

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger

Emmanuel Levinas




EDITORIAL
SÍNTESIS

**Descubriendo la existencia
con Husserl y Heidegger**

Colección PERSPECTIVAS

Directores

Ramón Rodríguez
Vicente Sanfélix



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger

Emmanuel Levinas

Prólogo a la edición española

Manuel E. Vázquez



ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

1. El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
2. Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
3. Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
4. Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2570

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé
de la Culture – Centre National du Livre

La edición de esta obra ha sido posible gracias a una ayuda
del Centro Nacional del Libro del Ministerio de Cultura de Francia

Título original: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

Traducción: Manuel E. Vázquez

Diseño de cubierta: Fernando Vicente

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales
y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir
esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación
y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico,
por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito
de Editorial Síntesis, S. A.

© Librairie Philosophique J. VRIN, París, 1949
para la primera edición, y 1967 para la edición
que contiene los ensayos nuevos

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

Depósito Legal: M. 44.761-2005
ISBN: 84-9756-329-8

Impreso en España - Printed in Spain

Prólogo a la edición española	9
Prefacio (1949)	25
Advertencia a la segunda edición (1967)	29
1. La obra de Edmund Husserl	31
1. Los temas	32
2. Contenido psicológico y pensamiento	35
3. La lógica pura	38
4. La necesidad de una fenomenología	40
5. Las esencias	47
6. La intencionalidad	50
7. La intuición y la verdad, la intuición categorial	56
8. Lo concreto	61
9. El idealismo fenomenológico	62
10. La reducción fenomenológica	67
11. El yo, el tiempo y la libertad	75
12. Fenomenología y saber	78
13. El espíritu es una mónada	82
Conclusión	87
2. Martin Heidegger y la ontología	93
I	94
II	97
III	102
IV	103
VI	112
VII	115
VIII	117

3. La ontología en lo temporal	123
1. La comprensión	124
2. La ontología y el <i>Dasein</i>	128
3. Ontología y cuidado	131
4. La muerte y el tiempo	133
4. De la descripción a la existencia	139
I	140
II	142
III	144
IV	148
V	150
VI	152
VII	157

Nuevos comentarios

5. Reflexiones sobre la “técnica fenomenológica” ..	163
6. La ruina de la representación	181
I	184
II	186
III	190
IV	194
7. Intencionalidad y metafísica	197
8. Intencionalidad y sensación	209
1. La nueva idea de la intencionalidad	210
2. Intencionalidad y sensación	214
3. Sensación y tiempo	218
4. Tiempo e intencionalidad	222
5. Movimiento e intencionalidad	225
6. Sensación y fenomenología	230

Escorzos

9. La filosofía y la idea de lo infinito	237
1. Autonomía y heteronomía	238
2. El primado de lo mismo o el narcisismo	240
3. La idea de lo infinito	245
4. La idea de lo infinito y el rostro del prójimo ..	247

5. La idea de lo infinito como deseo	249
6. La idea de lo infinito y la conciencia moral	250
10. A priori y subjetividad	255
1. A propósito de la “noción de <i>a priori</i> ” de Mikel Dufrenne	256
11. La huella de lo otro	267
1. El ser y lo mismo	268
2. Movimiento sin retorno	271
3. Necesidad y deseo	274
4. La diaconía	277
5. La huella	280
6. La huella y la “elidad”	283
12. Enigma y fenómeno	289
1. El discurso razonable y la perturbación	290
2. Llamada al orden	293
3. La proximidad, la expresión y el enigma	294
4. Una nueva modalidad	297
5. La subjetividad y la “elidad”	302
6. La ética	305
7. Más allá del ser	306
13. Lenguaje y proximidad	309
1. Idealidad y significación	310
2. La “síntesis pasiva”	316
3. Singularidad sin universalidad	318
4. El lenguaje y lo sensible	320
5. Conciencia y obsesión	324
6. El signo	327
7. De la obsesión al rehén	330
8. Sólo es una palabra	332

Prólogo a la edición española

Presentación del enigma

Quizá sea razonable respetar la discreción de esta puerta cerrada. Esta puerta, a la vez abierta y cerrada, es la extraordinaria duplicidad del Enigma.

