la filosofía sobre la historia humana, en la que se han alumbrado luces y se han instalado sombras, siempre bajo el uso de la razón, por más que esas sombras instaladas bajo ese uso —un uso en este caso limitado— pueden llevar a la destrucción de la propia especie. En la medida en que esas respuestas pasan por descubrir un sentido de racionalidad válido para cualquier sujeto racional, la fenomenología descubre que el humano específico lo es por participar de ese nivel propio de cualquier sujeto racional. Pero eso es a la vez decir que la antropología filosófica sólo será verdadera antropología si es capaz de mostrar ese sentido más que humano del humano.

Javier San Martín

RESEÑAS

MAURO CARBONE

***UNA DEFORMACIÓN SIN PRECEDENTES.
MARCEL PROUST Y LAS IDEAS SENSIBLES***

BARCELONA, ANTHROPOS, 2015, 220 PP.

por **Sergio Aguilera**

La obra del profesor Mauro Carbone, actual catedrático en la Université Jean Moulin Lyon 3, es de lectura obligada para quienes estudiamos el pensamiento de Merleau-Ponty, sobre todo por sus repercusiones estéticas y ontológicas. El libro que aquí reseñamos, publicado originalmente en italiano en 2004 y traducido posteriormente al francés y al inglés, es el primero que el autor publica en español. Esperamos, no obstante, que no sea el único y que a él le siga una larga lista de escritos en esta lengua, que abriría a los lectores hispanohablantes un vasto y sugerente campo de investigación en torno al pensamiento del fenomenólogo francés apenas explorado aún en nuestros países. Mauro Carbone desarrolla en su obra, co-

mo diría Carmen López Sáenz, especialista en Merleau-Ponty en nuestro país, aspectos “impensados” de ese pensamiento, planteamientos y propuestas cuyas implicaciones quedaron en parte interrumpidas por su prematura muerte. A lo largo de los textos del italiano podemos leer, por ejemplo reflexiones sobre el cine o la literatura que aparecen como continuación natural de los escritos merleau-pontianos. Mauro Carbone los hace dialogar con otras filosofías, como la de Gilles Deleuze, mostrando así su mutua fecundidad. Estos planteamientos en definitiva terminarían dibujando esa nueva forma de hacer filosofía -tan demandada desde Nietzsche- que prescinde de las categorías tradicionales que anquilosan el saber y pre-

conizan la muerte de la filosofía misma.

Es el caso del libro que nos ocupa, que trata de continuar el proyecto de Merleau-Ponty-Deleuze de elaborar una teoría no platónica de las ideas a partir de la noción de "idea sensible", «ideas, estas, que resultan ser inseparables de su manifestación sensible» (p. 8). El proyecto quedó sólo esbozado en el último de los escritos del fenomenólogo francés, *Lo visible y lo invisible*, donde reconocía a Proust el mérito de haber sacado a la luz este tipo de ideas, de ahí el subtítulo del libro que reseñamos. Para completar dicho proyecto harían falta, sin embargo, otras referencias que Carbone ha encontrado en Deleuze y en su intento de reversión del platonismo. Una de ellas la leemos en *Diferencia y repetición*, donde Deleuze desarrolla la noción del «en sí de Combray», lugar de infancia del Narrador de *La Recherche*, que funcionaría como idea sensible y, por tanto, como otra forma de nombrar la esencia. Leyendo además el estudio de Deleuze, *Proust y los signos*, encontramos otra referencia que tiene que ver, en esta ocasión, con

la temporalidad problemática de este tipo de ideas, pues emergen simultáneamente a la experiencia de la que surgen. Carbone concluye el prólogo del libro, especialmente concebido para esta edición castellana, señalando que hay en Deleuze un «esbozo de una concepción anti-platónica de la reminiscencia que, en cuanto tal, no existe en el último Merleau-Ponty, pero que se revela del todo complementaria de su concepción de las ideas sensibles y no menos necesaria que aquella para elaborar finalmente una teoría no platónica de las ideas» (p.11).

En la introducción que sigue, Carbone nos hace leer un largo pasaje de *La Recherche* del que va a partir su ilustración de esta noción de idea sensible. Se trata del identificado con el nombre: "Resurrección de Combray por la memoria involuntaria", perteneciente al volumen I. El pasaje sirve para marcar las diferencias entre las esencias proustianas y las de tradición platónica. En él cuenta el Narrador su acceso repentino y placentero a la esencia de Combray, el pueblo de su infancia, a partir del sabor de una magdalena mojada en té. Esta súbita

intuición eidética suspende su individualidad, de modo que se hace uno con su recuerdo, al mismo tiempo que el objeto Combray resulta «elevado a su propio *eidos*» (p. 22). Sin embargo, la intuición de la esencia del Narrador no hace aparecer como su correlato al sujeto puro del conocimiento que la transparentaría, sino que aquella más bien muestra la opacidad de este (p. 23). De hecho, el Narrador inicia ahora una serie de esfuerzos vanos para renovar la intuición vivida: primero vuelve a sorber del té en repetidas ocasiones para provocarla; luego intenta aislarse de toda distracción y buscar en su interior la huella de la experiencia. Dichos esfuerzos son comparables a los requeridos por la *epojé* husserliana o por la duda metódica cartesiana, y la narración de Proust así nos lo evoca. Sin embargo, su sentido es diferente, pues mientras que de estos se desprende una imagen del pensamiento que supone la concordancia de las facultades, buena voluntad en el pensar y amor por la verdad, la imagen que aquellos esfuerzos transmiten, cuando el Narrador tras múltiples intentos confiesa su agotamiento, es más bien

misosófica, pues resalta la incapacidad de la consciencia para lograr el saber buscado. Sólo cuando el Narrador se resigna a no acceder de nuevo a la intuición, es cuando finalmente la esencia se muestra. El encuentro con ella puede definirse entonces como «choc estético-pático» pues no es premeditado, se da a partir de lo sensible y revestido de una tonalidad afectiva propia.

De las vías de investigación abiertas a partir del encuentro del Narrador con esta esencia, dan cuenta los cinco capítulos y el apéndice que componen el libro. Su *modus operandi* será la relación de los textos y notas del último Merleau-Ponty que hablan de la obra de Proust, con los de Deleuze que tratan el mismo tema. Es importante tener en cuenta que, entre las notas pertenecientes a los últimos escritos del fenomenólogo y las primeras formulaciones deleuzianas sobre el tema, aparecidas en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, han pasado apenas dos años. Así puede entenderse mejor que la "teoría de las ideas" del primero pueda complementarse con la "concepción de la reminiscencia" del segundo, que-

dando prefigurada la nueva forma de pensamiento buscada por ambos más allá del platonismo.

El primer capítulo parte del interés de Merleau-Ponty de dar una formulación filosófica a la nueva ontología, que ve esbozada indirectamente en distintas manifestaciones culturales y científicas de su época. Este interés le lleva a estudiar el concepto de "naturaleza" en sus últimos cursos impartidos en el *Collège de France*. Nos referimos a los publicados bajo el título: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* que constatan que, en este ámbito, opera ya una forma de relación entre los seres, entre el ser humano y la naturaleza, que escapa a la moderna oposición de sujeto y objeto. Queda mostrado, por ejemplo, en el estudio del ambiente en el que se desarrolla un organismo del biólogo alemán Jakob von Uexküll que huye tanto del causalismo como del finalismo. Este explica las relaciones entre las partes y el todo dentro del ámbito biológico comparándolas con una melodía que se cantara por sí misma (p. 39). Así, la noción de especie es concebida como un tema variable «que el animal

no trata de realizar a través de la copia de un modelo, sino que habita en sus particulares realizaciones» (p. 40), dirá la interpretación merleau-pontiana, que otorga de esta manera un valor ontológico a dicha noción.

Para explicar qué entiende Merleau-Ponty por "valor ontológico de la noción de especie", recurre Carbone al concepto de *Voyance* expresado en las notas preparatorias de uno de los últimos cursos del fenomenólogo, *La ontología cartesiana y la ontología de hoy*. Este curso perseguía la descripción de la nueva ontología, esta vez en el arte y la literatura. La tarea del pintor y del escritor, dice allí, es llevar a la expresión la pasividad de nuestra actividad mediante una operación de *Voyance*, esto es, secundando «el mostrarse del universo sensible en cuyo interior nosotros mismos nos encontramos, y que resulta recorrido por un poder analógico en virtud del cual los cuerpos y las cosas se llaman recíprocamente», de forma que queda dibujado un «Logos del mundo estético» (p. 45). Las referencias de Merleau-Ponty a la concepción proustiana de las ideas sen-

sibles se dan entonces en ambos sentidos, es decir, en sentido biológico y artístico, referencias en concreto a las páginas donde Proust distingue las ideas musicales de las ideas de la inteligencia, concibiendo a las primeras veladas pero «no por ello menos perfectamente distintas las unas de las otras, desiguales entre ellas en valor y significado» (p. 48). Estas ideas, como también las de luz, sonido, relieve ... son en Proust ideas sensibles que dan acceso a lo universal mediante lo singular, haciendo trascender la finitud de lo sensible mismo, que es lo que se quiere indicar con el concepto de *Voyance*. La generalidad queda iniciada en cada ejemplar singular que apunta así a su trans-temporalidad y trans-espacialidad. Esta iniciación abre una dimensión o establece un nivel de referencia para toda experiencia futura. La «temporalidad por la cual la idea sensible resulta ritmada [...] es análoga a aquella que articula a una melodía» (p. 51) en la que se da efectivamente una influencia recíproca entre las notas que la componen siendo la primera posible a partir de la última y viceversa.

El segundo capítulo comienza retomando la noción merleau-pontiana de iniciación o institución de la idea sensible. En la experiencia de ella se produce una dimensionalización de lo particular a lo universal justamente, señala Carbone, a modo de la conceptualización leibniziana de la «parte total». Su correspondencia en Proust la encontramos en “A la sombra de las muchachas en flor”, justo en el pasaje en el que el protagonista de la *Recherche* asiste a una obra de teatro: cada espectador siente desde su butaca estar en el centro de la escena «gracias a una disposición que es como el símbolo de toda percepción» (p. 62). Carbone inicia a partir de aquí un repaso por las divergencias y convergencias entre Deleuze y Merleau-Ponty, en relación a la comunicabilidad de experiencias entre individuos. ¿Es el Ser, como sostiene el segundo, todo lo visible (junto con lo invisible que lo acompaña) y el arte el medio para cumplir nuestra participación común en él, o en lo sensible hay una incomunicabilidad primordial que sólo el arte puede llegar a componer como Ser o todo, como sostiene el primero? En verdad, lo que está recha-

zando Deleuze de Merleau-Ponty en este punto es su filosofía de la «*Chair savante* [...] en la cual ya radica una posibilidad de comunicación intersubjetiva» (p. 64). Sin embargo parecen converger sus planteamientos sobre la temporalidad propia de las ideas sensibles y Carbone dedica unas cuantas páginas a demostrarlo. Efectivamente, la noción del “en sí de Combray” desarrollada por Deleuze en *Diferencia y Repetición* difiere tanto del Combray vivido en el pasado como del recordado en el presente. Este “en sí” se da en una especie de pasado puro que nunca fue presente, como un antiguo presente mítico. Igualmente la apertura que ofrece la idea sensible de una dimensión o nivel, apertura que se da desde el primer encuentro con sus ejemplares, ofrece a partir de ese momento una anticipación del conocimiento que ya no puede ser cerrada e inaugura a su vez una temporalidad que, en *Lo visible y lo invisible*, Merleau Ponty define como mítica. Aunar ambas propuestas, como hace Carbone, evita recaídas platónicas en la interpretación de la *Recherche*, pues no habría separación entre el tiempo recobrado como origi-

nario, revelado por el arte, y el tiempo revelado por los signos sensibles, enraizado en nuestra corporeidad. Concluye el capítulo con una frase que ilustra el poder instituyente de la memoria: «Los verdaderos espinos blancos son los espinos blancos del pasado». Una memoria que se define como quiasmo entre reminiscencia y olvido, entre conservación y construcción y a cuyo estudio estará dedicado el último capítulo.

En el tercer capítulo se explora la forma de (re)conocimiento antiplatónico que estaría en la base de esta nueva teoría de las Ideas. El capítulo sigue a Deleuze y la forma de reconocimiento que, según él, opera en la historia del pensamiento. Comienza repasando entonces la noción de Idea, fundamental en dicha historia y que Platón oponía precisamente a la sensibilidad. Es curioso que el arte, manifestación por excelencia de lo sensible expulsada por el filósofo de su república ideal, y la reflexión sobre él, deban tanto a su teoría de las Ideas. De hecho, en el pensamiento sobre el arte a partir del siglo XX, la aventura de la Idea, de la Forma, puede ser pensada,

según la propuesta de Carbone, como la aventura de la deformación. Desde las frutas de Cezánne, el arte ha dejado de ser mimesis para dar cuenta de la deformación que respecto a la idea de la mente, produce la percepción. Igualmente la propia naturaleza difiere siempre de su representación ideal, pues sus productos no son separables de una diversidad esencial; en ese sentido, arte y naturaleza se identifican. La cuestión es expresada por Deleuze de este modo: de qué manera lo diferente es semejante o de qué manera lo semejante difiere. Por lo que venimos viendo, la clave está en sustituir la sucesión (primero diferencia, luego semejanza o al revés) por la simultaneidad (las diferencias y la semejanza al mismo tiempo, como en la idea sensible). El excedente de la semejanza es entonces situado en el tiempo mítico del que hablamos como idea sensible. Esto significa que la idea se da junto con sus deformaciones. Invertir el platonismo es entonces afirmar los derechos de estas deformaciones. La idea, más que conjunto unificado que da forma, sería la resonancia de las diferencias. Es lo que Merleau-Ponty veía en la noción de

especie biológica de Uexkhüll: ciertas series de individuos que entran en resonancia, como una melodía que se canta por sí misma, decía el biólogo. Por eso el arte de vanguardia, huyendo del modelo platónico de reconocimiento como representación, busca la deformación, no ya a partir del modelo, sino sin modelo alguno; esto constituiría una deformación sin precedentes, tal y como reza el título del libro.

El capítulo cuarto estará dedicado a explorar el simbolismo primordial que transforma lo singular sensible en un universal inseparable de él, a través de la confrontación entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el psicoanálisis. En *La estructura del comportamiento*, el fenomenólogo clasifica los comportamientos en tres órdenes no ligados causalmente: físico, vital y humano, constituyendo cada uno la reestructuración del anterior. El concepto de "estructura", elaborado por la *Gestalttheorie*, sirve para explicar el paso del físico al vital, pues permite explicitar una dialéctica de implicación entre cuerpo y mundo. La teoría freudiana entonces dará cuenta de las relaciones entre la dialéctica

propriadamente humana y la dialéctica vital que caracteriza la relación del organismo con su medio (p. 123). Sin embargo, para ello es necesario reinterpretar el freudismo en términos de estructura, evitando la recaída en el causalismo que lo convierte en una metafísica. Así lo expresa Merleau-Ponty en su escrito *La duda de Cezanne* cuando aborda directamente la interpretación que Freud había dado de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Según Carbone, Freud diferencia en su escritos memorias: una consciente, que se da en la madurez y que conserva las experiencias vividas; otra relativa a la infancia, indistinguible de la fantasía y que «deforma experiencias remotas para satisfacer una interrogación presente relativa al origen. Tal memoria opera, pues, construyendo, o incluso, creando» (p.129) Para Freud, el psicoanálisis serviría para atravesar el velo de la deformación apuntando a la causa verdadera del recuerdo, cosa que Merleau-Ponty no acepta. Este considera en cambio, que las experiencias de la infancia ofrecen una anticipación de las de la vida adulta que se compone de signos premonitorios, no de causas. Son experiencias

de iniciación que abren una dimensión o nivel a partir de la idea sensible. Su rechazo del causalismo metafísico le lleva a oponerse igualmente al determinismo sexual del psicoanálisis. Así, en la *Fenomenología de la percepción*, entiende el fenomenólogo la sexualidad como proyección del modo de ser del hombre respecto al mundo. Los síntomas sexuales simbolizan toda una actitud ya que en la vida todo simboliza todo (p. 137). Dicho simbolismo fundamental aparecerá como emergente de la corporeidad en el curso titulado "Naturaleza y logos: el cuerpo humano". De esta manera completa Merleau-Ponty, según Carbone, la intención expresada en *La estructura del comportamiento* de explicitar mediante el psicoanálisis la dialéctica que relaciona el ámbito propiadamente humano y el vital. En dicha dialéctica los fenómenos no se concatenan causalmente sino que se *motivan* entre sí orientados por una razón operante.

Por otro lado, el psicoanálisis es interpretado por Merleau-Ponty como otro síntoma cultural, como el arte o la literatura, en el que ve operar la nueva ontología que trata

de formular. En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* titulada "Filosofía del freudismo" propone elaborar, «no un psicoanálisis existencial sino un psicoanálisis ontológico» (p. 144). Se trata de reinterpretar el psicoanálisis desde la ontología carnal desarrollada por Merleau-Ponty en sus últimas obras, *Chair* entendida como tejido de co-pertenencia que relaciona todos los entes y es recorrida por una lógica de implicación y promiscuidad. Leído desde esta perspectiva, el psicoanálisis, puesto que trabaja sueños y asociaciones de ideas que parecen seguir esa misma lógica, servirá para explicitar el modo de simbolización primordial del tejido carnal y su capacidad poética, esto es, la manera como las experiencias (de las cosas y de los otros) abren dimensiones e instituyen sentidos creando realidad.

El quinto y último capítulo del libro prosigue con el tema del reconocimiento, esta vez en relación con la memoria. Comienza en continuidad con la descripción merleau-pontiana del inconsciente: "Nada sabía" y "siempre lo supe", es la doble fórmula que usa para definir-

lo. Carbone piensa entonces en Menón que, sin saberlo, concibe el teorema matemático. Sin embargo, para el fenomenólogo francés ese "no saber" tiene que ver con la latencia del tejido carnal abierto por nuestra vida operante, y el "siempre lo supe" con su reconocimiento como esencia sensible. El reconocimiento, la significación, se basa en anticipaciones de lo general a partir del particular sensible, como en la aprehensión del sentido de una melodía que, en cierta manera, conocemos desde que escuchamos sus primeros compases. La intervención mayéutica de Sócrates con Menón consistiría, según esto, en solicitar de él una recuperación creadora y no un acceso al conocimiento por reminiscencia. Deleuze señala, por otro lado, que hay en Proust una nueva forma de reminiscencia (no platónica). La encontramos en el *bal de têtes*, en la frase de Chateaubriand: «Un olor fino y suave de heliotropo [...] no lo traía hasta nosotros ninguna brisa de la patria, sino un viento salvaje de Terranova, sin relación con la planta exiliada, sin simpatía de reminiscencia y voluptuosidad» (p. 173). Esta forma nueva de reminiscencia crea el mo-

delo a imitar recreándose en la deformación que, como hemos visto perseguía el arte del S. XX. Hay entonces un carácter netamente creativo en la reminiscencia pues, de acuerdo con ella, recordar es crear, no el recuerdo, sino su equivalente espiritual o la idea.