Emmanuel Levinas

Con la naturalidad de la evidencia que vincula interpretación y complejidad, un axioma hoy ya asumido nos advierte que todo libro es muchos libros. Casi tantos como sus lecturas posibles. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, que aquí presentamos, no es una excepción.

I

Por lo pronto es una introducción a la obra de Husserl y Heidegger, la fenomenología y la analítica existencial de *Ser y tiempo*. En ella el lector todavía encontrará un buen número de claves y unas exposiciones no carentes de interés si quiere acceder a lo fundamental de las posiciones de ambos filósofos. Por no ser ajenas al tiempo transcurrido ni a la diferente perspectiva desde las que nosotros nos acercamos a ellos, resulta esencial la fecha de publicación de los escritos que constituyen la primera parte y dan nombre al libro. Vistas así las cosas, el valor de la exposición cede su lugar a la urgencia del testimonio: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* es un testimonio privilegiado de la recepción de ambos filósofos en el contexto del movimiento fenomenológico y, por tanto, de la comprensión de la obra de Husserl que ejercitaban sus primeros lectores. Los mismos que, a un tiempo, junto con la fenomenología recibían su transformación heideggeriana y, por ello, la tarea de articularlas.

Levinas, lejos de creer que la radicalización heideggeriana de la fenomenología conducía a su despedida, reconoce en ella su más coherente prolongación. Eso supone una doble operación: concebir la fenomenología desde el referente intencional —“la fenomenología es la intencionalidad”— al que incluso queda referido el sentido de la reducción y, además, hacer de esa

misma intencionalidad el núcleo conceptual del que surgen todas las fenomenologías ulteriores y, en particular, el ser-en-el-mundo heideggeriano. Lo destacado en la fenomenología husserliana es lo heideggerianamente radicalizado: el gesto que enlaza fenomenología e intencionalidad y posteriormente remite ésta a la noción de horizonte. Poco parece importarle a Levinas la modificación que experimenta su sentido cuando se la traspasa del contexto de un análisis intencional constitutivo al de un análisis existencial en el que nada hay que constituir, pues a una con la existencia ya es dado su mundo.

II

De una manera más precisa, la recepción levinasiana de la fenomenología estaría acotada, hasta el punto que aquí nos interesa, por una *decisión*, dos *momentos* y una *transición*. En primer lugar, la *decisión* de lectura que condiciona la imagen ofrecida de Husserl. En esa decisión, la lectura se torna hermenéutica retrospectiva. Retrospectiva porque las *Investigaciones lógicas* son leídas desde el idealismo trascendental al que precisamente ellas han conducido y retrospectiva, también, porque ese mismo idealismo es leído a la luz de la analítica existencial del ser-en-el-mundo. Se traza así una secuencia bien precisa en la que se pone al primer Husserl en función del Husserl posterior y a éste en función del primer Heidegger. Decisión metodológicamente discutible por la cronología inversa de que se sirve y el desplazamiento entre autores y posiciones al que obliga.

Quizá a nada de ello sea ajena la *decisión* de quien con rapidez se posiciona frente a una fenomenología que programáticamente desarrolla –o se la hace desarrollar– una vocación metodológica en la que su aspiración a los ideales más propiamente filosóficos deviene procedimiento técnico. Un proceder confundido con la aplicación mecánica de un conjunto sistemático de operaciones que bastaría encadenar correctamente según un código explícito. Un proceder, en última instancia, del que desaparece todo rastro de singularidad.

La relación de Levinas con la fenomenología es otra. No trata de reducirla a método, sino de acceder a un “estilo” propio en el interior de un proceder más o menos codificado. Cues-

ción de estilo y, por tanto, de “fisonomía”, de perfil propio (*Ēthos*). Por eso, cuando describe la técnica fenomenológica, no hace el inventario de un conjunto sistemático de operaciones provistas de su correspondiente manual de instrucciones, sino que destaca el “conjunto de gestos” que ya presuponen esas mismas operaciones. Vistas las cosas más de cerca, lo que Levinas retiene y lo gana para la fenomenología no es un concepto como el de intencionalidad, ni una tesis como la constitución trascendental de toda realidad en la subjetividad pura, sino el nuevo modo de acceso a la verdad de las cosas cuyo valor radica en las posibilidades que abre.

Junto a ello, el *momento* que representa la temprana recepción de Husserl, casi simultánea a las conferencias de la Sorbona en 1929 que darían lugar a las *Meditaciones cartesianas*, traducidas por Levinas en 1931. Quizá sus dos rasgos más sobresalientes sean la atención prestada a la “intuición esencial” y el papel concedido a Bergson. Lo primero era algo ya presente desde la primera entrega levinasiana, *Teoría de la intuición en Husserl* (1930). Su propósito es mostrar –por una parte– que la fenomenología trascendental descansa en su integridad sobre una nueva ontología, en el sentido heideggeriano del término, y –unido a ello– que la teoría de la intuición “se apoya en la teoría del primado de la conciencia que proclama la determinación de toda existencia por el sentido intrínseco de nuestra vida”. De lo segundo, el lector de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* encontrará una buena muestra en las páginas estratégicamente significativas donde se convierte a Bergson en referente desde el que valorar la novedad de la fenomenología husserliana.

Tras ese momento, la *transición* en que se eclipsa la primera influencia de Levinas en el escenario fenomenológico ante el empuje del existencialismo, la disputa del humanismo y los desarrollos de la fenomenología operados a partir del último Husserl. Sartre y Merleau-Ponty son ahora las referencias. De esa travesía deja constancia Levinas en los escritos de la segunda y tercera parte de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Al margen de las actualidades del momento, en ellos forja su propio trayecto desde esa fenomenología que también da paso, aunque en otras direcciones y con otras mediaciones, tanto al existencialismo como a la vuelta a Heidegger que acabará por atisbar un más allá del mismo Heidegger.

Desde esa transición cabe comprender el segundo *momento*: la irrupción de Levinas en torno a los años 80, al hilo de lo que se ha dado en llamar “el giro teológico de la fenomenología francesa” (D. Janicaud). Quizá no sea éste el momento de extenderse en todo ello ni de fijar la distancia respecto a Husserl que supone –tanto como pueda hacerlo– la adquisición de una voz propia, pero sí de dejar constancia del trayecto que va de la verdad husserliana al itinerario intelectual de Levinas. Aunque sólo sea para advertir hasta qué punto todo ello sería impensable sin la intervención que entre uno y otro extremo operan las páginas que aquí presentamos.

III

Dado el arco cronológico que abarca (1940-1965), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* no sólo ilumina un episodio decisivo en los avatares de la recepción francesa de Husserl, también explicita la manera en que desde esa misma fenomenología se construye con modestia y reconocimiento de lo precedente, un itinerario propio. Un itinerario que iría desde el temprano descubrimiento de la fenomenología y la irrupción de Heidegger, pasaría por la posterior lectura de Hegel y apertura a la tradición judía, sería proseguido en la secuencia abierta por la elaboración de *Totalidad e infinito* (1961) en torno a los años cincuenta cuando la figura de Levinas adquiere ya una dimensión propia, y concluiría con el giro operado tras 1964 que desemboca en *Otro modo que ser* (1973). En ese sentido, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* es la mejor exposición de la paulatina devaluación y el progresivo enriquecimiento de su intención original. Sin que la unión de ambas cosas signifique contradicción alguna. Así, lo que en un primer momento se presentaba como exposición de las posiciones de otros filósofos, gracias a sus sucesivas adiciones acaba por convertirse en ilustrativo ejemplo de un genuino taller de ideas donde, al desbordar las posiciones expuestas, se accede a una posición propia.