Las páginas siguientes versarán sobre el tipo de pasado al que remite esta reminiscencia. Recurriendo a Mnemosýne, musa que no sólo tenía la capacidad de recordar sino también de crear, Carbone nos muestra el poder poético de la memoria, poder que aprovechaban los rapsodas para contar los tiempos míticos del origen. Sin embargo, advierte Deleuze, para que surja el tiempo pasado como "en sí", el olvido (*Lete*) ha de transformar en ideación el recuerdo, trasladándolo a un tiempo que nunca fue y dándole su valor trascendental en cuanto constitutivo de una dimensión de experiencias. Si identificamos merleau-pontianamente a Mnemosýne con la memoria operante en el sentir mismo (memoria de anticipación que se da, por ejemplo, en la escucha de una melodía, pero también, ya vimos, en la noción biológica de espe-

cie) tenemos que los caracteres de la musa y los oníricos de la carne se esclarecen mutuamente (p. 186). Mnemosýne es la facultad creadora de las ideas sensibles e igualmente y por ello, la de reconocimiento eidético que no cesa de actuar en la experiencia. Es el tipo de reconocimiento que el arte y la literatura del siglo XX han explorado contribuyendo a la construcción de la nueva ontología.

Termina el libro con un apéndice exclusivo para la edición en castellano en el que se exploran, esta vez paralelamente en el amor y en la música, las relaciones entre lo semejante y lo diferente (el todo y la parte o la especie y sus individuos). Volvemos en él a Deleuze y a su intento de invertir el platonismo emprendido en la *Lógica del sentido*. En cuanto a las semejanzas y diferencias, ¿se dan las primeras a partir de las segundas o al revés? El paralelismo lo establece Carbone con la música, en la que, según una cita de Straus, el tema precede a las variaciones. Tema asociado ahora a la idea, en tanto que las variaciones remiten a la multiplicidad. Deleuze habla también de "tema" cuando se

refiere, en la *Recherche*, a la idea que hace ley de la serie de nuestros amores. Figura del padre y la madre que vemos en el objeto de nuestro amor y motivo del que nos enamoramos repetidamente.

Merleau-Ponty sigue un recorrido parecido del amor a la música, en su curso "La institución en la historia personal y pública", también tratando los amores de la *Recherche*. Ya no hay constitución por la conciencia del sentimiento a partir de la idea del amor, sino un autoconstituirse del mismo. La "institución" se identifica así con la "iniciación" a la idea sensible, pues aquella «resulta propiamente inseparable de su manifestación y se despliega como una dimensión de sentido al cual ya toda otra experiencia se referirá» (p. 204). Siguiendo las páginas que hablan de la institución de un sentimiento, leemos que el amor en Proust no es, como sostenía Sartre, algo que concierne a la subjetividad o al *para sí*, sino que se trata de un fenómeno que, como idea sensible, envuelve en su dimensión a los amantes afectados de modo que «parecen pertenecer a su amor más que este a ellos», dice Merleau-

Ponty citado por Carbone (p. 208). El amor, al igual que la melodía, parece "cantarse" por sí mismo. En otros textos Merleau-Ponty llama a estas ideas "matrices simbólicas" y «aparecen descritas justamente como ideas negativas alrededor de las cuales se instituye un sentido en la historia colectiva» (p. 210). Puesto que el sentido instituido o la matriz aparecen en el encuentro con lo sensible mostrando o insinuando su parte no visible, no positivamente explicitada, no se puede decir que haya una precesión del tema en Merleau-Ponty y su concepción de los amores (y músicas) de la *Recherche*. Más bien el tema se encuentra en las variaciones mismas. Entendido como institución, el sentimiento amoroso termina dándonos secretamente, sin decisión consciente, aquello que realmente amábamos sin saberlo.

En definitiva, a partir de la noción de idea sensible, las doscientas veinte páginas del libro de Carbone perfilan una nueva manera no platónica, sino quiasmática, de entender la dinámica del Ser, del conocimiento y de la verdad. Carmen López Sáenz, en su artículo "La verdad

esencial de las ideas sensibles”, las caracteriza de forma que, creemos, resume a la perfección esta nueva manera de hacer filosofía. Sirva la cita para concluir esta reseña: “Más que pensamientos ya cumplidos que no hacen pensar, (las ideas sensibles) son impensados que yacen en

la raíz del pensamiento, que interrogan y abren a lo universal desde la singular relación con él que son las experiencias vividas. Esta relación hace de la idea sensible una dimensión que, en simultaneidad con sus ejemplares, nos ofrece un conocimiento no clausurado”¹.

1 López Sáenz, C., “La verdad esencial de las ideas sensibles” en San Martín, J., Domingo Moratalla, T., *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355, p. 346

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

***ESTROMATOLOGÍA.
TEORÍA DE LOS NIVELES FENOMENOLÓGICOS***

MADRID, BRUMARIA, 2014, 474 PP.

por **Luis Álvarez Falcón**

Eikasia Ediciones y el proyecto editorial Brumaria, bajo la dirección de Darío Corbeira y Alejandro Arozamena, acaban de publicar la última obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Salamanca, 1930). En el año 2008, en un manifiesto titulado "La filosofía en los inicios del tercer milenio", el grupo EIKASIA volvía a actualizar con un firme propósito su compromiso con la filosofía: "Frente al nihilismo y la inanidad; frente a la esterilidad de los múltiples egoísmos; frente a las miserias y violencias de todo género y condición, así como frente a tanta superchería ideológica, nosotros optamos por la fertilidad de la razón, por su inacabada tarea, por cuanto ha hecho y aún tiene que hacer". Desde entonces más de una quincena de títulos,

colecciones, y libros de texto han aparecido en el horizonte filosófico español. El bagaje de una larga experiencia editorial se ha unido a la honestidad y la firmeza de sus propuestas, destacando un claro compromiso intelectual a pesar de los rigores del contexto histórico. Salvador Centeno, Enrique Álvarez Asiáin, Román García Fernández, Carlos Iglesias Fueyo, Miguel Ángel Navarro, Francisco Erice, Rafael Blanco Menéndez, Pablo Huerga, Silverio Sánchez Corredera, Aquilino González, Violeta Díaz Suarez, David Suárez o Alfonso Fernández Tresguerres, han sido algunos de los últimos autores que han dado a luz sus trabajos, contribuyendo a una larga lista de monográficos, libros de texto, historias de la filosofía,

manuales y tesis doctorales. A ello habrá que unir la incuestionable perseverancia de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), una de las sociedades más prestigiosas de la filosofía española, y la rigurosa e infatigable labor ininterrumpida de EIKASIA, Revista de Filosofía, órgano de difusión de la filosofía en España, Europa y América Latina. Su compromiso con la filosofía fenomenológica se ha concretado en los numerosos monográficos editados en colaboración con algunas de las más prestigiosas instituciones internacionales, siguiendo una línea editorial que se extiende desde Alemania, Francia y Bélgica hasta Centroamérica y el Caribe. Por otro lado, hace un año ya que el proyecto Brumaria nos sorprendió con la aparición de *La contingencia del déspota*, la traducción al castellano de la obra del belga Marc Richir, publicada por la editorial francesa Payot en la colección *Critique de la Politique*.

No es de extrañar que en el panorama editorial español se apueste por nuevos proyectos. La losa del mercado y la prevención de los círculos académicos no limitan esta

proyección, pese a las dificultades y los riesgos. Éste es el caso de la edición que hoy reseñamos aquí. Su independencia y su originalidad son el sesgo del imperativo riguroso de su discurso. Su trascendencia quedará avalada por la larga experiencia del autor y por la patente ausencia de compromisos ajenos a la práctica filosófica. Durante más de una década el panorama filosófico español ha ido adaptándose al contexto teórico contemporáneo. Muchos de sus intentos han derivado en propuestas académicas del personal docente e investigador, de las cuales, algunas nos han aproximado a la actualidad, integrándonos en el contexto internacional; otras, han derivado en producción científica sometida a índices de calidad. En el caso que hoy referimos la libertad de edición se une a la experiencia. A una experiencia limitada por sus referentes, como no puede ser de otra manera, pero liberada de los imperativos académicos y doctrinales. Tal como fue en un principio.

El autor, el Dr. Sánchez Ortiz de Urbina, ya nos había confirmado un firme propósito: una teoría general de los niveles fenomenológicos. El

curso impartido en la Universidad de Oviedo, en octubre de 2011, programado por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria, con la inestimable colaboración de Pablo Posada Varela y del propio Marc Richir, fue determinante para corroborar que Urbina ya poseía la estructura arquitectónica para una reordenación teórica desde su propio modo de exposición. A las cinco de la tarde del martes, 6 de octubre, asistíamos en Oviedo a la primera exposición ordenada de la *Estromatología*. Advertimos sus posibilidades y confirmamos que una sistematización de esta investigación estaba por aparecer. Los artículos sobre la *Estromatología* saldrían finalmente a la luz en EIKASIA, Revista de filosofía, en septiembre de 2012. El que reseña se vio obligado a proceder inmediatamente a una atenta relectura de los textos clásicos de la fenomenología a la luz negra de esta propuesta, descubriendo un insólito rasgo de fecundidad teórica, siempre crítica.

A partir de este momento se establecerá un vínculo académico, docente e investigador entre Europa, a través de los encuentros con

Marc Richir y con un potente círculo teórico, la universidad española y las sociedades académicas, la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) y el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). El trabajo de Urbina aparecerá en el contexto nacional e internacional. Sus artículos en los prestigiosos *Annales de Phénoménologie*, en concreto, su artículo de 2011, "L'obscurité de l'expérience esthétique", y el publicado en 2013, bajo el título "Le principe de correspondance", darán cuenta de su extensión teórica. Sin embargo, lo más fructífero de este trabajo vendrá con la redacción diaria de la obra que hoy reseñamos. En ella convergen todos los procedimientos que el autor había ya desplegado en sus citados trabajos, manteniendo un género de exposición muy propio. Los que desconocen o no están acostumbrados a este modo de exposición, quizá puedan advertir con sorpresa un imperativo didáctico en el discurso. Este imperativo se convertirá en el gran atractivo de la obra.

Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos aparece como una propuesta teórica funda-

mental, fruto de un largo trabajo de investigación, de un modo riguroso de concebir la Filosofía y de una necesidad de ampliar y reordenar sus propios límites. Se trata de un libro seminal que se presenta como un recurso práctico y éste es su objetivo y su gran valor. En él podrán encontrar las claves para desplegar una lectura del origen y la evolución de la filosofía fenomenológica. Su discurso no partirá de una interpretación teórica ajena a los fenómenos, ni de una sistematización extraña a las ideas. Si bien su título pueda sorprender, su subtítulo aclara las intenciones: una *Teoría de los niveles fenomenológicos*. Su condición de "Teoría" quedará demostrada en la lectura completa, y el dominio del autor permitirá imprimir un estilo muy cuidado en su discurso, con licencias muy enriquecedoras para comprender la articulación teórica que se presenta. Es comprensible, pues, que pueda sorprender la originalidad del modo de exposición que, en algunas ocasiones, con especial crudeza, nos muestra la profundidad del análisis.

El lector se encontrará con un texto muy ilustrado, repleto de pa-

sajes transversales y de variaciones con diferente tonalidad. Como si de una tuneladora se tratase, el autor irá descendiendo, o ascendiendo, sin dirección, en la tectónica de un discurso radicalmente filosófico. El bagaje cultural, el dominio teórico y su libertad darán un carácter hasta cierto punto impúdico a la más rigurosa reflexión. Las constantes alusiones a la literatura, al arte y a la ciencia servirán de cámara de descompresión para mantener una lectura atenta de las descripciones puramente fenomenológicas. No habrá lugar para la divagación, sino puntos discretos en una constelación de ideas que dan cuenta, en todo momento, de los fenómenos y del decurso histórico de las ideas. Un cierto escándalo ha de acompañar a tan firme propósito. De ahí que nos encontremos ante un libro claramente programático.

En dos grandes partes y en un potente epílogo, Sánchez Ortiz de Urbina nos mostrará un *regressus* radical a la historia de las ideas y un *progressus* sobre los fenómenos mismos. "Constitución" y "análisis" serán los dos términos que anuncien la aproximación a la denominada

“matriz fenomenológica”. El epílogo, incluido en la segunda parte como último capítulo, configurará una firme conclusión al poner en cuadratura el análisis anterior. Con una honesta declaración de intenciones se iniciará el prólogo de la *Estromatología*: “No pretende este libro ser una teoría general de niveles, sino un ensayo de una teoría de los niveles fenomenológicos, un análisis de los niveles de una serie fenomenológica”. El doble movimiento de *anábasis* y de *catábasis* con el que Platón inaugura formalmente la filosofía nos va a permitir describir la nueva escala, en lo que resultará ser una “matriz fenomenológica”. La estromatología será pues un análisis de los diversos niveles de correlación intencional, previa disociación de la eidética y la intencionalidad.

A partir de este momento, una incontinencia, formalmente pedagógica, irá desplegando una resituación o refundición del contexto teórico desde el origen mismo de la fenomenología. Diez capítulos tratarán de determinar el derrotero que posteriormente será desarrollado en la segunda parte, la dedicada al análisis de la matriz propuesta. Un

primer capítulo procurará definir el término de la exposición: la distinción entre *Strômata*, *strata*, y *structa*. Inmediatamente aparecerá un problema fundamental: la “jaula” del correlacionismo. El dominio de la eidética será cuestionado por la exigencia de un materialismo que la fenomenología desde Husserl ya había apuntado, siendo desarrollado por autores como Merleau-Ponty. La naturaleza de la reducción fenomenológica será, pues, la punta de este iceberg. Su trascendencia teórica pondrá en crítica toda una tradición y el estatuto mismo de la filosofía. No se impondrá por su doctrina, sino por la radicalidad de sus consecuencias. Lejos de ser una interpretación doctrinaria, será más bien un cuestionamiento de la propia ortodoxia filosófica. De ahí que las tesis defendidas sean desplegadas con alusiones constantes a la filosofía clásica, al arte en general, y a la física y a la matemática.

El *oratón* y el *noêtón* (509 d), lo visible y lo inteligible, son expuestos desde la misma alegoría de la caverna, desde el mismo prisionero que, a continuación, veremos en su análisis sobre *El Castillo*, la obra de

Kafka. Quienes conocemos al autor, reconocemos las intenciones del filósofo. El "prisionero" y el "agrimensor" constituyen su metáfora, en una exhibición de intuición filosófica y de experiencia docente. El caso de Gilbert Simondon nos pondrá en evidencia el cambio de escala en la que se exhiben los fenómenos y la correspondencia que pueda haber entre diferentes escalas. Será una intención primera para el autor describir la trascendencia teórica que conlleva esta cuestión: la diferencia entre una escala natural, genética o en desarrollo, una *escala naturae*, y una escala fenomenológica.

Pronto Urbina desembocará en los capítulos 4 y 5, los dedicados a "La década prodigiosa de Husserl" y a la "Polémica entre discípulos: Husserl *versus* Twardowski". Sin embargo, previamente, se habrá detenido en una descripción impecable, la que desarrolla en el capítulo 2, y que nos recuerda a una tradición muy importante del siglo xx, la que retoma la hermenéutica y la filología a la luz de la propia fenomenología. El autor ya nos había sorprendido de este modo en otras

ocasiones, mostrando una especial erudición en estos asuntos. Quizá pueda dejar al lector con el interés de seguir profundizando en ese nivel de discurso. Sin embargo, el capítulo 3, el dedicado a la escala de Simondon, entrará de lleno en un análisis fino y muy técnico, iniciado por Gell-Mann o Feynman. La exposición sobre el pensador de Saint-Étienne será un recurso metodológico y una honesta revisión de la relevancia teórica de este autor. Este capítulo constituirá, por sí solo, un trabajo sobresaliente.

A continuación, el lector se verá arrollado por los capítulos 4 y 5, los que conforman el grueso central de la primera parte del libro, la *Constitución de la matriz fenomenológica*. Aquí Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina expondrá sus tesis principales. Asistiremos, pues, a una lección de fenomenología, quizá no programática, en lo que se refiere a otros contextos más ortodoxos, posiblemente cuestionable, pero muy consistente y crítica. El capítulo 4 nos describirá la "década prodigiosa", aquella cuyos descubrimientos quedarán esbozados en una tectónica abierta por la reducción, tras una

epokhê que suspendió, sin anularla, la pretensión de explicación naturalista del mundo. Desde las *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*, coincidiendo con el centenario aproximado de esa década, el autor contextualizará sus principales tesis. En este capítulo el lector comenzará a tener claras las intenciones de este libro. No será de extrañar, pues, que en los tres capítulos siguientes, 6, 7 y 8, los dedicados a la Fenomenología material al Idealismo fenomenológico y al Materialismo fenomenológico, Urbina parta de una interpretación "estándar" del idealismo fenomenológico, deteniéndose en las insuficiencias de la Fenomenología material, para desembocar en la intención principal que subrayamos en el inicio de esta reseña: el materialismo. No habrá intolerancia en esta propuesta, sino más bien la consecuencia de las tesis mantenidas desde el principio de la *Estro-matología*.

A continuación, el lector podrá asistir a la cuarta sección de esta primera parte, que constituirá de por sí un ejercicio impecable de concreción teórica: "La matriz fenomenológica. La catástrofe ultra-

violeta" y "Tres estudios de casos". Con una libertad y un rigor propios de este discurso, la matemática, la física y el arte van a configurar el final del *regressus* propuesto en el orden de las ideas y que constituye la mitad de la obra que reseñamos. No es de extrañar que sean la experiencia estética y la experiencia artística el "intermedio" de esta exposición.

La segunda parte del libro, la dedicada al *Análisis de la matriz fenomenológica*, contendrá dos grandes bloques y un nexo de unión (capítulo 14). En el primero de esos bloques (capítulos 11, 12 y 13), el autor distinguirá las tres grandes regiones de la matriz propuesta: el nivel superior, el nivel de intermediación y el nivel inferior. Proteo, el silencio de las Sirenas y el *Mainstreet* serán las tres metáforas que ejemplifican esas tres regiones tectónicas que se despliegan tras la *aná-basis* fenomenológica radical, o *hipérbasis*, tal como Marc Richir anunciaba en su epojé hiperbólica, siguiendo la senda de Eugen Fink. Al lector le llamará la atención la brevedad de estos tres capítulos y las constantes referencias a la mitolo-

gía, a la física y a la historia de la filosofía.

El capítulo 14, con el comprometido título de “La doble sképsis: fenomenológica y cuántica”, dará consistencia al paralelismo propuesto desde el inicio del libro. Habrá que advertir al lector que esta doble *sképsis* nos mostrará dos niveles de discurso perfectamente distinguidos, sin por ello suponer que se trata de un nuevo híbrido en la teoría. De hecho, el autor confirmará así este vínculo e interludio: “Después de haber estudiado, en los capítulos anteriores, la estructura de los niveles horizontales de la matriz fenomenológica, parece conveniente plantear un breve “interludio” antes de analizar las dimensiones verticales, con la finalidad de hacer frente a la extrañeza que puede haber producido, en el lector, la frecuente alusión a cuestiones físicas, aparentemente lejanas a la fenomenología”.

En efecto, el resto de los capítulos de esta segunda parte, a excepción del epílogo, es decir, del capítulo 15 al 19, constituirán el análisis de las dimensiones verticales de esta gran matriz. Los cinco capítulos

formarán un todo independiente y una lección rigurosa de fenomenología, resultando ser un recurso muy práctico para el estudioso y el personal investigador. Como no podía ser de otra forma, con un firme imperativo teórico, el autor iniciará este despliegue vertical, anunciando la necesaria reforma de la *egología* husserliana. Inmediatamente después deberemos asistir al despliegue estratificado de la temporalidad, de la espacialidad, de la significatividad y de la afectividad (cronología, topo-logía, logo-logía y tymo-logía).