El acento debe recaer, pues, en el modo de relación ahí supuesto con lo precedente. Estamos bien lejos de una drástica ruptura o de un nuevo inicio auspiciado por las insuficiencias detectadas en las posiciones recibidas. Mucho menos se

trataría de apelar a la memoria capaz de integrar los momentos ya sidos con vistas a su conciliación o su superación. La lectura levinasiana de Husserl y Heidegger está más cerca del homenaje al que no le es ajeno la deferencia sin sumisión, que de la refutación que secretamente se sigue alimentando de lo refutado. La fenomenología representa aquí, por tanto, la posibilidad de un método abierto y una disciplina del pensar orientada al ejercicio de la vida espiritual, para decirlo con la terminología de la que se sirve el mismo Levinas. Una manera de cooperar con la disolución de la imagen contemplativa de la filosofía, urgiendo al pensamiento a salir fuera de sí y escapar de la reclusión en su abstracta legalidad. En ese sentido, la enseñanza fenomenológica no sólo radica en la ruptura con una cierta imagen legada de la filosofía, también pasa por conceder dignidad filosófica a todo lo hasta entonces expulsado de su interior: lo contingente, finito, ambiguo, imperfecto o impreciso. Y eso supone reconocer tanto sus específicas modalidades de acceso como las diferentes formas de experiencia que reclaman. En el fondo, el problema de la fenomenología no es el de la certeza del mundo objetivo, sino el de la raíz de la libertad justo allí donde ésta se compromete con lo extraño e inhabitual que perturba la regularidad del orden. Antes que una técnica o una específica manera de proceder, el movimiento fenomenológico encuentra aquí una formulación que lo vincula con el progreso del espíritu en pos de su libertad. El esclarecimiento metódico de lo recibido no es ajeno al ideal de la liberación capaz de apartarnos de las fijaciones que imponen las rutinas cuando son confundidas con dictados naturales. Justo por ello es una filosofía de la libertad que no concibe al sujeto ni aislado ni apartado de todo aquello que le permite ser tal. Bien al contrario, todo pasa por reconocer su constante exposición a las interacciones, dependencias y relaciones que colocan en primer plano a la noción de intencionalidad: el pensamiento no accede a su exterioridad, ya siempre está en ella.

Hay algo, pues, que se retiene de la fenomenología y en lo que Levinas atisba lo filosóficamente esencial. A saber, esa nueva manera de pasar de una idea a otra que no se confunde con la deducción, la inducción o la dialéctica. En suma, una nueva manera de desplegar y desarrollar los conceptos, capaz de reconocer que la mirada dirigida a la cosa también

está encubierta por ella y que el objeto acaba convertido en una abstracción cegadora cuando se lo toma de manera aislada. Justo por ello hay que volverse hacia la conciencia y, por tanto, hacia todo lo vivido y olvidado que, por ser de naturaleza intencional, abre un horizonte de significaciones. Es así como se traza el camino que conduce de lo abstracto a lo concreto y, por ello, a la verdad en que se aloja la abstracción. Recuperar la verdad concreta equivale a recuperar lo omitido por la comprensión abstracta del objeto. La simplificación que reduce lo real al perfil esencial de lo abstracto es sustituida por la complejidad de la que se hace cargo una consideración de las cosas que se deja guiar antes por éstas que por su formulación inteligible.

Si fenomenológicamente se trata de ir más allá de la consideración abstracta de lo real y de la comprensión del sujeto que lo obliga a salir de sí para dirigirse a la realidad, todo ello pasa por remitir la intencionalidad a la conciencia. En ella, por constituir el espacio abierto en el que las cosas comparecen, éstas llegan a ser lo que son. Sin embargo, esbozando el tránsito que de Husserl conduce a Heidegger, esa conciencia antes que abstracción o “conciencia en general” es posibilidad concreta radicada en la propia existencia: su lógica no es esencial, la existencia está antes. En ello radica, quizá, el descubrimiento, tal es la enseñanza del descubrimiento de la existencia con Husserl y Heidegger.