En estos momentos el lector se encontrará ante el núcleo duro y fundamental del análisis de la matriz fenomenológica. La polémica en el orden de las ideas, anunciada en la primera parte del libro, cobrará ahora sentido en la revisión de la fenomenología como “ampliación” de la propia filosofía. De ahí que las alusiones al contexto de la física contemporánea sigan siendo un motivo inmerso en el discurso. Tras el capítulo 16, el dedicado a la temporalidad, asistiremos a una soberbia síntesis sobre las consideraciones del cuerpo y de la espacialidad. El

lector que reseña considera este capítulo como un brillante ejercicio de dominio filosófico, advirtiendo la fecundidad de sus consecuencias en el contexto actual de la filosofía, de la ciencia y del arte.

Por último, antes de llegar a un inusual epílogo, Urbina nos expondrá sus consideraciones sobre la significatividad, la logo-logía, y que él mismo define como: "el nervio de lo que mantiene la matriz cuadrada fenomenológica". Para terminar este sesudo ejercicio de teoría, el autor abordará la afectividad, sellando las verticales y las horizontales de esta matriz. En este momento, el lector podrá advertir la necesidad de trasladar al papel la configuración de las columnas descritas y de los registros que resultan de este despliegue de niveles en la escala fenomenológica. Al lector puede imponérsele esta tarea como parte de la propuesta didáctica del discurso al que acaba de asistir.

El último capítulo de la obra que hoy reseñamos constituye un cierre reflexivo y conclusivo. A modo de inusitado epílogo, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nos devolverá a la realidad humana, tal como lo hiciera

el propio Husserl al final de sus días, en su conferencia del 7 de mayo de 1935 ante la "Sociedad de la Cultura Vienesa", bajo el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, y que terminará siendo *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Urbina volverá a ser honesto en la declaración de sus intenciones: "Epílogo es logos añadido, sobrepuesto, consideración reflexiva y conclusiva por la que se invita al lector a repetir las fórmulas empleadas para desprenderse de ellas. Terminada la obra, hay que abandonar los artilugios utilizados, que no suelen ser sólo escaleras".

Nuevamente, nos encontraremos ante un capítulo cuya completitud puede otorgarle una cierta autonomía sobre la obra. Es recomendable que el lector, una vez completada la lectura de la obra entera, vuelva sobre ella, iniciando una segunda lectura a partir de este epílogo. Los diferentes itinerarios de lectura que se pueden trazar desde este momento nos recuerdan las consideraciones de Dorion Cairns sobre los recorridos en la obra de Husserl.

En consecuencia, la lección de *Es-*

tromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos nos ofrece un recurso metodológico donde poner en ejercicio nuestra comprensión sobre la filosofía contemporánea, cuestionando su recepción por parte del pensamiento europeo. Se advierte al lector de la necesidad de ser radicalmente crítico con esta propuesta, reactualizando las premisas que han sostenido el decurso histórico de la fenomenología de hoy, como quien lleva a cabo el ingenuo ejercicio de

volver a reconstruir el orden de las ideas a la luz de una nueva mirada, tal como fue siempre desde el principio. El tiempo de esta lectura no habrá sido en vano. Lo que venga a continuación será la culminación de una abnegada dedicación a la docencia y a la filosofía, cuarenta y cinco años, tal como queda demostrada en la producción intelectual del autor y en su innegable presencia en la filosofía española.

ROBERTO SOKOLOWSKI

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

TR. DE ESTEBAN MARÍN ÁVILA, MORELIA, MÉXICO, SERIE FENOMENOLOGÍA N° 13, JITANJÁFORA, RED UTOPIA, 2012

por **Ignacio Quepons**

La ya clásica introducción de Robert Sokolowski, publicada originalmente en 2000, constituye una de las mejores introducciones contemporáneas a la fenomenología trascendental. Es un acierto de la serie *Fenomenología* de la Editorial Jitanjáfora apostar por una traducción, por lo demás muy cuidada, a cargo de Esteban Marín Ávila, para poner a disposición de los hispanohablantes un recurso útil y notable para el estudio de la filosofía fenomenológica.

Lejos de los habituales manuales históricos donde se despliega una versión más o menos resumida de la filosofía de Husserl y algunos de los representantes de la tradición fenomenológica, el profesor Sokolowski ensaya el ejercicio de expo-

ner una perspectiva “práctica” del trabajo fenomenológico, recorriendo sus conceptos fundamentales a partir de una apropiación personal pero muy precisa y clara de los temas y problemas más importantes de la filosofía fenomenológica. Para Sokolowski la fenomenología es la restauración del sentido mismo de la filosofía a lo largo de su historia que hunde sus raíces en los maestros del pensamiento antiguo. Como el propio autor señala, “La fenomenología es el estudio de la experiencia humana y de los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas en y a través de dicha experiencia. La fenomenología pretende restaurar el sentido de la filosofía que uno encuentra en Platón” (p. 10).

Los primeros trece capítulos de su obra conforman un corpus unitario el cual permite, no obstante, ser consultado de manera independiente pues agrupa de forma clara ciertos temas centrales de la fenomenología tratados por separado. El último capítulo es un mapa del desarrollo histórico de la fenomenología donde se pone atención en algunos de sus más importantes exponentes. La intención del autor es presentar una introducción que, sin detenerse en un detallado análisis de la obra de Husserl, juega el doble papel de introducir de forma clara y con muchos ejemplos a los conceptos fundamentales de la fenomenología trascendental, y presentar, por otra parte, una interpretación interesante de la fenomenología como ciencia filosófica estricta que constituye un punto de partida para la discusión entre los especialistas.

Un recorrido posible por la obra de Sokolowski permite identificar cuatro etapas o bloques a lo largo de la exposición del libro. La primera etapa estaría compuesta, de acuerdo a nuestro esquema, por los primeros cuatro capítulos. Esta primera etapa está destinada a una

caracterización preliminar de la fenomenología que toma como hilo conductor la noción misma de intencional (Capítulo I) para pasar, a través de un análisis elemental de la percepción (Capítulo II), a un mapa conceptual que constituye el esquema formal de los conceptos operativos implícitos en el análisis intencional (Capítulo III). Dichos conceptos operativos son los pares "todo-partes", "unidad-multiplicidad", "presencia-ausencia".

En el tercer capítulo del libro, Sokolowski destaca el carácter estrictamente lógico y, en esa medida, filosófico de los análisis intencionales, con lo cual se separa de forma tácita de las apreciaciones meramente psicológicas de la fenomenología. La vida de conciencia no es un mero conjunto de vivencias psicológicas sino la trama en la que se exhibe una lógica interna que puede comprenderse en términos de relaciones de momentos independientes y momentos no independientes, los cuales exhiben no una mera sucesión de contenidos sino de contenidos en los cuales se vive la conciencia de una unidad exhibida en una multiplicidad de momentos. Final-

mente la dupla "presencia-ausencia" cierra el apartado presentando la lógica misma de la intencionalidad en términos de menciones vacías y cumplimientos.

La primera etapa del libro concluye en el capítulo cuarto, donde Sokolowski explora la determinación específicamente filosófica y radical de la fenomenología: la reducción fenomenológica. Para Sokolowski la auténtica actitud filosófica es lo que aquí llama "actitud fenomenológica" que constituye el auténtico punto de partida de una ciencia que incluso llega a comparar con la ciencia del ser en cuanto tal señalada por Aristóteles en el Cuarto libro de su *Metafísica*. La recurrencia a los clásicos, particularmente a Platón y a Aristóteles, siempre de forma amable pero apasionada, da color al talante de una introducción comprometida con una forma muy específica de comprender la fenomenología en perspectiva del desarrollo de la historia de la filosofía.

El segundo bloque comienza a partir del capítulo quinto donde comienza por analizar las formas de la experiencia en un análisis brillante y ascendente que inicia con las vivencias

de orden intuitivo, seguido por las vivencias del orden de la *representación*, las cuales mientan un objeto que no está presente. Este segundo bloque termina en el capítulo séptimo con una exposición crítica de la intuición categorial a través de la cual captamos los objetos y las relaciones de nivel superior: las formas del pensamiento. Asimismo, este capítulo aborda uno de los problemas decisivos del programa filosófico de la fenomenología: la génesis de los juicios a partir de la experiencia.

Es interesante detenerse en una exposición sucinta del trazo general de este capítulo que por lo demás constituye uno de los mayores aciertos expositivos de Sokolowski. Según su propia exposición la noción de "categorial", cuyo uso habitual en filosofía es "decir algo acerca de algo", se refiere en el contexto de la fenomenología al tipo de intención que articula un objeto considerado en términos lógicos. La enunciación de un estado de cosas como una casa blanca o un perro que tiene hambre nos traslada al ámbito de lo categorial. No vemos el mero objeto simple sino que lo pen-

samos ya en términos de relaciones que pueden ser enunciadas en oraciones predicativas. Los juicios, esfera de los enunciados categoriales, tienen no obstante su génesis en la experiencia. El segundo apartado del mismo capítulo Sokolowski ensaya un recorrido en torno a los momentos de la constitución intencional de las unidades categoriales. En primer lugar tenemos el momento correspondiente a la pasividad. Nuestra mirada, dice Sokolowski, recorre las multiplicidades de los lados, los aspectos y perfiles del objeto, recorreremos sus características sensibles como color, sensación de aspereza o lisura, todo ello en una percepción continua. En un segundo momento tenemos la vuelta de la atención a un momento de la trama perceptiva en el cual, por ocasión del enfocar la mirada hacia un punto, alumbramos una de las apariciones de la sucesión de experiencias perceptivas y lo destacamos del resto. En un tercer momento tenemos ya la formación del objeto categorial en la medida en que podemos captar no sólo el momento destacado en el plano meramente pasivo, aislado del fondo, sino que somos capaces de articularlo en una

totalidad como momento en el cual se exhibe un objeto en sentido más amplio. En el ejemplo de Sokolowski se trata de volver la atención a la vibración de un automóvil, donde no sólo destacamos la vibración sino que somos capaces después de asumirla como un momento en relación al todo automóvil, y no sólo al automóvil como tal sino a la relación que permite captarlo como un automóvil dañado. El auto tiene una vibración irregular: está fallando.

La esfera categorial está conformada por las relaciones en sentido lógico superior, el orden del pensamiento en sentido más estricto, el cual, se manifiesta en las estructuras del lenguaje. Como dice Sokolowski:

El lenguaje no flota por sí mismo encima de nuestra sensibilidad; la razón por la cual podemos usar el lenguaje es que somos capaces del tipo de intencionar que constituye objetos categoriales. La sintaxis del lenguaje está fundada en la articulación de todos y partes que tiene lugar en el intencionar categorial. La sintaxis del lenguaje simplemente expresa las relaciones de parte y todo que se sacan a relucir en la

conciencia categorial. No es verdad que podamos pensar porque tenemos lenguaje; más bien, tenemos lenguaje porque podemos pensar, porque tenemos la habilidad de alcanzar intenciones categoriales (p. 117).

El paso a la conciencia categorial atraviesa precisamente la posibilidad de relación entre la captación de la parte como captación de un todo como unidad. Para Sokolowski el concepto que usa aquí de unidad no equivale a la identidad de la percepción. En el caso de la percepción las vivencias sucesivas exhiben un todo como identidad del objeto, la captación de la unidad a la que se refiere aquí Sokolowski supone una relación del momento como momento identificable de forma discreta pero, al mismo tiempo, como momento de un proceso o de una unidad articulable en relaciones de momentos discretos, o dicho en sus términos, la forma "todo-con-parte". Es así como se constituye un objeto categorial. En este punto Sokolowski nos recuerda que constituir es precisamente "articular" o bien "actualizar en su verdad". Así, constituir un estado de cosas, en este contex-

to, es permitir que una cosa se manifieste tal y cómo es por la mediación del entendimiento que articula su unidad.

Los objetos categoriales, como objetos del pensamiento están fundados en percepciones simples, es decir, la formación de las estructuras sintácticas de todo y parte, así como las unidades ideales por cuya mediación articulamos el discurso racional sobre el sentido del mundo depende siempre de la experiencia.

El tercer bloque comienza con lo que llama "fenomenología del yo" y avanza por las formas del horizonte trascendental de experiencia, desde el análisis que otros investigadores llaman egológico hasta la esfera intersubjetiva y con ella, a la tematización del mundo de la vida como horizonte primitivo de nuestra relación originaria con nuestro mundo en torno. La exposición de la temática del yo trascendental es uno de los aciertos más importantes y también más originales del libro. Para Sokolowski el asunto de la fenomenología es la aclaración del sentido de la verdad y la significación, y la figura respecto de la cual se articula dicho sentido, en cuanto "dativo" de

la experiencia, el agente de la verdad es el yo. La diferencia de la fenomenología entre el yo empírico y el yo trascendental consiste en que éste último es el mismo yo que cada uno somos pero asumido justo en relación a la verdad, el sentido y la razón. Es decir, para Sokolowski hablar de yo trascendental implica no sólo la identidad del sujeto de la experiencia sino sobre todo su capacidad de reflexionar y darse cuenta de que él es la instancia de la manifestación del sentido y la verdad. "El ego trascendental es cada uno de nosotros tomado como agente de la verdad, como uno que puede declarar responsablemente la verdad de una situación" (p. 149)

Es así que el yo trascendental no es la conciencia privada del sujeto sino, para Sokolowski, se trata de una figura pública (p. 152) justo en la medida en que la racionalidad no es asunto privado sino intersubjetivo. El sujeto trascendental es aquel que reflexiona y confirma su carácter de agente de la verdad y también el que actúa en consecuencia y da razón de sí mismo, de su actuar. La fenomenología como aclaración de las estructuras fundamentales de

la intencionalidad, los correlatos objetivos de la experiencia así como las metas y los alcances de la tendencia intencional es ante todo una aclaración de su racionalidad. Aquí además destaca que "Ya que lo que nos hace humanos es nuestra racionalidad, la fenomenología es la exploración de nosotros mismos en nuestra humanidad".

El yo trascendental tiene así tres momentos de identificación. El primero es la identidad como agente de los actos intencionales de percepción y otras representaciones, en suma, la síntesis unitaria del sujeto en relación a sus vivencias. En segundo lugar está el agente de la actividad categorial que articula en redes sintácticas y juicios el sentido de su experiencia. Por último está el momento relativo al yo como sujeto de la responsabilidad, el sujeto que es capaz de reflexionar sobre su propia actividad y además tomar posición sobre tu propia vida.

El capítulo sobre el yo es sucedido por otro donde el tema es la exposición sucinta de la unidad del yo en la síntesis de la temporalidad. Aquí se expone el carácter fundamental de la experiencia del tiempo

en la unidad de la vida de conciencia. La unidad del yo tiene como correlato el mundo, y es así que el penúltimo capítulo de esta segunda parte está destinado al concepto de mundo de la vida y finalmente, hay un capítulo breve sobre la intersubjetividad. Hasta esta parte Sokolowski ha articulado la trama de la fenomenología en torno a la dinámica de la relación entre la unidad y la multiplicidad, y la función unificadora como dativo de la experiencia que juega el yo.

La última parte del libro tematiza explícitamente el problema de la verdad que comienza en el capítulo XI y avanza por la consideración de la idea de evidencia, razón y verdad, pasando por la meditación por la consideración de esencias y concluye en una presentación de la especificidad filosófica de la fenomenología y su contexto actual. Al final del libro nos encontramos con un apéndice en el que se hace un recorrido histórico del movimiento fenomenológico y se reseña de forma general los aportes de los más importantes exponentes del movimiento a nivel mundial.

Para cerrar esta reseña quisie-

ramos detenernos en algunas apreciaciones importantes interpretación de Sokolowski, que se suman a la lograda claridad de su exposición. La obra de Sokolowski no es una mera introducción a Husserl, sino, como hemos señalado antes, plantea una manera precisa de entender la fenomenología misma que difiere mucho en estilo respecto de Husserl pero gana mucho en claridad, y sobre todo, acerca a Husserl a la tradición filosófica, fundamentalmente a Aristóteles.

En el capítulo cuarto donde introduce a la idea de la reducción trascendental, en reiteradas ocasiones señala que la fenomenología restituye una verdad adquirida "antes de que la filosofía entre en escena" (p. 82). La fenomenología, dice, "contempla estos logros y sus actividades subjetivas correlativas, pero si los logros no estuvieran ahí, no habría nada acerca de lo cual la filosofía pudiera pensar. Tiene que haber opinión verdadera, tiene que haber una *doxa* previa, para que pueda haber filosofía. La fenomenología puede ayudar a las intencionalidades naturales a clarificar lo que están buscando, pero nunca las reem-

plaza" (p. 82). Esta apreciación de la fenomenología, que tiene mucho de correcto, corre el riesgo de ponernos ante la siguiente cuestión: Si la fenomenología no hace sino restituir una verdad para la cual no hace falta ni filosofía ¿entonces para qué fenomenología? Sokolowski insiste simplemente en la idea de la restitución de lo que llama "la validez del sentido común" (p. 83) que en su apreciación se asume que quizá se refiera a lo que en Husserl es *el mundo de la vida*. No obstante, una vez más, no deja claro entonces para qué se ejecuta la reducción trascendental.

La reducción trascendental, lejos de ser una mera aclaración de las "intencionalidades naturales", como sugiere Sokolowski, más bien emprende una reinterpretación casi llamar transvalorativa de la manera en la cual se asumían esos mismos datos de la experiencia, ciertamente dados antes de toda filosofía. La referencia a Aristóteles delata el interés más bien realista de Sokolowski, cuando afirma que Aristóteles no "manoseó" la vida política ni las matemáticas sino que trató de entender lo que eran y quizá aclara-

rárselo a ellas mismas.

Para la fenomenología no basta aclarar lo que las ciencias son (tarea de las ontologías), sobre todo no basta aclararlo desde los mismos prejuicios que determinan el sentido de lo que creemos que son, sino, por el contrario, emprende el camino de la redefinición de las ciencias sobre la base del sentido dado en la experiencia. Es ahí donde descansa la radicalidad de la reducción trascendental. No se equivoca Sokolowski en cambio cuando señala que la reducción trascendental no es una "escapatoria de la cuestión del ser o del estudio del ser en tanto que ser; muy al contrario. Cuando nos volvemos de la actitud natural a la fenomenológica formulamos la pregunta por el ser, porque comenzamos a ver las cosas precisamente como nos son dadas, precisamente como se manifiestan, precisamente como se determinan por la "forma", que es el principio de la revelación de las cosas. Comenzamos a ver las cosas en su verdad y en su evidenciarse. Esto es verlas en su ser" (p. 84). Tal vez ese es precisamente el sentido de lo trascendental o lo que Sokolowski llama "el yo como el

dativo de la manifestación” de lo que es.

Uno de los méritos más importantes de su interpretación es centrar el hilo conductor de la tarea de la fenomenología en una manera de entender la verdad como manifestación de lo verdadero a través de la razón. Así, el ego trascendental, dice con justicia Sokolowski, se refiere a “cada uno de nosotros tomado como agente de la verdad, como uno que puede declarar responsablemente la verdad de una situación” (p. 149) y así, la fenomenología se convierte en “la exploración del ego trascendental en todas sus formas intencionales, junto con los correlatos noemáticos que se en-

cuentran como las metas de estas intencionalidades” (p. 149)

Por lo anterior podemos concluir, sin ninguna reserva, que la obra de Sokolowski, ahora traducida al español, constituye una de las más importantes introducciones a la fenomenología a las que podemos tener acceso en nuestra lengua. La conjunción entre el lenguaje claro y alejado de tecnicismos, sin perder en ningún momento el rigor, y el talante intelectual de Sokolowski, comprometido a asumir la fenomenología como un acceso universal a la filosofía, hace de su libro una obra útil para los principiantes y un interlocutor actual para los especialistas.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

***LA FILOSOFÍA DEL QUIASMO. INTRODUCCIÓN AL PEN-
SAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY***

MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2013, 247 PP.

por **José Antonio Ramos González**

El libro que se presenta fue publicado por vez primera en 1994 por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo con una tirada bastante limitada. A pesar del tiempo transcurrido entre esa primera publicación y la edición actual en Fondo de Cultura Económica, se mantiene el texto tal y como fue concebido en su primera aparición, pues aún tiene vigencia y confiere vida y vigor al diálogo *con* el pensamiento de Merleau-Ponty, que es de lo que se trata: de “pensar *con* él, junto a él y más allá de él”, no de pensar sobre él.

El diálogo filosófico se define como *quiasmo*; este es el esquema de la filosofía de Merleau-Ponty, es decir, la figura que caracteriza el

modo específico según el cual un filósofo efectúa la acción de pensar, definiendo sus interrogaciones y temas de interés en diálogo con los otros. Se trata, en definitiva, de captar el pensamiento como un comportamiento, como una totalidad concreta, viva y móvil. Por eso el hilván que recorre la obra es la comprensión de la filosofía del pensador francés como una filosofía general del diálogo, es decir, como una filosofía del *logos* de la dualidad, cuyo sentido se ha de pensar desmarcándose tanto del dualismo como del monismo característico de la tradición metafísica.

A pesar de que no hay una conceptualización específica del término (su aparición más “sistemática” tie-

ne lugar en un apartado de *Lo visible y lo invisible* titulado “el entrelazo –el quiasmo”), al caracterizar el pensamiento de Merleau-Ponty como una filosofía del *quiasmo*, Ramírez se sitúa en uno de los “impensados” del fenomenólogo francés, es decir, en aquello que hace que una filosofía siga dando qué pensar. El quiasmo requiere una transformación y redefinición del quehacer filosófico. De ahí el título del libro (*La filosofía del quiasmo. Una introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*), que en mi opinión ofrece mucho más de lo que enuncia, ya que:

Por un lado, muestra que la filosofía es la prueba simultánea y generalizada del quiasmo; que pensar es hacer del pensamiento un medio vivo para captar “otra cosa” (lo que se piensa) como algo que las palabras preparan, pero que no poseen. Se trata de un pensamiento corporal, en perspectiva (quiasmo perceptivo) y hundido en el Ser, a ras del mundo (quiasmo ontológico), que ha de buscar hacerse un cuerpo “sublime” (quiasmo semiótico).

Por otro lado, más allá de una mera introducción, el autor profun-

diza y nos ofrece una visión bastante detallada de la interrelación entre los problemas fundamentales que recorren en círculo la totalidad del pensamiento de Merleau-Ponty, usando un lenguaje elemental que, más allá de cualquier preciosismo, permite acceder a lo fundamental.

Precedido de una presentación realizada por Graciela Ralón De Walton, el contenido del libro consta de una introducción a la que siguen cinco capítulos entrelazados alrededor de la noción de quiasmo. El primero de ellos (“la lectura filosófica como percepción”) trata el quiasmo como movimiento de apertura perpetua entre la obra y el lector que nos permite percibir una filosofía desde una determinada perspectiva. Así se anuncia ya la importancia de la experiencia perceptiva, del quiasmo perceptivo, que será desarrollado en el segundo capítulo (“quiasmo y filosofía”), cuya idea central es que el quiasmo no ha sido pensado porque no se ha considerado en profundidad el problema de la percepción. Desde esa perspectiva, se muestra cómo se ha abordado ese problema en las distintas posiciones filosóficas (realismo, idealis-

mo y dialéctica), pues su tratamiento aclara las visiones de la filosofía y de la actividad filosófica que proponen cada una de las filosofías mencionadas.

Dado que la percepción es el acontecimiento primordial, porque es la forma primigenia y permanente del encuentro del sujeto con el mundo, el capítulo tres (“quiasmo ontológico”) intentará describir esa circularidad o reversibilidad permanente, pero no coincidente, entre el sujeto y el mundo. Este capítulo se subdivide en dos grandes apartados: en el primero se describe la filosofía de la corporalidad y muestra que el ser del cuerpo es inseparable del ser del mundo; que la unidad activa y el intercambio permanente, su compenetración y mutua envoltura, entre mi cuerpo y las cosas es la carne (*Chair*). De ahí que mi cuerpo sea mi mundo y este sea corpóreo y que, si cabe hablar de subjetividad, será en el sentido de subjetivación o subjetividad del mundo. Además, el ser de mi cuerpo es un “yo puedo”: se trata de una *acción corporal* en la que reside el secreto de la espacialidad corpórea: el espacio corporal es *espacio*

motriz y la motricidad corpórea es intencional y se prepara y prolonga en la percepción, pues percibir y moverse son fenómenos inseparables.

Ver la conciencia desde la experiencia perceptiva supone incorporar lo no consciente (lo in-consciente) en lo consciente. De este modo, criticando el paradigma de la representación aún presente en el “freudismo”, Merleau-Ponty propone una profundización del psicoanálisis para describir el inconsciente ontológico o primordial que será la indivisión del sentir. La filosofía de la corporalidad se transforma en una filosofía del sentir cuya descripción se convierte en una tarea fenomenológica fundamental: la reflexión sobre el cuerpo prepara una filosofía de lo sensible, que será descrita en el segundo apartado del capítulo.

Superando la ontología objetivista que sublima el ente de modo ingenuo, la ontología solo puede ser del *ser sensible*. Si la percepción es la experiencia ontológica fundamental y el Ser es *ser percibido*, lo constitutivo de este es la distancia (*écart*) que hay que pensar como carne. Rechazando el vacío ontoló-

gico, la distancia es el ser de lo negativo, de lo *imperceptible* e *invisible*, de la estructura como fondo u horizonte del que destaca todo ser percibido particular. Por esto, la ontología de la carne es una ontología del entrelazo, de la estructura y, en resumen, de lo "trans-físico" o "inter-físico" que ni se confunde con lo físico ni con lo supra-físico o mental. En consecuencia, si el ser es estructura, la espacialidad es ontológica y la descripción de la carne ha de tener en cuenta la espacialidad, la orientación y la profundidad. Esta última dimensión es la forma espacial del quiasmo, el tema de una ontología que rechaza una concepción plana y amorfa del ser. Pero la profundidad no es espacio puro, es ya *tiempo*, proceso, pues implica una articulación de la dimensión espacial y de la temporal que introduce la temporalidad en la simultaneidad de la presencia: hay incrustación entre la carne y el tiempo.

Puesto que ni el sujeto es absoluto ni lo sensible completamente mudo, el cuarto capítulo ("quiasmo semiótico") muestra el entrecruce y fundación mutua entre la percepción y la expresión. Como el anterior,

este capítulo se subdivide en dos apartados: A) percepción y lenguaje y B) comunicación y verdad.

En el primero se describe cómo el escenario sensible se transmuta en escenario lingüístico y así el cuerpo (sin dejar de ser lo que era) deviene cuerpo parlante. Superando las dicotomías del empirismo y del intelectualismo, Merleau-Ponty propone un enfoque sensible del sentido lingüístico y uno expresivo del ser sensible: "la palabra es un gesto y su significación un mundo". Significar implica realizar una "deformación coherente" de los recursos establecidos cuyo nuevo significado, a disposición de los hablantes, aparece como derivado de la lengua: hay *sedimentación*, es decir, *institución* o creación de una tradición que consiste en revitalizar el pasado. Precisamente a la lengua entendida como modelo de institución, de praxis instituyente, es a lo que se denomina "relación semiótica".

El segundo apartado de este capítulo cuarto, aborda el problema de la comunicación en el marco de una teoría general de la intersubjetividad: la intersubjetividad es esta Visibilidad anónima que nos habla a

todos; nuestra comunidad primigenia de seres carnales y sentientes. En la medida en que toda percepción es co-percepción, Merleau-Ponty no parte del yo o del otro, sino del quiasmo entre ambos, pues el otro está presente virtualmente y se inscribe en la experiencia perceptiva fundamental, incluso es condición originaria y estructural de la percepción y de lo percibido mismo.

La palabra es la fragua de la verdad, como el tiempo lo es del ser. En última instancia la filosofía del fenomenólogo francés remite a esa doble inscripción del Ser y la Temporalidad, del Ser y la historicidad y, de este modo, Ramírez trata el tema de la historia como el punto culminante de una filosofía de lo sensible y de la expresión, de la corporalidad y la comunicación, del hombre y la naturaleza, si bien se trata de pensar la relación entre ambos términos más que de definir cuál es el verdadero sujeto de la historia.

Por último, en el quinto capítulo ("la carne y el espíritu"), se aplica la figura del quiasmo a diversos aspectos concretos de la existencia humana: situación, libertad, moral y

política, arte y filosofía, ciencia y experiencia, metafísica y contingencia.

Más allá de la mera erudición, en un ejercicio admirable de diálogo con el pensamiento del fenomenólogo francés, Ramírez describe y recrea el quiasmo como uno de los impensados en torno al cual el pensamiento de Merleau-Ponty sigue vivo y abierto al diálogo y, por tanto, sigue fructificando y requiere seguir conversando, pues la filosofía es laboriosa como la obra de arte y el "quiasmo" es una filosofía de la circularidad, de la inmanencia y del movimiento: ontología integral e interminable. Con el ánimo de proseguir esa tarea inacabable, el diálogo con ambos pensadores ha suscitado la siguiente interrogación que dejó abierta: si Ramírez recorre el círculo en el sentido que va desde la filosofía de la corporalidad a la ontología de lo sensible, ¿no sería necesario reiniciar la comunicación y moverse en el otro sentido del círculo para mostrar cómo desde la ontogénesis de lo sensible surge la corporalidad? Con esta cuestión se pretende añadir otra perspectiva, otra voz, cuyo profundo reconocimiento se debe al diálogo que la ha incitado a hablar.

XOLOCOTZI, A. y GIRU, R. (Coord.)

***FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO
Y HERMENÉUTICA DE LA CORPOREIDAD***

MADRID, PLAZA Y VALDÉS, 2014, 279 PP.

por **José Antonio Ramos González**

El libro que se presenta es el resultado de un conjunto de estudios, realizados por diferentes autores, cuya temática común gira alrededor del problema del cuerpo tal y como ha sido considerado desde la fenomenología o desde el giro hermenéutico que arraiga en ella. Desde esa perspectiva filosófica se estudia la ambigüedad de ese objeto-subjetivo (cuerpo), condición de la existencia y de la coexistencia con el mundo y los otros, cuyo emplazamiento deja abierta la posibilidad de que se inscriban en él todo tipo de injerencias e interferencias. Las distintas aportaciones que dan cuerpo al texto se agrupan en tres partes: "El cuerpo propio", "El cuerpo mundo" y "El cuerpo otro".

La primera parte, titulada "el cuerpo propio", aborda el tema del cuerpo centrándose en los análisis de Husserl y de sus continuadores (M. Henry, M. Merleau-Ponty y E. Levinas): el pensamiento del filósofo moravo es el punto de partida para una mejor comprensión de las críticas que llevan a la fenomenología a la expresión tanto de sus límites como de sus posibilidades encubiertas. En un primer momento, los estudios contenidos en esta parte reflejan dos de los problemas más complejos de la fenomenología: uno es el proceso mediante el cual, en la constitución del ámbito de la objetividad, el ego trascendental se auto-objetiva viéndose a sí mismo como ser en el mundo; el otro, la relación entre lo hylético e intencional. En un

segundo momento, se muestra la “radicalización” del pensamiento fenomenológico efectuada por Merleau-Ponty y Levinas: aun siendo herederos del pensamiento de Husserl, tanto el filósofo francés como el lituano, desde distintos enfoques, critican la fenomenología como filosofía de la conciencia —que olvida la verdadera dimensión y espesor de la sensibilidad— y piensan la intencionalidad como el “índice” de un problema.

En su trabajo “La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl”, M^a. Dolores Illescas estudia el papel que en *Ideas II* desempeña el cuerpo tanto en la constitución de las cosas reales —que aparecen en cuanto percibidas— como en la de la realidad anímica. Subrayando el papel que en esa tarea constituyente juegan las cinestesis, entendidas como procesos activos de movilidad corporal (regidos por un yo) que a la vez permiten articular las operaciones pasivas inherentes a la temporalidad propia de la vida de la conciencia, la autora propone: de una parte, la posibilidad de establecer una analogía entre el ámbito

prerreflexivo, que se manifiesta en la constitución del cuerpo propio, y el *sentir-se* con el que Husserl caracterizó la conciencia formadora de tiempo; de otra, que las denominadas “cinestesis sensibles” permiten hablar de una *intencionalidad impresional de la hylé* primigenia en la que de modo instintivo está ya en germen la intencionalidad de acto.

El yo-persona tiene un “lado de naturaleza” que hace del cuerpo un lugar de pasividades y que impide que pueda decirse con propiedad *mi cuerpo soy yo*, si bien sobre ese subsuelo oscuro se forja un *cogito* pre-reflexivo, pre-intencional y carnal. En este sentido, Illescas considera a Husserl como el “primer fenomenólogo de la carne”, cuya influencia se manifiesta tanto en el pensamiento de Merleau-Ponty (aunque este sitúe la intencionalidad en el interior del ser) como en el de Henry, que acentúa las capas preintencionales y preobjetivas para revelar el ámbito de la inmanencia en el que se manifiesta la vida.

En la misma dirección que el trabajo anterior, es decir, subrayando también la decisiva influencia del pensamiento de Husserl en sus se-

guidores, pero desde otro punto de vista, en su estudio "Michel Henry lector de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo encarnado. *Ideas II* en *Encarnación*", Eduardo González Di Pierro sostiene que ya en *Ideas II* puede apreciarse una integración entre los momentos noético-intencional e hylético-material que conduce a matizar lectura que de esa obra hace M. Henry. Este, en *Encarnación*, critica a Husserl por absorber la fenomenología hylética en la constitutiva (convirtiendo las cuestiones fundamentales en "problemas constituyentes") y por no ser "suficientemente trascendental", ya que no responde a la cuestión de la dación originaria ante la conciencia: para elaborar su noción de encarnación como fenómeno común a todos los seres, Henry sitúa al comienzo de la experiencia, en vez de la intencionalidad, las impresiones de nuestra carne que preceden al cuerpo propio.

En relación con el pensamiento de M. Henry, Claudia Tame en su aportación ("¿Qué puede un cuerpo? Spinoza en Michel Henry") subraya la subjetividad, temporalidad y el poder actuar como elementos de la

filosofía de Spinoza que permitieron a Henry alejarse de la concepción metafísica tradicional y elaborar una noción de subjetividad que integrara la corporeidad como inherente a sí misma.

El trabajo de M^a Carmen López Sáenz (titulado "De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*") muestra cómo Merleau-Ponty, partiendo de *Ideas II* y concediendo primacía al movimiento, ontologiza paulatinamente el cuerpo. Más allá del problema de la localización de las sensaciones y rompiendo con las fronteras entre los sentidos, el fenomenólogo francés va a descubrir una reversibilidad no-coincidente entre lo tangible y lo visible decisiva para la elaboración de la noción de carne.

Exponiendo los aspectos fundamentales del análisis que —en *Ideas I, II, y III*— Husserl hace del cuerpo desde la correlación constituyente-constituido, la autora sostiene que Merleau-Ponty, incluso en sus primeras obras, irá más lejos en la descripción del tema del cuerpo al afirmar que en este late una intencionalidad operante y motriz que es

apertura al mundo y que se orienta a metas teórico-prácticas. En este sentido, partiendo de uno de los “impensados” de Husserl (la constitución preteórica) e interesándose por el *Leib* por ser fuente de intencionalidades, el filósofo francés entiende la experiencia del cuerpo vivido como expresión de nuestro enraizamiento dinámico en el mundo, de modo que ni el tiempo ni la motricidad residen en la conciencia, pues el cuerpo es una estructura tempoespacial de la que arranca la intencionalidad operante que, como intencionalidad corporal motora, pertenece al saber latente del cuerpo. A diferencia de Husserl, no es el yo trascendental el que da unidad al cuerpo, sino el esquema corporal que a la vez posibilita la comprensión del mundo a través del hábito: este se ha de entender como la aprensión motriz de una significación motriz.

Para evitar toda filosofía de la conciencia y de la coincidencia, así como la “falsa” ambigüedad que —por partir de la distinción conciencia-objeto— persistía en la *Fenomenología de la percepción*, la autora afirma que Merleau-Ponty en sus

últimas obras, pero sin ruptura respecto de las primeras, aborda el cuerpo desde el movimiento carnal. Alejado de la subjetividad, el cuerpo se concibe como un visible organizado, como acontecimiento primordial de la carne. Esta no es ni suma de sensaciones táctiles ni de estas más cinestésias, tampoco se reduce a una mera dimensión, pues es la profundidad o dimensionalidad desde la que emergen por dehiscencia el mundo y el cuerpo: ambos están entretnejidos en la misma carne, sin confundirse.

Si Husserl entiende el cuerpo como portador de actos constituyentes, el filósofo francés aborda las relaciones cuerpo-mundo como parte de un proceso instituyente de la vida encarnada. Frente al callejón entre la Naturaleza y el Espíritu en el que —pensado a la manera de Husserl— encallaba el cuerpo, Merleau-Ponty buscará la alternativa a todo dualismo en la noción de carne: esta se ha de entender como *elemento* o *Physis* ilocalizable e invisible.

Ricardo Gibu (en “Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas”) expone la crítica de Levinas al

carácter teórico y representativo que la intencionalidad y la temporalidad adoptan en el pensamiento de Husserl. Frente a la intencionalidad de acto, el filósofo lituano subraya que la materialidad tiene su propia intencionalidad (entendida como *acontecimiento y realización*) que no requiere ser interpretada por la conciencia, pues todo acto intencional tiene como condición —que envuelve al pensamiento— el ámbito de lo sensible. Este se caracteriza por un espesor y significación singular que no se expone como representación o función simbólica, sino como acontecimiento.

Como constatación del peso de la existencia a través del cuerpo, en el que estamos enclavados, el sujeto se manifiesta como sensibilidad situada en un instante presente, de modo que sensibilidad y temporalidad coinciden. Aun estando de acuerdo con Husserl en que el sujeto se da en el presente, Levinas afirma que en el instante se da una ruptura anterior a cualquier intervalo temporal y rechaza la “síntesis” husserliana de la temporalidad que obra a favor de la unidad del flujo temporal en detrimento del polo

pasivo de la protoimpresión.