IV

Lo que en el fondo así se reconoce es una *clausura* y una *escisión*. La *clausura* de la representación al servicio de la lógica. No por la impotencia derivada de su naturaleza intelectual para comprender la singularidad sensible que constituye el residuo –tan inasimilable como supuesto– de su proceder intelectual. Más bien, por el contrario, por la *escisión* abierta entre lógica y existencia. Ambas no se superponen y, por eso, ni la lógica de la representación, ni la de la explicación o la de la dominación, agotan la dimensión que abre la existencia. A ella queda remitido el sentido último de la lógica: su autonomía olvida la existencia de la que surge. No hay lógi-

ca alguna capaz de dar cuenta del carácter arrojado de esa existencia que ya supone, siendo la existencia el presupuesto por detrás del cual resulta imposible retroceder. En ella ya se está arrojado y entregado a la tarea de sí mismo condensada en el cuidado que es la “cura”. “Hombre” no nombra, pues, el substrato idéntico que asociamos al sustantivo. En la intención de Levinas, antes que nombre, el hombre y su existencia son verbos: el hombre es el ente que conjuga la existencia en primera persona y, por ello, es su existencia; de la misma manera, antes que complemento añadido a lo representado, la existencia es acción que sin excusa reclama a su sujeto: las personas del verbo. Con ello se apunta a una dimensión que siendo de naturaleza pre-lógica, antecede a la depuración intelectual de lo real que articula la representación. Una dimensión de sentido que no se agota en la inmovilidad del esquema y siempre queda expuesta a la llegada de la perturbación y la inquietud propias de lo extraño.

V

Sin abocar a la descalificación de la fenomenología, a la denuncia de sus incapacidades o al reconocimiento de sus incoherencias, el camino de Levinas conduce a la tarea de esbozar el límite del proyecto fenomenológico. Y eso pasa por detectar esos momentos y esas realidades en los que la técnica fenomenológica parece sufrir el cortocircuito que la inutiliza, impotente, para hacerse cargo de lo que la desborda. Esas interrupciones teóricas revelan así, al excederla, el límite de la teoría.

Aquí encuentran su lugar los artículos que integran los añadidos a la primera edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Y más en concreto, el conjunto temático y conceptual en ellos abierto. Ése es, por ejemplo, el caso de la sorprendente idea de lo infinito; en ella el contenido infinito pensado excede la forma finita que lo contiene. También el caso de la huella, anterior al signo y constituida desde la ausencia que cancela la remisión de la significación a la presencia de lo siempre presente. O el caso de la caricia, capaz de abstraerse a la intencionalidad al abrir la trascendencia que la excede y mostrar el desajuste insalvable entre

presencia y presentación. El mismo desajuste que, por elevación, fenomenológicamente suturaba la referencia a un “presente vivo” constituido en la coincidencia sincrónica consigo mismo. Ejemplos, todos ellos, de complejidades fenomenológicamente inauditas que fuerzan a prestar atención a la alteridad que ensombrece el dominio del *ego* o al desfase que merma, como sensibilidad o temporalidad, la inmanencia de la presencia.

Sólo operando así cabe señalar la forma en que desde el interior de la fenomenología se diseña la apertura que la desborda. Es como si la idea de lo infinito, la caricia, el rostro o la huella, mostrasen su resistencia a ser asimilados por la poderosa maquinaria fenomenológica. El análisis o la descripción son infinitos no por ser indefinidos o carentes de fin, sino por su incapacidad para hacerse cargo de esas realidades en las que la alteridad radical que imposibilita su asimilación va asociada a la infinitud propia de lo literalmente inabordable. Ése es el camino que se extiende más allá de la fenomenología y que, sin embargo, ella misma permite atisbar.

Este es el momento en el que el lector necesariamente deberá decidir hasta qué punto la incursión levinasiana por el territorio así abierto permanece fiel a la observancia fenomenológica o si, por el contrario, esa misma fenomenología, sometida a la experiencia de su limitación, acaba por dimitir de sí misma, conduciéndonos a algo otro de ella. Algo diferente no por heterodoxia sino por inconmensurabilidad, no por desviación sino por alteridad.

Sin que ello prejuzgue la decisión a tomar, la exploración del espacio que se hurta a la mirada fenomenológica supone una determinada posición respecto a esa misma tradición filosófica de la que se parte. De ella no se sale para retornar con el bagaje que concede la experiencia del exilio. De ella se parte, sugiere Levinas, para no volver: cada paso del trayecto se nutre de la imposibilidad del retorno.

VI

De la génesis de esa otra posibilidad y, por tanto, de la forma en que paulatinamente adquiere un perfil propio la posición

filosófica de Levinas, da cuenta de una manera privilegiada *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. El lector se verá abocado a un discurso en el que progresivamente van siendo sustituidas las complejidades técnicas del discurso fenomenológico por esas otras complejidades no menos prolijas que suscita la alteridad radical. Omisión teórica o lapsus conceptual, lo decisivo de esa tradición al límite confundida con la filosofía es su neutralización de la alteridad. Esa es la forma en que es omitida. Antes que un género, lo neutro es el resultado de una acción: la neutralización que borra la diferencia, la sutura, la integra en lo que la anula. Ése es el destino de la diferencia: someter a la alteridad convirtiéndola en intervalo de una magnitud continua; ser integrada ella misma en una unidad inteligible superior. En un caso domina, en el otro es dominada.

Porque el segundo caso nos llevaría más allá de la fecha con que se cierra *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, debemos fijarnos aquí en el primero: la prioridad que una cierta tradición, la filosofía sin más, concede a la diferencia sobre la alteridad. Es lo que ocurre cuando la diferencia alumbra la multiplicidad de lo diferente y de cada uno de los extremos así escindidos se predica su alteridad. Esa es la alteridad disciplinada por la diferencia. Ese es el rasgo decisivo de la cultura filosófica occidental, su deuda helénica. Pero hay *otra* tradición, sugiere Levinas. Atenas o Jerusalén, nada de ello es ajeno a una cierta experiencia en la que se convoca a la ruina y a la representación: el límite de la experiencia y la ruina de la representación.

“Ruina” no remite aquí a la retórica arquitectónica, tan decisiva filosóficamente, que alude a los fundamentos y los principios. Eso la asociaría al desplome de lo sólido, la destrucción de lo estable y, por tanto, a las periódicas “crisis de fundamentos”. Quizá aluda a otra retórica: la retórica económica que la asocia a la pérdida y en cuyo origen se encuentra la mala fortuna o la mala gestión. La ruina de la representación es una ruina económica: la ruina de la economía de la representación. Una economía que sin descanso asimilaba la alteridad de lo diferente a la identidad de lo inteligible, lo Otro a lo Mismo. El destino de lo diferente —que, sin embargo, sólo es tal por ser otro—, se resuelve en la identidad de lo mismo. Universalidad, objetividad, racionalidad o verdad también encuentran su lugar

en esa economía. Una lógica o una economía –en suma, una poderosa maquinaria de traducción– en la que la novedad de lo inédito, la sorpresa de lo imprevisto, la inquietud de lo desconocido o la alteridad de lo diferente, son sistemáticamente trasvasados a ese orden inteligible donde la neutralidad eidética salda intelectualmente las diferencias. Saldar las diferencias: hacerlas desaparecer, interrumpir su economía. La lógica de la representación es también su ruina. No hay lo uno sin lo otro: las dos cosas son al mismo tiempo. Esa “extraordinaria duplicidad” constituye lo propio del enigma, siempre más allá de la representación, su lógica y su economía. Por eso las interrumpe: la representación de lo enigmático arruina al enigma, la representación cancela su presentación.

VII

Definitivamente, Levinas no es un pensador de la diferencia: la alteridad precede a la diferencia con el mismo derecho –en un sentido del derecho que lo vincula con la ley, no se agota en lo jurídico y hace valer su asimetría con toda lógica– que el prójimo es antes que el *ego*. Todo consiste en situarse un paso por detrás de esa tradición donde la intersubjetividad resulta ser un momento derivado, dependiente de una subjetividad que, una vez constituida como *ego*, se encuentra con la enojosa tarea de tener que salir de sí para reconocer en su semejante a un *alter ego*.