Los estudios que componen la segunda parte (“El cuerpo mundo”) tratan el tema del cuerpo a partir de la estructura del ser-en-el-mundo y de la naturaleza. Desde ese enfoque, frente a las interpretaciones que defienden el olvido del cuerpo en la filosofía de Heidegger, Ángel Xolocotzi —en su trabajo “Dasein, cuerpo y diferencia ontológica”— deja abierta la posibilidad de que el cuerpo pueda interpretarse desde el entrelazamiento óntico-ontológico en la diferencia ontológica, de modo que, ya en *Ser y tiempo*, pero sobre todo en los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger piensa el carácter ontológico del cuerpo desde el existir sin centrarse en el cuerpo propio como hace Husserl, sino en el cuerpo *ex-tático* a partir de la estructura del ser-en-el-mundo. De esta estructura parte también Rubén Mendoza (en su estudio “Bios y ethos: una fenomenología del cuerpo humano desde el horizonte heideggeriano”) al afirmar que Heidegger piensa el cuerpo a partir de una fenomenología hermenéutica, que solo es posible si el ser-en-el-mundo se asume como rasgo fundamental del *Dasein*. El

cuerpo es condición para la referencia al mundo y ser cuerpo es configurar mundo, es decir, un habitar que *cuida* el mundo. Por tanto, el *cuidado* (*Sorge*) es la posibilidad de reconocer la existencia propia mediante la apropiación de un *ethos* que ha de pensarse como el trasfondo de toda ética y toda responsabilidad humana.

Tratando también la dimensión corporal del ser humano desde una consideración *ontológica*, Fernando Huesca (en su aportación "Schelling en Heidegger: cuerpo y vida fundamento y libertad") investiga los temas de la filosofía de Schelling que sirven de inspiración para la tesis heideggeriana de la relación de co-pertenencia entre fundamento (como lo que constituye el basamento) y *existencia* (como lo que se patentiza). Por último, Luis Tamayo (en "El cuerpo mundo. Reflexiones sobre ontología, topología y psicósomática") aborda la relación entre naturaleza y cultura desde la concepción holística propuesta por Goethe: la naturaleza se expresa libremente *a* y *en* nosotros. Presente en cierto sentido tanto en Husserl como en Merleau-Ponty (el primero concibe

la naturaleza como campo de relaciones omnímodas referidas al espíritu; el segundo, como trasfondo del que emerge todo ser), esa visión de lo natural posibilitaría una humanidad, es decir, un modo de ser naturaleza, en el que el espíritu tendría cabida en el cuerpo y la cultura no se entendería como relación de aniquilación y de dominio.

La tercera parte de la obra ("El cuerpo otro") trata de las relaciones de poder (biopolítica) que se inscriben en el espacio del cuerpo y hacen de este algo culturalmente mediado, lo que permite su expresión ya sea a través del *símbolo* o de las imágenes, tanto las del cine como las utilizadas en las técnicas médico-quirúrgicas que diseccionan digitalmente el cuerpo.

Desde los análisis de Agamben y Foucault, que muestran como la biopolítica ha ido haciendo del cuerpo el origen de múltiples estrategias de *disciplinamiento*, Alberto Constante (en "Escrito en el cuerpo mío, cuerpo extraño") concluye que somos *cuerpos culturalmente mediados*; que la sociedad mediática reduce el protagonismo de los cuerpos individuales y lo sustituye por una

casi-interacción pasiva en la que dejamos que hablen con y por nosotros otros que ni siquiera son tales. Subrayando también la incidencia de la cultura sobre el cuerpo, pero desde otro punto de vista, Arturo Aguirre (en su estudio “Este cuerpo y esta su violencia. Meditaciones sobre el espaciamento”), basándose en la lectura de Nancy, propone repensar la desmaterialización del cuerpo convertida en información así como acallar la profunda abstracción que ha distanciado el cuerpo de lo que somos: *espaciamento* sobre el que el poder absoluto ejerce violencia.

Por último, a la expresión del cuerpo como culturalmente mediado, a su comprensión desde el “símbolo” o desde la imagen cinematográfica o médica, contribuyen los respectivos estudios de Ricardo Horneffer, Víctor Gerardo Rivas y Noé Héctor Esquivel. El primero, en su contribución titulada “Cuerpo como símbolo”, defiende que el símbolo es *la* metáfora en la que tiene cabida las distintas comprensiones históricas del cuerpo, del alma y de todo aquello que el logos pueda mostrar y transformar.

Víctor Gerardo Rivas (en su trabajo “De la afinidad ontológica entre corporalidad y cine. Y de la insubstancialidad contemporánea de la existencia”) defiende que la unidad ontológica vivida a través del cuerpo entre el hombre, el mundo y el tiempo, se expresa en el dinamismo del cine: este hace visible la condición insubstancial de la corporalidad. Mirando el cuerpo en su integridad, más allá de la disección digital a la que lo somete la mirada médica, Noé Héctor Esquivel (en su aportación “Fenomenología de la medicina moderna y hermenéutica de la salud”) reflexiona acerca de los procedimientos técnicos de la medicina moderna para mostrar algunas aproximaciones de lo que denomina hermenéutica de la salud.

Después de las densas reflexiones sobre el escurridizo asunto del cuerpo, “objeto” de estudio de este libro, da la impresión de que las diferentes alternativas nos instan a pensar, más allá de todo dualismo, la mismidad de la diferencia y el ser de la dualidad cuya circularidad nos funda —hasta nos confunde— en la ambigüedad. Quizás urge un nuevo

corpus, un nuevo texto que dé cuenta de este tejido al que le crecen excrecencias, del que uno no puede desprenderse pero que tampoco comprende; que va de suyo la

mayor parte del tiempo y no obstante se olvida de sí mismo: cuerpo entretelado que, si bien requiere texto y recreación, no cabe en el pensamiento y se desvanece en un suspiro.

JAVIER SAN MARTÍN

***ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA II
VIDA HUMANA, PERSONA Y CULTURA***

MADRID, UNED, 2015, 459 PP.

por **Sonia E. Rodríguez**

En el anterior número de *Investigaciones Fenomenológicas* (11/2014) tuvimos ocasión de presentar *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica* [AFI] de Javier San Martín. Ya entonces explicábamos el interés de este libro que cuenta con la peculiaridad de ser un material didáctico, manual básico de la asignatura de homónimo nombre en el Grado de Filosofía de la UNED. Junto a la sistematicidad y claridad propia de estos manuales, Javier San Martín ofrecía en AFI no sólo una amplia introducción a esta disciplina, sino también su propio pensamiento en la fundamentación de una antropología filosófica que, con claras influencias fenomenológicas, muestra explícitamente su pretensión de

convertirse en filosofía primera y configurar a partir de ella toda una filosofía antropológica. Sobre el interés y originalidad de este planteamiento, así como sobre su carácter polémico y controvertido, tenemos un claro ejemplo en nuestro número actual: la discusión mantenida entre Antonio Zirión y Javier San Martín ejemplifica mucho más que dos modos bien diferenciados de comprender la estrecha conexión entre antropología y fenomenología, es en sí misma una discusión sobre las posibilidades de una antropología filosófica, que —a nuestro juicio— equivale a una discusión sobre qué entendemos por filosofía y qué tipo de filosofía queremos hacer. Pero no es nuestra intención —al menos no aquí— contribuir a tal discusión,

sino dar noticia de la publicación de *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura* [AFII].

Como tutora de la asignatura podría comentar la ilusión con la que los alumnos comienzan esta segunda andadura por los campos de la antropología filosófica, pues saben de antemano que el segundo volumen satisfará muchas de las inquietudes originadas en el primero. AFI ofrecía una triple aproximación a la disciplina: en primer lugar, delimitaba el objeto y método de la antropología filosófica, al tiempo que establecía la necesidad de una mutua interdependencia entre la antropología filosófica y la antropología científica y, por extensión, las demás ciencias humanas; en segundo lugar, exponía la evolución del saber sobre el ser humano a lo largo de la historia del pensamiento filosófico; y, por último, en tercer lugar, atendía a los nuevos descubrimientos de la antropología científica y el reto de la antropología filosófica ante la imagen biológica del ser humano. Tras esta triple aproximación, que en palabras del autor supone hacer antropología filosófica *desde abajo*, es hora de

hacer antropología filosófica *desde dentro* y dar respuesta a todas aquellas preguntas que tanto los estudiantes de la asignatura como los ávidos lectores de AFI se habrán estado planteando: ¿cuáles son los trascendentales humanos?, ¿cómo afectan a la definición del ser humano?, ¿existe un ideal de lo que supone una existencia plenamente humana?, ¿qué conexión mantiene la antropología filosófica con las demás disciplinas filosóficas?, ¿hay lugar para una ética dentro de la antropología filosófica?, ¿y para una filosofía y crítica de la cultura?

Para dar respuesta a estas cuestiones, AFII se estructura en tres partes: «Las dimensiones de la vida humana», «Cuerpo, alma y persona» y «El ser humano en la cultura», en sus formulaciones abreviadas. Cada bloque temático, a su vez, se divide en cuatro temas fundamentales que, al igual que en AFI, ofrecen al final un apartado de orientación bibliográfica a partir del cual el lector podrá continuar con su propia investigación.

El primer bloque temático, «Las dimensiones de la vida humana», constituye un análisis de los tras-

centadales humanos. Javier San Martín utiliza la expresión “dimensiones” para referirse a «las propiedades del ser humano que, todas ellas, cumplen el ser una propiedad [ineluctable] a la que continuamente nos referimos en toda experiencia» (p. 26). Recupera así lo que otros han denominado existencialistas (Heidegger), estructura analítica de la vida humana (Ortega y Marías), esencia humana (Heller) o constitución fundamental del ser humano (Fink); es decir, la condición de posibilidad de la experiencia, el pensar y el sentir humano tal y como es. Hacemos, de este modo, antropología filosófica *desde dentro*, pues partimos en todo momento de nuestra propia experiencia como seres humanos: somos testigos privilegiados para la dilucidación de estas dimensiones básicas de la existencia humana. Gracias a este análisis fenomenológico —partiendo de nuestra autoexperiencia, remontarnos a las condiciones de posibilidad de lo humano—, evitaremos caer en planteamientos pretendidamente “esencialistas”, aquellos que erróneamente apelan a una “naturaleza humana” que nos determinaría inequívocamente, ignorando el carácter radi-

calmente abierto e inacabado del ser humano. Ahora bien, ¿cuáles son esas dimensiones, capaces de aunar lo universal y lo particular, sin dejar de caracterizarnos como seres abiertos? Javier San Martín recupera a través de los análisis de otros autores seis dimensiones básicas: cuerpo, tiempo, lenguaje, misinidad, socialidad e historicidad. El estudio de cada una de estas dimensiones nos llevará a las demás, pues son co-originales, inseparables y todas ellas igualmente necesarias; no obstante, la primera de ellas parece servir de vía de acceso a las demás.

Comenzar afirmando que el ser humano es un ser que posee un cuerpo no es ninguna trivialidad, mucho menos cuando reflexionamos cómo vivimos, sentimos y experimentamos nuestro mundo circundante a través de la carne, del cuerpo vivido. La radical corporeidad del ser humano implica esencialmente su mundanidad y su espacialidad. El mundo (*Welt*) o entorno (*Umwelt*) se convierte en mundo de la vida (*Lebenswelt*), un mundo que se configura como horizonte, que está dotado de espaciali-

dad, un mundo concreto, una perspectiva —como nos diría Ortega— que ya posee significado —como nos dice Merleau-Ponty. El mundo que el ser humano habita es ya una realidad significativa, ordenada por las orientaciones propias del cuerpo.

A partir de esta primera dimensión, Javier San Martín analizará conjuntamente tiempo, lenguaje y mismidad, pues «la vida humana temporal y poseedora de un lenguaje [...] es una vida radicalmente orientada desde un punto de iniciativa, que identificamos con la palabra yo, en torno a la cual se constela una identidad que concebimos como la mismidad que somos cada uno» (p. 93); a las que añadirá, en último término, las dimensiones de la socialidad e historicidad como parte de nuestro ser en el mundo con otros.

Una vez terminado el análisis de los trascendentales humanos, es momento de realizar una antropología filosófica *desde arriba*, esto es, desde el ideal de aquello a lo que aspiramos. De esta cuestión se encarga el segundo bloque temático, «Cuerpo, alma y persona. Para una filosofía de la mente y ontología del

ser humano», en el que Javier San Martín recupera el que tradicionalmente ha sido considerado el tema fundamental de la antropología filosófica: el alma humana, la psique.

Probablemente este será el bloque que con mayor entusiasmo recibirán aquellos lectores ya versados en los campos de la antropología filosófica, pues el autor es capaz de enlazar los viejos problemas a los que se ha enfrentado la filosofía en su vertiente antropológica (definición de qué sea el alma y relación cuerpo-alma) con los nuevos avances en el campo de las neurociencias y en la psicología cognitiva. Tras analizar el alma humana como psique, la estructura intencional de la conciencia humana y la malla o trasfondo como soporte de la intencionalidad, el autor se adentrará en la compleja cuestión de la relación entre cuerpo y alma, explicando tanto las teorías monistas (el monismo fisicalista y la teoría de la identidad) como las dualistas, para terminar exponiendo y apostando por «la que Donald M. Mackay (1974) llama dualidad sin dualismo y que él ve como una alternativa tanto al dualismo interaccionista

como al reduccionismo, y que también a mi entender parece ser la [teoría] más coherente» (p. 221): la consideración de lo mental como una propiedad superior emergente del cerebro, capaz de interactuar con su base de instanciación, pero imposible de reducir a la misma. Llegado a este punto, Javier San Martín reserva un apartado para el estudio de nuestra realidad informática y cómo la tecnología determina también la actual imagen del ser humano, atendiendo en este caso a los estudios realizados por la psicología cognitiva, la cibernética y los avances en inteligencia artificial.

Estas cuestiones nos llevarán a plantearnos cuál es ese ideal de vida humana implícito en la imagen del ser humano que estamos dibujando. Entramos así en planteamientos puramente éticos: la cuestión de la persona, la dignidad y el problema del mal. Adentrarnos en el terreno de la ética es el primer paso en la configuración de una filosofía antropológica. Ahora bien, la conexión de la antropología filosófica con el resto de disciplinas filosóficas no se quedará limitada a la filosofía moral. Muy por el contrario, hay

otro ámbito en el que la antropología filosófica tendrá mucho que decir: la cultura. Estudiar la cultura es estudiar la vida humana en concreto, pues las dimensiones de la vida humana tanto como los ideales de realización de una vida plena sólo son posibles en el escenario de la cultura.

El tercer bloque temático, «El ser humano en la cultura: introducción a una filosofía de la cultura», tiene como objetivo «dar una visión filosófica de esa cultura, en todas sus facetas fundamentales, estableciendo una especie de panorama filosófico sobre ella, partiendo del hecho de que el humano es tal en el seno de la cultura, considerando, a esta, parte misma del ser humano, no algo que se posee sino que nos hace» (p. 295). Esta consideración nos inserta de nuevo en una reflexión filosófica que se hace *desde dentro* y nos permitirá diferenciar la filosofía de la cultura que se hace desde la antropología filosófica de la antropología cultural.

En este último bloque el autor sigue los planteamientos y líneas generales de su *Teoría de la cultura* (Madrid, Editorial Síntesis, 1999). El

primer paso es mostrar cómo el concepto de cultura elaborado desde las ciencias sociales y naturales resulta insuficiente para el filósofo. La visión de la antropología filosófica nos lleva a dejar de ver la cultura como un mero producto humano o como un conjunto de comportamientos sociales aprendidos, y comprender la cultura como el escenario en que se dan las estructuras de la vida humana. Todo ello sin olvidar que la apuesta por una articulación positiva entre la antropología filosófica y las demás ciencias humanas, nos obliga a completar nuestra visión *desde dentro* con la perspectiva *desde fuera* de la antropología cultural. No sólo tenemos cultura, sino que la cultura nos tiene a nosotros.

Javier San Martín recuperará la filosofía de la cultura de Ortega, así como los planteamientos en torno a la cultura de Husserl y Heidegger, para delimitar una fenomenología de la cultura, su objeto y método. Desde esta perspectiva podremos realizar un análisis de los tipos de cultura así como de los escenarios antropológico-culturales en los que aparece: trabajo, familia, política, muerte y juego; para, en último

término, iniciar una crítica de la cultura a partir de las realizaciones concretas del ser humano, tarea con la que Javier San Martín pretende superar el relativismo cultural, estableciendo criterios interculturales que puedan servir de medida común para una evaluación de las culturas o, más bien, para el establecimiento de un "ideal de la cultura", tema con el que concluye el libro.

Muy conscientemente hemos esbozado de forma sucinta, pero no detallada, los contenidos de este fantástico libro, porque pese a la riqueza de los contenidos, nos gustaría hacer hincapié en el conjunto que supone AFI y AFII. AFII es más que la continuación de AFI, es la realización de un proyecto filosófico allí explicitado. AFII, a partir del análisis de los trascendentales humanos y las implicaciones de estas dimensiones de la vida humana, convierte la antropología filosofía en filosofía primera y extiende sus análisis al resto de disciplinas filosóficas. AFII es el comienzo de una filosofía antropológica que deseamos encarecidamente que el autor complete en una tercera entrega.

CLAUDIA RAZZA

**DALL'ANALITICA ALL'ESTETICA
Metafora e metodo fenomenologico
come alternativa alla svolta linguistica**

PISA, EDIZIONI ETS, 2014, 354 PP.

por **Javier San Martín Sala**

Después de publicar una interpretación fenomenológica de Robert Musil (*Musil fenomenologo. Dal giovane Törleß all'uomo intenzionale*), la doctora Claudia Razza nos regala, a los años, este nuevo libro, ahora sobre la estética. En él concentra su esfuerzo en evidenciar las contradicciones de un enfoque que podríamos calificar de antifenomenológico, fundamentalmente el analítico-lingüístico. El objetivo es mostrar de qué manera y por qué razones la visión fenomenológica (filosófico-sintética) no puede ni debe considerarse superada. Ya el esfuerzo de trabajar la estética desde la fenomenología es de por sí un mérito, porque se

dan en ese campo ciertas carencias, posiblemente por la dificultad que ese trabajo conlleva, aunque no quiero dejar de citar en este contexto el *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Embree, L. y Sepp, H. R., 2010), que en parte suple ese déficit. En todo caso, no hay que olvidar que el "gusto estético" no es una denominación tan antigua. En opinión del profesor Simón Marchán, solo en el siglo XVIII se hace presente, al pasar del gusto estrictamente gastronómico al gusto estético. Si no era algo a primera vista evidente, la descripción fenomenológica del gusto estético tampoco aparece como una prioridad. Pues

bien, la doctora Razza había dedicado el libro que he señalado al principio a ahondar en esa misma dirección a través de una interpretación fenomenológica de la experiencia estética originaria en Musil (a partir de su primera novela). En ambos libros se puede encontrar una suerte de insistencia en un tipo de reflexión que, habiendo quedado más abierta, se ofrece como ocasión para seguir desarrollando la visión husserliana.

Ahora bien, tal vez sea Italia el país en el que no exista ese déficit de trabajos de estética desde la fenomenología porque hay ya toda una tradición consolidada, en la que se enmarca este trabajo de crítica fenomenológico-metaforológica; de hecho se inscribe en la línea (estética, precisamente) que en Italia ha desarrollado especialmente Enzo Paci y que fuera continuada por Stefano Zecchi, que ha escrito un conciso y claro prólogo a la obra de la doctora Razza que reseño.

De todos modos, el ensayo sigue un diseño no convencional y nada conformista, pues toma distancia tanto del clásico metaforólogo Blumenberg como del otro

experto y teórico de la metáfora, en este caso considerado fenomenólogo, Paul Ricœur.

Por otra parte, aun centrándose sobre el tema de la metáfora, el texto termina subrayando en Heidegger los aspectos de continuidad con Husserl (en vez de los de ruptura, como se ha venido haciendo a partir de Derrida). Para esto resulta crucial el trabajo de Grassi —otro miembro de esa tradición italiana— a partir de su propia reivindicación del valor fenomenológico, aunque termine mostrando una paradoja ulterior. Después de todo, y a pesar de la torsión metaforológica del módulo intencional primordial (solo aparentemente heterodoxa), lo que emerge en realidad es una concepción ortodoxa de la fenomenología, en virtud de la cual termina resultando evidente la deuda fundamental que la autora, argentina de origen, mantiene con la formación recibida, en su país, del profesor Roberto Walton. Todo ello hace que en el contexto italiano la posición de la autora resulte algo insólita y un tanto aislada.

Valorando el “giro estético” de la fenomenología como una alter-

nativa al “giro lingüístico” propugnado y practicado por la filosofía analítica y, en el ámbito “continental”, por la corriente deconstruccionista desde una presunta post-fenomenología, el texto subraya el principio husserliano de que la filosofía debe dirigirse “a las cosas mismas” antes que a su expresión en un lenguaje. Y por esta línea la reflexión llega a una interpretación ontológico-existencial (en vez que meramente poético-lingüística) de la metáfora también en Heidegger. El camino no es lineal sino dialéctico (avanza fenomenológicamente a través de una serie de tomas de distancia), e intercala los sucesivos módulos de crítica en una argumentación que se va consolidando a medida que se va afirmando como alternativa.

El texto propone dos conceptos: el de ascenso gnoseológico, que evidencia la oposición entre el método fenomenológico (fundado en la intencionalidad de una conciencia en última instancia privada) y ese principio que Quine llamó del *semantic ascent*, que define el pasaje de un hablar acerca de objetos, al hablar simplemente de palabras, al que la tradición analítica

angloamericana se pliega, y que pone en primer término al lenguaje en su dimensión pública, formal o convencional (y por ende literal). Sin embargo, en cuanto se intenta tomar en cuenta la metáfora, la peculiaridad del sentido metafórico termina por insertar el supuesto de la síntesis de manera acrítica también dentro del análisis, llevándolo por lo tanto a una auto-contradicción, para lo cual se toma el trabajo de Davidson desde la descripción un tanto osada de Rorty.

El segundo concepto es el de estética fundamental, que surge de una lectura fenomenológica (husserliana) de la prioridad trascendental de la estética a partir de Kant (*aisthesis* como primer escalón constitutivo, que en Husserl es la percepción), y confluye en la ontología fundamental de Heidegger a partir de la analítica existencial, llegando por esta línea hasta Gadamer.

En todo este recorrido, una metáfora con valor ontológico —como Ernesto Grassi recuerda, y que debe ser distinguida de la metáfora como mero “tropo” lingüístico—, es tema e hilo conductor, hasta

volverse tanto elemento del método fenomenológico (*noein* es *metapherein*; las categorías mismas se constituyen a partir de la intuición precategorial), como instrumento de análisis y criterio discriminador: la manera en que cada teoría considera y trata la anomalía metafórica permite distinguir las posiciones que privilegian el lenguaje (ya sea en su forma o en el significado) de las que, como en el caso de Husserl, privilegian el sentido y la experiencia, y por ende la presencia ineludible de un sujeto que da sentido, y que lo hace en tanto sujeto intencional, siempre de nuevo a partir de su condición de ser finito: una conciencia, un individuo. Y por eso adquiere tanto peso, sobre todo en este tiempo en que domina la tendencia hacia lo que se llama *virtualización* del hombre y de la realidad, asunto que asoma aunque sea brevemente al final del libro, la insistencia, tan fuerte y propia de la filosofía de habla hispana, en la necesidad de rehumanizar la filosofía, tema en el que se hace eco de José Gaos, autor con cierta presencia a lo largo del ensayo.

Un último pero significativo apunte: el ideograma que aparece

en la tapa (y que en japonés tiene el significado de pensar, representarse algo en la conciencia, dar sentido, cierto sentido), no incluye en ninguno de sus trazos referencia al lenguaje. Incluye a la persona, la unidad y el corazón, y bien podría ser interpretado como un individuo que piensa, que piensa sintiendo, o yo pienso (lo cual de paso también evoca, de modo meditativo, el inicio cartesiano). Ese ideograma representa un buen contrapunto respecto del símbolo con que apareció en edición italiana *La metáfora viva* de Ricœur, un símbolo también ideográfico de un idioma siberiano que quiere decir "él dice". En este cambio de perspectiva tal vez pueda considerarse resumida la peculiaridad de una teoría fenomenológica de la metáfora: un paso que tal vez aún quedaba por dar después de la magna obra de Ricœur.

El libro consta de una introducción, con el significativo título "Sin síntesis, ¿hay filosofía?", donde se plantea de inicio la oposición con la filosofía analítica como una filosofía meramente del lenguaje. A la introducción siguen dos partes, la primera "La metáfora como problema", que ocupa algo más de un tercio del

libro. La parte segunda, con el título "La metáfora como respuesta", un poco más corta que la anterior, expone en quince apartados el grueso de la concepción de la doctora Razza. Si en la primera parte los autores más citados son Rorty y Davidson, los fenomenólogos, que ya estaban presentes en la primera, lo hacen masivamente en la segunda, sobre todo Husserl y Heidegger, así como los dos autores frente a los que se sitúa la doctora Razza, Blumenberg y Ricœur.

A estas dos partes, que equivalen ambas a más de dos tercios del libro, sigue una amplia sección a modo de conclusión con el título "Sin síntesis ni siquiera hay lenguaje", que es una clara respuesta a la pregunta con que se iniciaba la introducción.

En suma, se trata de una excelente publicación que merecería ser consultada también en España. Ya

que la doctora Razza cita tanto a Unamuno como a Ortega, sería deseable que estudiara la metáfora en Ortega —lo que seguro, como alguna vez me ha dicho, exigiría todo un libro—, porque en él la metáfora tiene un alcance tanto poético como científico. Y por supuesto, sería muy interesante que explorara las aproximaciones a la fenomenología en España, donde hace años que estamos en esa línea que en Italia había descubierto la escuela surgida en torno a Enzo Paci, discípulo en esto de Antonio Banfi. La posición de estos autores coincide con lo que ahora llamamos el nuevo Husserl, pero en el que en España llevamos trabajando ya varias décadas. Estoy seguro que en relación con la experiencia estética la lectura de la ya amplia obra de César Moreno le hubiera sido también de gran ayuda.

JAVIER SAN MARTÍN

***LA NUEVA IMAGEN DE HUSSERL.
LECCIONES DE GUANAJUATO***

MADRID, EDITORIAL TROTTA, 2015, 204 PP.

por **Marcela Venebra**

La novedad de esta lectura de la fenomenología estriba, sobre todo, en la visión integral que el autor se empeña en reconstruir, de cara a los dos principales frentes críticos que han marcado la apropiación (o desapropiación) de la fenomenología en el siglo xx: uno, el de la visión externa de la fenomenología que se ha conformado en torno a la interpretación heideggeriana del trascendentalismo husserliano, otro, el de la 'ortodoxia' husserliana que se ha centrado en un solo momento del desarrollo de la fenomenología: o las *Ideas* o la *Crisis*, insistiendo en la definatoriedad aislada (inconsistente) de cualquiera de estas dos obras, que son en realidad dos mo-

mentos de la biografía intelectual de Edmund Husserl.

Esta nueva imagen de Husserl ha sido construida palmo a palmo y desde abajo —en estricto sentido fenomenológico—, desde un tiempo en el que ha imperado el prejuicio derivado de una lectura impaciente y lineal, unidireccional, de la fenomenología trascendental; una visión "convencional" a la que San Martín opone una "lectura teleológica" de la vasta obra husserliana. Esta orientación teleológica obliga a interpretar las primeras obras de Husserl a la luz de los propósitos últimos (vocacionales, vitales) de la fenomenología trascendental. O, dicho de otra manera, hace visibles, en el origen

mismo de la fenomenología, las motivaciones más profundas de la crítica del conocimiento y la intención de una teoría de la verdad fundada en la evidencia que permite lo que, para San Martín, constituye la meta de la fenomenología como filosofía en sentido estricto: la "restitución de la racionalidad", de una *racionalidad fuerte*, como la auténtica tarea de la filosofía fenomenológica. La brecha históricamente construida entre el Husserl de las *Ideas* y el Husserl de *La crisis* se diluye al hilo de estas cinco Lecciones, que aclaran las articulaciones precisas y las motivaciones detrás del propósito de la auténtica teoría del conocimiento y las "auténticas preocupaciones humanas".

La interpretación teleológica es uno de los aportes más sustanciales de este libro que tiene como foco crítico la visión "convencional" del trascendentalismo husserliano, que consiste en asumir que la fenomenología comienza y termina en los problemas (apenas anunciados) de las *Ideas I*, o que padece de una incurable fragmentación o inconexión temática que deja sin sustento las tesis y propósitos principales de

La crisis de las ciencias europeas. La lectura teleológica del programa fenomenológico recupera, frente a la visión convencional, este sentido o dirección unitaria de la fenomenología, no sólo respecto de sí misma, de la unidad o consistencia del pensamiento husserliano, sino de la fenomenología en la historia del pensamiento filosófico, es decir, en la historia de la filosofía como praxis científica. Se tratan, las Lecciones de Guanajuato, de una versión especialmente desprejuiciada del proyecto fenomenológico, que nos permite captar la íntima unidad de la filosofía husserliana, sin cesuras, sin contradicciones, sin soluciones de continuidad pero en continua tensión consigo misma y según conviene al pensamiento profundamente crítico de Edmund Husserl (y también de Javier San Martín).

San Martín lleva a cabo una pulcra disección de los dos aspectos unitarios del programa fenomenológico: la estructura conceptual y el aspecto funcional de la fenomenología. Si no logramos asir con claridad esta unidad dual del pensamiento de Husserl, corremos el riesgo de incurrir en los errores de la lectura

convencional que amputa el aspecto funcional de la fenomenología al interpretarla exclusivamente como teoría del conocimiento. El análisis de la estructura conceptual de la fenomenología se despliega desde las obras más jóvenes de San Martín, *La estructura del método fenomenológico* y su propia tesis doctoral son los trabajos de avanzada sobre el método de la fenomenología, en los que aparecen los cuestionamientos que darán lugar a la consideración del aspecto funcional, con lo que, este libro, no tiene sólo la gracia de otorgarnos una perspectiva unitaria de la fenomenología, en su generosa amplitud y profundidad, sino que, además, expone la unidad intrínseca de los momentos de desarrollo del pensamiento de San Martín, de su lectura y apropiación de la fenomenología, lograda a lo largo de treinta años de publicaciones, cursos y conferencias.

Lo que hace comprensible la unidad intrínseca del pensamiento husserliano es una idea de racionalidad que tiene en su base una praxis científica, teórica, filosófica, de tal manera que no hay un viejo Husserl que se contrapone a un nuevo Hus-

serl, sino un proyecto que se va realizando a través de etapas bien marcadas en la biografía académica del filósofo moravo: Halle, Gotinga y Friburgo son los tres momentos de desarrollo de la fenomenología en los que se afina el instrumental conceptual y metodológico del trascendentalismo, fundamentando, al mismo tiempo, los objetivos propuestos en el último de estos tres momentos.

A lo largo de estas cinco lecciones San Martín reconstruye el camino de la fenomenología y las aristas de sus apropiaciones históricas. En el entendido de que esta nueva imagen de Husserl se conforma a través de la crítica de la imagen convencional, el autor señala los hechos históricos que han incidido en la interpretación sesgada de la fenomenología en español, profundamente influenciada por la interpretación (y traducción) gaosiana de las *Ideas*, claramente en choque con los alcances de *La crisis de las ciencias europeas*; metafórico colapso que se manifiesta en las "anotaciones de Gaos en el "Symposium" sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt*" donde niega la coherencia

interna de la dimensión histórica de la fenomenología que implica la noción de “mundo de la vida” y lo que él mismo interpretó de la fenomenología al traducir las *Ideas*. San Martín precisa los momentos de esta interpretación-traducción sesgada y su peso en la historia de la fenomenología en español.

A lo largo de la segunda lección, y luego de haber dejado claro el sentido de la novedad de esta imagen, el autor describe los aspectos definitorios de las etapas de la vida académica de Husserl, su “biografía intelectual”, término de aires orteguianos, los mismos que impregnan esta exposición de los tres momentos decisivos de la evolución del pensamiento husserliano. Quiero decir que San Martín lleva a cabo una lectura biográfica de la evolución de la fenomenología a lo largo de estas tres etapas de la vida académica de Husserl, enfatizando las circunstancias y motivaciones filosóficas, históricas de la fenomenología, que orientan esta continua ampliación de su horizonte de investigación. La determinación de cada momento —en términos estructurales— está así entrelazada en la cir-

cunstancia histórica de la fenomenología a través de la biografía del filósofo moravo. Así, en el transcurso biográfico de la fenomenología, San Martín expone la ampliación del horizonte de análisis y descripciones de la vida subjetiva, que consiste en la incorporación de tres dimensiones fundamentales de la trascendentalidad: el cuerpo (y la intersubjetividad), la cultura y la historia. La recomposición del yo trascendental de la fenomenología husserliana como un yo de hábitos, es decir, histórico y corporal, encarnado, le permite a San Martín fundamentar una parte de la antropología filosófica que constituye el más amplio horizonte de interpretación de la fenomenología por parte del filósofo navarro. Este trabajo antropológico le permite sacar todo el provecho deseable a los manuscritos husserlianos a los que tuvo acceso desde el inicio de su carrera y que marcaron esta visión integradora y coherente de la filosofía husserliana. En la incorporación trascendental de aquellas dimensiones se juega lo que para San Martín ha sido la fuente sustancial de su propia antropología fenomenológica, y donde se ubica uno de los aspectos más pro-

fundos de su interpretación de Husserl. San Martín logra distinguir la forma en la que cada una de estas dimensiones se incorpora a la trascendentalidad a través del curso estructural de la fenomenología, de tal manera que logra ver la doble pertenencia de estas tres dimensiones (la corporalidad, la historicidad y la cultura) al ámbito de lo constituido, pero también al ámbito constituyente. Esta doble dimensionalidad caracteriza en realidad a la vida trascendental humana. La fenomenología genética juega un papel crucial en la clarificación de esta doble pertenencia de las dimensiones carnal, histórica y espiritual —o cultural—, al tiempo que constituye la conexión —negada en la lectura convencional— entre el Husserl de las lecciones de ética o los ensayos para la revista *Kayzo*, y el Husserl de las *Ideas*.

El autor aborda, en la Tercera lección, uno de los aspectos críticos que han marcado hondamente la recepción de la fenomenología y que se gesta en las lecciones de Marburgo, dictadas por Heidegger entre 1923 y 1928. El punto es delicado, y San Martín ha insistido en él, sobre

todo en lo que significó para la recepción de la fenomenología en español a través de Ortega, por ejemplo. Para Heidegger, Husserl quedó preso del modelo epistemológico (de la tradición) sujeto-objeto. Este esquema contiene, en el concepto de intencionalidad, el gran defecto de la teoría de la reflexión que estructura la idea del yo puro y de la conciencia en general; este defecto es la recaída en la objetivación de la conciencia, de lo subjetivo. La fenomenología terminaría así, para Heidegger (leído por San Martín) en una objetivación de la conciencia incapaz de asir lo verdaderamente propio de la vida en su facticidad e inmediatez. San Martín repasa los supuestos de esta crítica y destaca el valor de la incorporación de esas tres dimensiones, que podríamos llamar vitales, para clarificar la importancia de la estructura subjetivo-objetiva de la vida humana como vida trascendental, pues “sin el reconocimiento de esta duplicidad todo se confunde”. La *epojé* introduce, para San Martín, esta distinción entre el yo trascendental directo, y el yo reflejo, el del fenomenólogo volcado en su labor. Desde luego, la avanzada lectura de la *Sexta medi-*

tación cartesiana, texto francamente descuidado en la fenomenología en español, tamiza esta perspectiva de la vida subjetiva en los niveles que hace visibles la reducción trascendental. Podríamos decir que la nueva imagen de Husserl lleva el trascendentalismo hasta sus últimas consecuencias, y esto es también posibilitado por la lectura teleológica.

Para el autor es claro que “detrás de la configuración de la fenomenología está el debate por el ser humano” (p. 128). Esto quiere decir que una sólida teoría del conocimiento debe garantizar la legitimidad racional que rijan u oriente la vida humana, y este es un aspecto al que corresponde la determinación de la función de la fenomenología, asunto del que Husserl se ocupa en 1934, con motivo del Congreso de Praga convocado a propósito de la expansión del totalitarismo nazi. El centro de la reflexión husserliana fue la función de la filosofía frente a la crisis de la humanidad, esto es, la función histórica de la fenomenología como filosofía científica. Pues bien, es precisamente este carácter científico de la filosofía lo único que

puede garantizar el cumplimiento de su responsabilidad histórica; confluyen aquí, tal como San Martín lo interpreta, los primeros intereses de los *Prolegómenos a la lógica pura* y la determinación funcional, la meta de la fenomenología como reconducción de la filosofía a su génesis, es decir, a su sentido científico originario (socrático-platónico y cartesiano).

La idea del ser humano como hecho, como cosa entre las cosas, que ha construido la ciencia moderna está en la raíz de la degeneración de una idea meta de racionalidad cuyas consecuencias se hacen patentes, se materializan, en el paisaje europeo amenazado por el totalitarismo nazi. Este es, nuevamente, uno de los aspectos más interesantes de la interpretación antropológica de San Martín, y es que nos permite ver cómo es que, a fin de cuentas, Husserl localiza detrás de la crisis ideológica que representa el totalitarismo, una idea de la verdad determinada por una circunstancia material, la condición ‘racial’ de unos cuantos, por ejemplo, la ‘raza aria’, esto es, la idea de la verdad como un hecho. La *crisis* de la hu-

manidad es el resultado de una más profunda crisis de la razón y la verdad y la función de la filosofía en este escenario crítico.

Sólo cuando es posible reconocer (luego del armazón estructural del método fenomenológico) que en la vida humana hay *a priori* y, por lo tanto, hay responsabilidad racional aparece el tema de la renovación de la cultura. Una razón que es necesaria es una razón que obliga y, en estricto sentido husserliano: "La razón enraizada en la donación originaria es fuente de legitimidad." (p. 138) San Martín propone una fenomenología enraizada en la razón y en la vida.

La teoría del conocimiento (y la teoría de la verdad basada en la evidencia) se remite hasta el sustrato temporal de la vida subjetiva, en cuyos análisis el papel del pasado y la rememoración resulta fundamental. El conocimiento consiste sobre todo en una 'reactivación' posibilitada por la retención que está en la base de los actos de conocimiento y que San Martín detecta en las *Meditaciones cartesianas* y expresa con la fórmula según la cual "conocer es sobre todo aprender a conocer".