Ahora, por el contrario, la ética del *ego* cede su lugar a una ética de la alteridad guiada por la justicia propia de la comunidad antes que por la libertad del individuo: el otro, el prójimo, me precede. La relación con él tiene la forma de la responsabilidad. En ella está contenida el responder y, por ello, el lenguaje. Pero ese responder no viene precedido por pregunta alguna. No es asunto teórico ni está orientado por el saber. Aquí responder es “responder a”: responder a la llamada. La naturaleza primera del lenguaje no se encuentra ni en el diálogo, ni en la proposición, ni en la constatación, ni en la realización. Ahora su forma primera es la vocación: la llamada dirigida a quien me precede y ya estaba ahí. Esa alteridad, esa siempre anterior presencia del otro, es llama-

da a su comparecencia en la vocación. En ese mismo lenguaje que es vocación, más tarde, el sujeto también dirá “yo”.

La relación entre el “yo” y el “tú” que la vocación revela no opera mediante síntesis del entendimiento, ni se reduce a la oposición del sujeto con el objeto. Y sin embargo, uno y otro son recíprocamente significativos en el interior de esa trama que el saber no agota ni cuyos hilos acierta a desenredar. Esa trama es el texto mismo de la vida. La relación entre sus términos no es de naturaleza ontológica o gnoseológica, sino ética. Al límite, esa trama es el ámbito, la estancia o la morada (*éthos*) de la vida. Su ética descansa antes sobre la justicia que sobre la libertad.

VIII

Con el mismo derecho con que la justicia precede a la libertad, la ética antecede al conocimiento que supone la dominación de lo conocido. Otro saber –un saber sin conocimiento, quizá–, sería aquel capaz de advertir el carácter derivado de lo considerado primero: previa a la aprehensión estaría la donación y la entrega de lo aprehendido. En el caso de Levinas eso no tiene la forma del paraje iluminado en el interior del bosque, al modo heideggeriano: es revelación, no desvelamiento. La filosofía de la alteridad deviene así filosofía de la ausencia: en lo donado se ausenta la donación. De una manera estructural, eso tiene la forma de la huella. En ella la inscripción sensible deja sin colmar el hueco, la ausencia de la presencia que la dota de significación. Una huella sin ausencia capaz de ser recuperada por forma alguna de presencia: sólo ella inaugura una trascendencia tan infinita como irrecuperable, la trascendencia de una ausencia a la que presencia alguna haría justicia.

El vacío de la huella no se reduce ni a la nada dada a una con el ser –deviniendo así el reverso negativo de la plenitud de la presencia–, ni a la relación entre el significante presente y la presencia de la significación que el signo articula. La huella no es signo de nada, sino aquello sobre lo que el signo se inscribe. La plenitud ausente de la huella no se confunde con la plenitud ausente de la presencia inteligible recuperable en la representa-

ción que constituye su repetición. Eso solo puede tener la forma de la anterioridad: la anterioridad de la retirada que entrega lo presente y escapa a toda posible sincronización con presente alguno, por viviente que éste pudiera ser. Sólo desde esa anterioridad ajena a toda forma de cálculo, cómputo o razón es pensable la alteración imprevista capaz de conmover al orden cuyo límite desborda. El residuo ininteligible que clausura el trabajo del concepto resulta así antes infinito que ínfimo. No es el resultado de un proceso ni el excedente de un procedimiento. Estaba antes de uno y otro. Es lo intraducible. Y eso tiene para Levinas la forma del enigma. Más que a la aceptación resignada de la impotencia de la razón, todo ello invita a admitir una sincronización imposible, una duplicidad insalvable. La duplicidad entre el sentir y lo sentido, la revelación que al mismo tiempo es substracción, o la anterioridad que no se pliega a la economía del olvido y la memoria, la ocultación y el desvelamiento.