Todo conocimiento responde a una matriz selectiva básica, y esa matriz está empotrada en la estructura temporal, que la reflexión logra captar desde la estela del pasado. Sacando provecho, una vez más, a su amplio conocimiento de la obra husserliana, el autor recurre a los *Manuscritos de Bernau* (p. 144), correspondientes a la etapa de Friburgo, es decir, en el contexto de desarrollo de la función de la fenomenología, donde, al tematizar la praxis filosófica se enfatiza la función del futuro en relación con el curso de la vida racional. "Vivir es siempre vivir para el futuro" (p. 150). Aquí se abre el horizonte cuidadosa y largamente cultivado por Javier San Martín: la filosofía de la cultura de Husserl, pulida (en la roca fenomenológica) a través de estos matices que caracterizan la lectura más fina y el campo de investigación documental tanto más amplio del autor de estas Lecciones.

La etapa de Friburgo representa el desarrollo del pensamiento husserliano como el de un filósofo maduro y cuyo impacto en el curso de la filosofía contemporánea se hacía visible incluso más allá de las fron-

teras europeas. Ya en las *Lecciones de ética* aparece la noción de una "auténtica humanidad" en relación con la determinación funcional de la filosofía. San Martín descubre esta portentosa tesis husserliana, según la cual, la filosofía es la marca de una nueva etapa histórica de la humanidad, que no sólo está inmersa en el decurso histórico del mundo occidental, sino que orienta este decurso a partir de su surgimiento. La filosofía abre una nueva dimensión histórica en la raíz de la historia y las historias de los hombres.

La función de la filosofía sólo es captable como función o misión de los filósofos y aquí San Martín introduce la pregunta por el establecimiento de un posible ideal regulador de las profesiones en las que se define el quehacer humano, para saber cómo y en qué sentido la profesión, el quehacer filosófico, puede concretarse como modelo orientador de la sociedad. San Martín distingue entre las profesiones vocacionales y aquellas que se eligen más bien por necesidad. De tal manera que la mayor autenticidad de una profesión sólo indica que podemos identificarnos con ellas en un nivel más pro-

fundo que aquellas actividades que se profesan por pura necesidad. La filosofía, como vocación profesional, es humanizante, racionalizante, en la medida en que libera al hombre del régimen de la necesidad, y le permite proponerse fines siempre más altos e infinitos para su propia existencia.

Finalmente, en la quinta Lección, San Martín analiza otro de los textos aun poco estudiados por la tradición fenomenológica castellana, se trata de las *Conferencias de Londres*, que, a pesar de ser pronunciadas en 1922, marcan la última fase de Friburgo como una especie de cierre de la estructura de la fenomenología, una vez que se ha esclarecido el sitio de la teoría del yo, los límites y la diferencia de la de fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental, y la función de la intersubjetividad a través de la reducción intersubjetiva, como elemento comprensivo de la reducción trascendental que se deja entender entonces como reconducción del mundo a la intersubjetividad trascendental.

En las *Conferencias de Londres* queda claro que el objetivo de la

filosofía es contribuir a la configuración de una sociedad racionalmente orientada por la filosofía, y que esta ha sido siempre, desde Platón, la misión del pensamiento filosófico. En estas *Conferencias* Husserl reflexiona sobre el tema del comienzo de la filosofía, pues la génesis de la filosofía sustenta o determina su función histórica. Husserl aplica — como lo nota San Martín— la reducción como reconducción de la filosofía al quehacer y las tareas del filósofo, reconducción que comienza en la pregunta por el modo y el por qué elegir la filosofía como forma de vida (p. 159), es decir, se reconduce la fenomenología al *ethos* filosófico. El primer acto filosófico es la puesta en crisis, la crítica de lo sabido por la tradición. Se recupera así el sentido de la *Skepsis* en el origen del primer acto filosófico y se clarifica el sitio estructural de la epojé. La reflexión sobre el *ethos* filosófico es, además, la forma en que Husserl enfrenta los desafíos que las ciencias humanas plantean a la filosofía. El camino hacia la trascendentalidad, así motivado, es definido con precisión por San Martín como camino a la reducción a través

de las ciencias humanas. Este es ya un gesto a través del cual el autor ‘flexibiliza’ la interpretación más rígida del método fenomenológico que suele pasar por alto la distinción entre epojé y reducción, tanto, como la solvencia de la vía a través de las ciencias humanas, a las que corresponde la responsabilidad de la deformación de esa idea de racionalidad que la filosofía, y la fenomenología, deben defender a través de la restitución de la idea (meta) de una racionalidad filosóficamente fundada, que sirva como principio orientador de una humanidad auténtica. Todo este proyecto es últimamente pensable a través de una antropología fenomenológica, de una filosofía de la historia y la cultura, una filosofía en aras de su cumplimiento vocacional.

Queda sólo por decir, acaso, que la Nueva imagen de Husserl invoca la formación de una nueva generación de fenomenólogos, de filósofos formados en este mapa íntegro de la fenomenología interpretada en la clave renovadamente vital que aporta a la historia de la fenomenología en español Javier San Martín Sala.

ROSEMARY RIZO-PATRON DE LERNER

***EL EXILIO DEL SUJETO.
MITOS MODERNOS Y POSMODERNOS***

LIMA, EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES/PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, 2015, 506 PP.

por **Roberto J. Walton**

Una idea central de la obra es que la fenomenología libera a la humanidad de la absolutización del mundo y de la tradición porque se basa en la autorresponsabilidad como fundamento último de la filosofía. La autora se propone "reivindicar un cierto retorno al sujeto reinterpretado en tanto asociado a un 'fundacionalismo' sui *generis*" (p. 341). Por eso procura plantear un debate en torno a los problemas de la racionalidad y al papel de las prácticas subjetivas, históricamente contextualizadas en la determinación del sentido y la validez en los diversos ámbitos de la actividad humana (cf. p. 46). La tarea exige contemplar todos los problemas de la razón involucrados en las activi-

dades científicas, axiológicas, éticas, antropológicas e históricas y hacer frente a cuestiones auténticamente humanas como el sentido de la vida, el puesto del hombre en el cosmos, el sentido de los valores, y la distinción entre el bien y el mal. Es necesario, pues, "esclarecer la naturaleza de los fines, valores, normas y que anidan en la razón" y "esclarecer el sentido de la *razón misma* como disposición" (p. 50; cf. p. 34).

La obra contiene una exhaustiva explicitación de la idea husserliana de la filosofía fenomenológica como "la ciencia universal y 'rigurosa' en sentido radical", esto es, "ciencia a partir de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabi-

lidad última por sí mismo, [...]” (Hua V, 139). La fenomenología se presenta como una teoría total de la razón, y un tema capital en esta explicación es el análisis de la razón mediante la especificación de sus aspectos fundamentales.

La razón es sinónimo de evidencia, y el lector encontrará al respecto una detallada exposición que compone coherentemente, y con una gran atención a innumerables matices, los textos de múltiples escritos husserlianos. Por ejemplo, en relación con el comienzo de la meditación filosófica, la obra analiza cuidadosamente las vicisitudes y transformaciones del tema a través de las Conferencias de Londres de 1922, las Lecciones de “Introducción a la filosofía” de 1922/23, las Lecciones de “Filosofía primera” de 1923/24, las Conferencias de París de 1929 y las *Meditaciones cartesianas*. El análisis muestra las incongruencias que llevan finalmente a Husserl a disociar las nociones de evidencia adecuada y evidencia apodíctica. Además, señala con acierto que Husserl ya avanza en esta dirección en las Lecciones de 1910-11 y que la distinción entre

esencias morfológicas y esencias exactas en *Ideas I* indica que “Husserl ya está distinguiendo intuiciones eidéticas de distintos tipos de evidencia” (p. 113; cf. p. 115 n.). En vista de las dificultades que experimenta la noción de una evidencia a la vez apodíctica y adecuada, y, en vista de que las descripciones adecuadas conciernen a descripciones eidéticas, queda condicionado el presupuesto de la primacía de la esencia sobre los hechos. Así, Husserl llega reconocer un entretreimiento de la facticidad con la eidética porque no puede haber un eidos del ego si no existe un ego fáctico. La autora aclara muy bien al respecto dos cuestiones. Por un lado, Husserl no abandona el punto de vista eidético, es decir, la convicción de haber descubierto un a priori estructural de la experiencia trascendental. Por otro lado, observa que “las dificultades que finalmente socavan las pretensiones de adecuación pueden deberse al desarrollo simultáneo de la fenomenología *genética* por parte de Husserl” (p. 113). Y señala que, con el desarrollo de la intencionalidad de horizonte, la evidencia no puede ser identificada con la evidencia adecuada ni ser opues-

ta simplemente a la evidencia inadecuada.

También se subraya la triple naturaleza de la razón, es decir, el entrelazamiento de las diferentes esferas de la razón en una interpenetración de conocimiento, valoración y volición. Se observa que Husserl evoca a Platón para quien “la teoría o razón teórica tiene su dignidad solo en hacer posible la razón práctica” (Hua XXXV, 314). La obra pone en claro un doble involucramiento en que las funciones emocionales y volitivas alcanzan a la subjetividad total, y el conocimiento abarca todas las actividades de la subjetividad emocional y volitiva indicando las metas concretas y los caminos. De modo que la razón cognitiva es función de la razón práctica, pero la voluntad de conocimiento está supuesta por toda otra voluntad. Esto significa que la razón no se escinde en un lado ético y un lado cognoscitivo (cf. p. 350 s.).

Asimismo, la autora de vuelve hacia la convergencia en la razón de dos demandas igualmente necesarias: la de la unidad frente a la multiplicidad o pluralidad, o la de la

universalidad frente a la particularidad. No se trata de mantener una antítesis en la que ambos extremos se anulan, ni de imponer uno de los términos en detrimento del otro, sino de elaborar una “dialéctica de la interdependencia”. Volveremos sobre este tema al ver cómo los múltiples mundos familiares pertenecen a la unidad de un hogar más amplio, es decir, a un mundo unitario que los abarca a todos.

Otro aspecto destacado es la interpenetración de la razón con los trasfondos y fuentes a partir de las cuales emerge. Al respecto menciono el análisis del modo en que la escritura fonética y su alfabeto aleja al hombre de la participación kinésica con la tierra circundante y la reemplaza con una relación reflexiva del organismo con los signos que él produce. En virtud del lenguaje escrito, el hombre se disocia del mundo natural u orgánico e inicia una orientación hacia la validez universal. Y ese lenguaje a su vez desempeña el papel de condición necesaria para la constitución de objetividades ideales. No se presenta una visión negativa sobre estas conquistas universales porque, por otro lado,

ellas han permitido advertir que hay un mundo que todos pueden y deben compartir y que es objeto de una responsabilidad común. Por tanto, frente a este proceso, la obra intenta “guardar el humilde *equilibrio* entre una orientación a la universalidad formal sin perder de vista el contexto particular, sensible, intuitivo del que parte y se nutre” (p. 298).

El análisis se detiene también en el desarrollo teleológico de la razón. Como lo expresa Husserl, la filosofía es “una idea que solo es realizable en el estilo de valideces relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito – pero que, así, es de hecho realizable” (Hua V, 134). La razón no se asocia con verdades definitivas y universales sino que accede progresivamente a sí misma. Esto significa que las valideces de la filosofía como ciencia rigurosa deben ser entendidas como conquistas parciales y relativas en un proceso que ha de continuar: “La concepción fenomenológica de la evidencia implica pues una noción de ‘verdad-en-sí teleológica’ correlativa de un ‘relativismo trascendental’, lo que necesariamente la coloca bajo la

idea de una *autorresponsabilidad* humana” (p. 97; cf. p. 257 s.).

El desarrollo teleológico de la razón conduce al tema de la fundación. Un capítulo muy logrado, “Reinterpretando al sujeto, como fundamento y responsabilidad”, analiza el proyecto racionalista radicalmente fundacional de la fenomenología husserliana mediante una explicitación de los dos sentidos de fundación que Husserl diferencia. Uno concierne a la “fundación de validez” (*Geltungsfundierung*) a través de la evidencia. Esta fundación se asocia con una vida consciente y activa del yo como fuente última de validación y de responsabilidad en tomas de posición teóricas y prácticas. Corresponde a la fenomenología estática que analiza la vida trascendental que fluye en el presente como algo acabado, “como congelada en actos aislados” (p. 54), esto es, analiza los objetos como unidades de sentido y validez ya constituidas. A pesar de su “profunda relatividad”, el concepto husserliano de evidencia no es un concepto escéptico porque no excluye la idea de una verdad en sí misma como idea de una síntesis teleológica de coin-

ciencia e identificación abierta a experiencias actuales y potenciales. Este carácter relativo u horizontal de la evidencia se asocia con la historicidad de los sujetos empeñados en comunidad en avanzar hacia la idea.

El segundo sentido de fundación es el de fundación genética (*Genesisfundierung*). Con él nos encontramos en el plano de la fenomenología genética que pone de manifiesto una dimensión pre-egológica de procesos pasivos y asociativos mediante una de-construcción (*Abbau*) de la vida del ego a través de una interrogación retrospectiva que posibilita una reconstrucción (*Aufbau*) desde la cual un proceso teleológico conduce a la razón activa y consciente. Una fundamentación genética de carácter pasivo tiene sus últimos estratos en un trasfondo de impulsos, tendencias e instintos. Es una génesis que arraiga en el estrato pre-reflexivo, pre-egológico y pre-objetivante de la experiencia. En estos estratos, en que se investiga “la génesis de la mónada” (Hua XIV, 40), la fundación se sustrae a la descripción directa y a la puesta en evidencia. En los instintos e im-

pulsos de la vida pasiva despierta una tendencia orientada teleológicamente a la vida auténtica y activamente racional de la humanidad en la que puede operar la fundación de validez. Respecto de los dos tipos de fundación, se nos dice que son “dos tipos radicalmente distintos de fundación que buscan esclarecer niveles distintos de problemas constitutivos” (p. 421).

El análisis subraya que, en vista de la dimensión pasiva de la fundación genética, resulta paradójica la fundamentación última de la filosofía en la autorresponsabilidad. Que la responsabilidad esté fundada en una dimensión de instintos pasivos puede llevar a la pregunta acerca de de “si la ‘barca fundacional’ husserliana –como dice la autora evocando una afirmación de Husserl–, basada en la *evidencia*, no ha encallado” (p. 360). Su respuesta es negativa porque el poder constitutivo de carácter fundacional se encuentra en última instancia en el telos como ideal de perfección que remite al infinito. Muestra cómo Husserl hace frente a la paradoja describiendo un desarrollo desde el pre-ego pasivo al ego activo. Este devenir se desarrolla

en grados de autoconciencia y auto-responsabilidad de modo que "la razón no aparece inmediata y abruptamente, sino que emerge lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva donde yace como 'razón innata'" (p. 361 s.). Por eso no se puede hablar sin reservas de un cartesianismo de Husserl. La autora se refiere, con una aguda caracterización de gran poder descriptivo, a "un asombroso círculo 'hermenéutico-teleológico'" en el cual el τέλος está prefigurado en la αρχή. La fundación genética se desenvuelve primariamente en un ámbito de pasividad y escapa a la puesta en evidencia, pero avanza hacia una génesis activa que se asocia con la fundación de validez. La evidencia aparece al término de un proceso en el que está implícita desde el primer momento. Recordemos que los instintos son también intenciones vacías que alcanzan una satisfacción o plenificación al alcanzar una meta. De modo que una institución inicial de la razón instintiva e innata se interpreta a la luz de una institución final de la razón activa, y esta se comprende a partir del comienzo. Este movimiento no es un razonamiento circular por

medio del cual se muestra lo mismo a partir de lo mismo sino un despliegue de lo latente a lo patente, o de lo implícito a lo explícito. Tampoco se trata de una teleología especulativa al modo hegeliano porque el despliegue está sujeto a contingencias frente a las cuales puede desviarse de la meta. En suma: la universalidad, absolutez y carácter último que Husserl exige de la filosofía constituye una idea directriz que determina la orientación de la humanidad hacia adelante, y no un suelo que está detrás de nosotros.

Creo interpretar bien este espléndido análisis de la fundación si aplico el esquema institución-sedimentación-reinstitución-transformación de sentidos, que es mencionado en otras partes de la obra (cf. pp. 57, 297) a diversos niveles de la historia diferenciados por Husserl. En cada caso se da un círculo entre lo latente y lo patente. A la historicidad originaria generativa corresponde en sus estratos básicos la fundación genética puramente pasiva que puede ser analizada en sus líneas filogenética y ontogenética. En este nivel, la institución instintiva de la razón da lugar

a sucesivas reinstituciones en que la reactivación introduce sentidos nuevos de razón. La renovación conduce a la humanidad filosófica que reinstituye la razón según el ideal socrático-platónico de la filosofía como ciencia estricta. La filosofía desarrolla este ideal reinstituyéndolo hasta llegar a la exigencia de apodicticidad en Descartes y a la afirmación de una subjetividad dadora de sentido y validez en la filosofía trascendental de Kant. Finalmente, con la transformación de la filosofía en fenomenología, se da una nueva reinstitución en que la fundación de validez es afirmada en primer lugar como tema fundamental en la fenomenología estática. Ella es el resultado de una previa fundación genética, y también ha sido vislumbrada en la historia de la filosofía. Y se convierte, en el terreno de la fenomenología genética, en un proceso abierto de desarrollo en que al comienzo solo hay un "pensamiento-guía metódico" (Hua VIII, 29) y la meta es una "ideapolo" inalcanzable. En suma: razón pre-filosófica, razón filosófica y razón fenomenológica configuran el gran círculo de la historia de la razón con su origen y meta en el que

se integran, subordinados, otros tres círculos con sus respectivas metas y orígenes parciales. El círculo final de la fenomenología concierne a la idea de una ciencia de las primeras evidencias que es a la vez una ciencia de metas infinitas. Sobre este círculo escribe la autora: "La idea del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, por ende, proyecta hacia atrás el concepto de fundación última, absolutamente evidente, que se halla operativo no sólo en el inicio, sino en cada etapa de la ciencia" (p. 125). Se advierte que el círculo significa que la génesis pasiva es la condición de posibilidad de la fundación de validez, y que ésta a su vez es la condición de posibilidad de una génesis activa orientada a un polo ideal como validez final.

Es importante que la obra se detenga en el significado de la evidencia apodíctica como principio ético-cognoscitivo que "deberá caracterizar a los últimos fundamentos de la fenomenología en tanto filosofía primera" (p. 344). La exigencia de apodicticidad formulada por Descartes es sometida por Husserl a "el renovado comienzo" en que, al tomar conciencia de sí mismo, el ego

filosofante se comprende no solo como apodícticamente existente sino también como “portador de la razón absoluta que accede a sí misma” en un despliegue que se encuentra bajo su responsabilidad y que co-implica a los posibles co-filósofos, es decir, a la intersubjetividad absoluta. Husserl señala que “el suelo apodíctico” de la filosofía, la absoluta evidencia del “yo soy”, es la base para una tarea y la posibilidad práctica de una nueva filosofía, que, además de fundarse apodícticamente en la toma de conciencia de sí, ha de avanzar según el “querer-ser-racional” que “significa la infinitud de la vida y la aspiración a la razón”. Por eso se trata de “una filosofía apodícticamente fundada y que progresa apodícticamente” según “el telos apodíctico” en virtud del cual “ser-humano es ser-teleológico y deber-ser” (Hua VI, 16 s., 274 s.). O sea: la razón absoluta se encuentra en devenir y ha de ser desplegada en todas sus dimensiones bajo la autorresponsabilidad individual o mancomunada como fuente del *τέλος*. El fundamento absoluto es, como dice la autora, “la última instancia *responsable* más atrás de la cual no se encuentra

otro apoyo: *el sujeto* activo, que se hace cargo de su vida y sus tomas de posición teórico-prácticas y axiológicas, que se auto-constituye – siempre precariamente– sobre el trasfondo de su vida pasiva, impulsiva e instintiva” (p. 19).

La defensa de la razón tiene su reverso en una crítica a la fragmentación del mundo de la vida y de las racionalidades. La razón fenomenológica se enfrenta con el problema del pasaje del reconocimiento de la pluralidad de los mundos de la vida a la idea de un mundo, de una ética y de una ciencia, esto es, de una racionalidad. Al respecto se deslindan convenientemente dos aproximaciones de Husserl al problema. Una se orienta de manera unilateral a Europa como un hecho histórico. Y la otra supera esta parcialidad de modo que se accede a una racionalidad universal sin caer en una generalización sobre la base de un mundo familiar dominante, es decir, en la proyección de uno de los múltiples mundos. Esta aclaración de la acepción de la supra-nación como un ideal racional infinito pone de relieve las dos razones fundamentales, una vinculada con la reducción

trascendental y la otra con la reducción eidética, por las cuales no es sostenible una inconmensurabilidad o intraducibilidad absoluta de distintas visiones del mundo.

Una de las razones se encuentra en el uno-en-otro intencional de los diversos sujetos trascendentales, que se contrapone al uno-fuera-de-otro que caracteriza a la actitud natural. Husserl habla de "la implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares" (Hua VI, 260). Este entramado trascendental es la condición de posibilidad para una apertura a la experiencia de otros, y, por tanto, para una concordancia entre estas experiencias ajenas y las propias. Así como las experiencias concordantes de un mundo familiar pasan a través de otros que pertenecen al mismo mundo familiar y de ese modo se legitiman, también puede darse una ampliación en virtud de la cual, en un alcance más amplio de la concordancia, las experiencias pasan a través de los otros de mundos familiares extraños. Así obtienen una legitimación mayor que supone un "comprender progresivo efectivo o supuesto" que tiene sus "maneras

de confirmación y corrección de mi comprensión segunda" (Hua XXXIX, 171). En suma: puesto que el propio mundo familiar se expande internamente abriéndose a lo desconocido, el mundo familiar puede de un modo análogo acceder a los mundos extraños en un proceso de continua corrección y perfeccionamiento en que se constata una convergencia de las experiencias.

La otra razón que se contrapone a la inconmensurabilidad de los mundos es que una ciencia descriptiva del mundo de la vida, ajena al paradigma de las ciencias objetivas, pone de manifiesto características constantes de un mundo relativo al sujeto. Esta estructura a priori es la condición de posibilidad para las experiencias del mundo de la vida, y, por tanto, la restante condición para avanzar en la concordancia de la experiencia entre miembros de distintos mundos familiares. Al respecto, la obra especifica "un conjunto de características-tipo que constituyen las *condiciones de posibilidad* de las experiencias mundano-vitales descritas" (p. 293). Estos rasgos fundamentales se pueden detallar mediante los siguientes diez aspectos

tos: i) exhibir una correlación intencional de carácter universal con la conciencia del mundo, es decir, una correlación que comprende la intencionalidad de horizonte; ii) estar pre-dado a toda actividad humana y manifestarse según una normalidad de modos de aparición; iii) tener un núcleo natural y un rostro axiológico o valorativamente coloreado, iv) sustentar cambios de validez por medio de los cuales se corrigen las evidencias previas, v) ser experimentado desde nuestro cuerpo en movimiento con los consiguientes cambios en la orientación, perspectiva y cercanía o lejanía de los objetos, vi) comprender un tiempo vivido que se centra en nuestro presente, un espacio vivido que se orienta en torno de nuestro cuerpo, y un nexo causal que se percibe entre las alteraciones de los fenómenos; vii) exhibir un estilo intuitivo sensible del que parte toda idealización; viii) ser un mundo de hombres y mujeres que viven en comunidad, por lo cual tiene un rostro personal y un rostro cultural; ix) tener un horizonte histórico de modo que producciones humanas sedimentadas se integran en la experiencia presente, y x) ser un horizonte de intereses en

el que se desenvuelven múltiples proyectos prácticos entre los cuales se encuentra el de la ciencia objetiva (cf. pp. 52 s., 295 s., 333-38).

Un entrelazamiento entre lo familiar y lo extraño, en una dialéctica del *inter-esse*, rechaza, por un lado, la completa identidad, y, por el otro, la completa diferencia de los mundos. Esto es posible en virtud del encuentro, la mediación y el intercambio entre las diversas comprensiones del mundo y sus pretensiones de verdad mediante una confrontación crítica que Husserl ha abordado al reflexionar sobre el papel del comercio mundial en la antigua Grecia (cf. Hua XXIX, 338) y que la autora caracteriza como "el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la universalidad de un punto de vista común, preservando las dos demandas igualmente necesarias, la de 'multiplicidad' o 'pluralidad', y la de 'unidad'" (p. 320). Con esta doble demanda se relacionan sus reflexiones sobre dos cuestiones. Una es la exhibición del estadio originario del mundo de la vida como un estrato indiferenciado que precede a toda constitución. En tanto origen de todo sentido y vali-

dez, es la fuente de todo objeto natural y cultural, ya sea en el modo de un universalismo cultural junto a un relativismo natural como en la cosmología amazónica, ya sea en el modo de un universalismo natural junto a un relativismo cultural como en el mundo occidental. La otra cuestión es la búsqueda de una conjunción entre la fenomenología trascendental y un "historicismo limitado" que conduzca a un control mutuo que "pueda satisfacer tanto la vocación racional del hombre contemporáneo como su vigilancia respecto de los prejuicios sedimentados" (p. 59).

La obra explicita, en varios capítulos, el olvido del mundo de la vida como base de la ciencia y la técnica moderna. Pone en claro las experiencias humanas originarias como la fuente de sentido y de validez, y subraya que Husserl "ha abierto aquí la posibilidad de entender el discurso científico con otros criterios que aquellos consagrados por la ciencia natural" (p. 58). De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Husserl, la fundación de las ciencias en el mundo de la vida puede ser examinada de acuerdo

con la actividad del científico y los contenidos de la ciencia.

En lo que concierne a la actividad del científico, el mundo de la vida es el ámbito dentro del cual está colocado el mundo del científico junto con otros posibles mundos particulares u horizontes de intereses. Las ciencias objetivas, por tanto, suponen una constitución llevada a cabo por comunidades intersubjetivas (cf. p. 296). Lo que caracteriza el trabajo científico es que implica, en medio de los múltiples modos de praxis que se presentan en el mundo circundante, una praxis peculiar que se orienta hacia el descubrimiento de verdades que poseen una validez universal y se convierten en patrimonio de todos. De modo que el sentido de la objetividad solo puede nacer de un cierto proyecto, es decir, de experiencias pertenecientes a sujetos (cf. p. 50). Así, "el mundo de la vida fundamenta la actividad del científico en tanto horizonte que engloba los intereses científicos y todo otro tipo de intereses y en el que las hipótesis científicas no son sino unos proyectos prácticos entre muchos otros" (p. 52 s.). Además, el científico no deja de suponer el

mundo de la vida en tanto mundo de la percepción en virtud de que observa o escucha sus instrumentos. No obstante, los científicos eliminan la referencia a estas actividades subjetivas y a su relación con los instrumentos por medio de los cuales producen datos descontextualizados (cf. p. 289). De este modo se produce “*la exclusión de toda interrogación sobre la correlación viviente, crítica, entre la experiencia del observador y el objeto observado*” (p. 73).

En lo que atañe a la fundación de los contenidos de la ciencia en el mundo de la vida, la obra se ocupa de presupuestos como el espacio vivido y el tiempo vivido, el estilo causal intuitivamente observable, y el arte de medir que en la agrimensura permite determinar experiencias sensibles con cierto grado de precisión. Sobre esta base, se exponen los procesos que conducen a una objetivación del mundo. Entre ellos se encuentra la abstracción idealizante como una actividad constitutiva de figuras-límites que exhiben una absoluta perfección y que no se pueden ver ya que se encuentran en el infinito (cf. pp. 68,

211 s., 230 s.). El concepto husserliano de substrucción es aclarado por medio de una oportuna referencia al filósofo y científico alemán Hugo Dingler (cf. p. 28 s., 233, 288). Es el procedimiento que permite colocar en la estructura profunda de la naturaleza nociones provenientes de una idealización matemática. Productos de una constitución idealizante se identifican con los procesos reales de la naturaleza, y, por tanto, las observaciones subjetivas de hechos empíricos aparecen como ejemplos imperfectos de lo expresado en fórmulas objetivas de carácter matemático. El análisis de la configuración del objetivismo fisicalista se continúa con un muy circunstanciado examen del desarrollo de los momentos de aritmetización, formalización y construcción que componen el tecnicismo que le es inherente.

El mundo de la vida no solo es el suelo fundante de las construcciones de la ciencia sino que las incluye por medio de una sedimentación. La obra alude a “*la vicisitud de la sedimentación histórica de las evidencias originarias en una ‘pasividad secundaria’ que atraviesa su trans-*

misión histórica, de modo constitutivo, a través de las generaciones, causando la 'crisis' mencionada de las ciencias y la humanidad europea" (p. 235). Haber olvidado el vínculo con la fuente de sentido, es decir, el mundo de la vida, es un lado oscuro de las ciencias contemporáneas que conduce a una crisis del sentido para la existencia humana y en una crisis ecológica para el suelo de esa existencia. La autora subraya que la transposición del modelo de la racionalidad empírico-matemática a todo el ámbito del saber y de la acción conduce a esta crisis porque ese modelo fisicalista "es incapaz de pronunciarse sobre la legitimidad de los valores morales" (p. 294)

Una de las más instructivas exposiciones de la fundación fenomenológico-trascendental de la ciencia persigue la aclaración de la referencia retrospectiva de la lógica formal al mundo de la vida. Husserl remite el contenido de la lógica formal a las actividades del pensamiento predicativo, es decir, a las síntesis activas del pensamiento categorial, y a la vez describe los procesos sensibles y pasivos que preceden a todo

pensamiento categorial. La esfera activa solo es comprensible sobre el trasfondo de la pasiva que no solo concierne a la conciencia activa o teórica en sentido lógico sino que alberga afecciones de la esfera del sentimiento y el deseo. La autora destaca que la lógica trascendental no es una lógica formal en competencia, sino un discurso complementario que contiene "un análisis de tipo reflexivo, fenomenológico y descriptivo de la génesis misma de conceptos, proposiciones, y teorías de la lógica y ontología formales" (p. 200). Además, observa que la consistente crítica de Husserl al formalismo durante casi cinco décadas se debe al olvido del fundamento conceptual en última instancia intuitivo, al reemplazo total de los procedimientos deductivos naturales por operaciones y reglas formales calculatorias, y a la interpretación ontológica de las formas más allá de la interpretación metodológica (cf. p. 217). Poner de manifiesto que la experiencia prepredicativa es el punto de partida para la investigación predicativa o lingüística es mostrar que existe un ámbito de sentido en las experiencias humanas pre-lingüísticas que preceden a la

génesis del lenguaje. Por tanto, afirmar de manera inversa la precedencia del lenguaje respecto de toda posibilidad de comprensión o de autocomprensión humana se asemeja a la afirmación de la supuesta autonomía del mundo matematizado. Con lo cual se dispone un argumento que muestra la falsedad del “mito postmoderno de un lenguaje descentrado” (cf. pp. 36, 43 s.).

Husserl insiste en que las ciencias objetivas carecen del saber relativo a lo que opera como principio de ellas, es decir, las funciones trascendentales, es decir, aquello que podría proporcionar sentido y validez. Cuando se pierde de vista esta primacía, y de ese modo se encubre el origen de los conocimientos científicos, se cae en el objetivismo como expresión de una hipertrofia intelectualista que lleva a definir el pensar científico como el dominio de la verdad auténtica. Como lo expresa la autora, la crisis de la ciencia descrita por Husserl reside en el “deslizamiento de sentido” por el cual “se *encubre* y *olvida* que estamos solo ante ‘métodos’ poderosos e ‘hipótesis’ ingeniosas pero *construidas por seres humanos finitos*, y

no ante argumentos *ontológicos* de una supuesta realidad ‘tal como Dios la ve en sí’” (p. 235). En la obra se insiste en la diferencia entre la hipótesis metodológica fructífera, la interpretación epistemológica con sus supuestas verdades o falsedades, y el pronunciamiento ontológico sobre el ser o no-ser de determinadas entidades. Pasar por alto esta diferencia es introducir de contrabando una epistemología y una metafísica a través de hipótesis metodológicas: “Los científicos tendían a creer que sus ‘hipótesis’ no eran sino proposiciones verdaderas ‘últimas’ basadas en un acceso privilegiado e incontestable al verdadero ‘ser en sí’ del universo, casi arrogándose la pretensión de una visión del mundo que los racionalistas modernos llamaron *sub specie aeternitatis*” (p. 392 s.; cf. pp. 35 s., 74 s., 386). De este modo queda también socavado el “mito moderno del ‘objetivismo’ y el progreso” que, además, atribuye el progreso de la ciencia a la supresión del ámbito de la subjetividad y de su mundo de la vida, e identifica lo científico con el modelo del objetivismo fiscalista de las ciencias naturales modernas y lo convierte en paradigma para las

ciencias humanas o sociales y la filosofía. El análisis subraya que la incorporación de presupuestos provenientes del ámbito de las ciencias naturales en las ciencias humanas y sociales puede ser una condición necesaria, pero nunca una condición suficiente. Ahora bien, es de notar que la autora pone de relieve no solo la búsqueda de una fundación filosófica en el mundo de la vida sino también la exigencia antitética de superar nuestra exigencia intuitiva finita mediante herramientas formales que compensen la insuficiencia de las capacidades humanas. Un movimiento se dirige al sujeto y el otro tiene una orientación objetiva: "Ambas exigencias son necesarias, ninguna es completa sin la otra, y ambas descansan en y están motivadas por la *responsabilidad* por parte del sujeto de 'hacerse totalmente cargo' de sus producciones humanas dotadas de sentido y validez, teóricas y prácticas, [...]" (p. 144).

En temas como la autorresponsabilidad ético-cognoscitiva, la portación de la razón y el carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida ha estado presente el sujeto. Su

elisión, encubrimiento, exilio o muerte han sido contrarrestados a lo largo de la obra con argumentos tan convincentes como contundentes. Restaría agregar una referencia a las tres estructuras aprióricas esenciales de la experiencia trascendental (cf. p. 56).

En primer lugar, la intencionalidad es analizada conforme a la variada y compleja correlación universal entre la vida del sujeto y los objetos a los cuales se dirige. Relacionada con la horizonticidad, la intencionalidad nos remite finalmente al mundo como horizonte de todos los horizontes. Por consiguiente, la dimensión trascendental nada tiene que ver con un ámbito psíquico que se opone a la trascendencia del mundo con sus objetividades sino que es precisamente el ámbito de la correlación intencional en que se constituye el sentido y la validez de ser del mundo. Esto significa que no se ha de acentuar unilateralmente la trascendencia o la inmanencia como ha sucedido en el mismo movimiento fenomenológico desconociendo – como observa de entrada la autora – que lo trascendental debe ser entendido como "trascendencia en la

inmanencia" (cf. p. 16).

En segundo lugar, la temporalidad es tratada como el flujo de cada vivencia singular y de toda la vida del sujeto. Las experiencias no solo fluyen sino que sedimentan. Lo vivido se incorpora a un trasfondo de adquisiciones permanentes, y estas habitualidades orientan las anticipaciones futuras según un estilo particular. De modo que el sujeto es un yo personal que permanece en el tiempo con convicciones abiertas a una transformación. Los análisis genético-constitutivos describen el proceso de autoconstitución de la subjetividad trascendental. La vida de la conciencia se revela como finalmente encarnada en un cuerpo propio e individualizada en una personalidad histórica concreta. Se configura así una historicidad primordial como condición de posibilidad de la historia de los hombres.

Por último, el análisis de la intersubjetividad muestra que "el retorno al sujeto implica esencialmente el retorno a la pluralidad y a la intersubjetividad de la experiencia" (p. 299). Se destaca que la teoría de la intersubjetividad husserliana es una teoría que deslinda múltiples estra-

tos que no son plenamente inteligibles de modo unilateral. Son los tres niveles de la constitución inherente a la vida pulsional o instintiva pre-epológica y pre-intencional, de la constitución mediante la empatía o experiencia de lo extraño, y de la constitución social o cultural en que las experiencias trascendentales monadológicas se integran en personalidades de orden superior (cf. p. 54 ss.). Aquí se nos recuerda la analogía establecida por Husserl entre las personalidades individuales y estas personalidades de segundo orden que tienen también sus convicciones, se desenvuelven en tiempo histórico propio, y constituyen el "miembro cero" o punto de partida para acceder a un mundo intersubjetivo de mayor alcance en el mencionado proceso de constituir un mundo único.

La obra se completa con una sección de apéndices que contienen esclarecedoras discusiones sobre interpretaciones de la fenomenología husserliana como las de Rudolf Bernet y Karl Mertens. Los análisis pone de relieve "el rasgo de 'abierto infinitud' de los análisis intencionales husserlianos" (p. 442) a fin de

“iluminar una vez más la complejidad y multiestratificación de la ‘vida del sujeto’ que pone al descubierto el trabajo de Husserl, muy lejos de las simplificaciones caricaturescas de sus detractores” (p. 428). Para ello se destacan los horizontes de descentramiento y excedencia, y su inclusión no-contradictoria en una filosofía cuyo comienzo es metodológicamente egológico, pero que es “caracterizable por todo, menos por los principios de la identidad o el solipsismo” (p. 442). El último apéndice se ocupa de Husserliana XXIX, texto complementario de la *Crisis*, y expone las difíciles circunstancias históricas que acompañaron la redacción de la obra en los últimos años de vida de Husserl. Esto permite comentar su último manuscrito datado que se refiere a la vocación y la tarea del filósofo. No podría haber sido más acertada la elección para concluir un libro dedicado al “exilio del sujeto”.

La obra es valiosa en la plena acepción de la palabra porque lo es en varios sentidos. Quienes no compartan los mitos modernos y postmodernos encontrarán en él un tesoro de argumentos y de materia-

les para la reflexión. La obra reviste notable interés por las razones con que la autora se subleva contra desconstruccionistas, estructuralistas, analíticos, psicoanalistas y crítico-sociales de Husserl.

Aquellos que quieran acceder al pensamiento del fundador de la fenomenología disponen de un instrumento que exhibe, por la riqueza y virtud aclaratoria de los análisis, una gran capacidad para esclarecer la complejidad de las descripciones y distinciones fenomenológicas.

Y los que estamos familiarizados en algún grado con el pensamiento de Husserl recibimos un libro que, por desentrañar lo esencial de sus metas filosóficas, invita a un detenido estudio con una reiterada frecuentación. Es raro encontrar en la literatura una obra que ilumine tantas facetas diversas del fundador de la fenomenología husserliana. A las que he mencionado hay que añadir el tratamiento de temas como la fenomenología de la percepción o la filosofía de la aritmética. En este sentido, la obra merece una fuerte expresión de gratitud porque muestra de modo ejemplar la verdadera significación y alcance de la feno-

menología husserliana. En un aporte sustantivo a nuestras investigaciones, *El exilio del sujeto* abre nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de temas como la

naturaleza histórica de la razón, la condición arqueológica y teleológica de la fundación y sobre todo el carácter ineludible y trascendental de la subjetividad.