Eso sólo tiene significación para quien el enigma está dispuesto. Sólo para el hombre queda abierta la tarea de dar sentido a lo que no lo tiene y, sin embargo, no por ello es un sinsentido. El destino de ese hombre que es todos los hombres queda así confundido con su paradójica condición: estar pendiente de lo que no depende de él. Estar pendiente: pender y estar atento en la forma que nombra el cuidado. Ésa es una manera de quedar en suspenso, hacer abstracción de lo accidental y quedarse con lo esencial. Ésa es una manera de llevar hasta sus últimas consecuencias y de una manera singular la *epojé* fenomenológica. Pero también es una peculiar versión de la caracterización heideggeriana del *Dasein*: el ente al que en su existencia le va la existencia a la que es arrojado.

IX

El descubrimiento de la existencia con Husserl y Heidegger acaba por conducir más allá de uno y otro. Con la fuerza del “quizá” ahí se abre el espacio que recorre la filosofía de Levinas: ese “quizá” es “modalidad del enigma, irreductible a las modalidades del ser y de la certeza”. En él se apunta a otra forma de ser, diferente de la que se guía por la presencia y su ausencia, diferente por ser otra. En él se apunta a lo que se

resiste a la seguridad que brinda la evidencia objetiva de la verdad. Ese “quizá” no designa posibilidad o virtualidad alguna que, como reserva, sería susceptible de anticipación. Eso se impone con la rotundidad propia de lo que llega sin índice o señal de su venida. No es lo que retorna sino lo que solo puede encontrar su lugar en la trascendencia de lo sin común medida. No nombra algo inefable sumido en el silencio que cancela las palabras. No remite a la altura más allá del horizonte que la visión entrega. Más bien es algo inmediatamente cercano y esencialmente distante: la extrema singularidad a la que esencia alguna haría justicia. La exigencia de la justicia no radica en la naturaleza esencial, sino en la existencia singular.

Eso sólo puede ser otro hombre: tan cercano y tan lejano como él pudiera serlo. Al fin y al cabo, como nos advierte Levinas, “encontrarse con un hombre es mantenerse en vilo por un enigma”. Eso está dicho a propósito de Husserl para subrayar que, en su caso, lo enigmático quedaba desplazado a la extensísima producción, publicada o inédita, en que su vida quedaba compendiada. No sin cierta paradoja, *quizá*, lo que a Levinas finalmente termina por interesarle de la fenomenología no es lo que de acabado o metódico pudiera tener, sino el modo en que en ella se ausenta, y por eso se da a ver, con la forma del enigma, la experiencia de la alteridad radical que representa el rostro del otro. No se trata de decir la verdad de la fenomenología, sino la verdad que la excede.

A ella no se accede mediante el retorno a una verdad anterior y primera ya contenida en el punto de partida, trayecto que incesantemente ha recorrido la cultura de Occidente al encadenar al inicio y al retorno en la figura del círculo. El mismo trayecto, asociado con la profundidad, en el que de manera incesante esa misma cultura lucha por incorporar cuanto deja de sí en sus intentos por aprehenderse. Ni el círculo ni la espiral oculta son las imágenes que convienen a la filosofía de Levinas. Por eso no nos narra el periplo comprendido entre la salida de sí y la vuelta a sí: el trayecto y la experiencia del sentido. Aquí la figura no es Ulises, ni la ciudad es Atenas, ni Grecia es el lugar.

Frente al círculo y sus profundidades se alza ahora la altura y la horizontalidad contenidas en lo que solo encuentra su lugar un poco más allá. Lo decisivo no es el retorno sino la salida. Tam-

poco el sentido se confunde con la vuelta a sí que suple su falta. No es –sugiere Levinas– lo que se alcanza, sino lo que se recibe. Tiene la forma del llegar. En él la donación se funde con la presentación propia de la revelación. Por eso la ciudad es aquí Jerusalén, Israel el lugar y Abraham la figura. No se trata de devolver la alteridad de lo diferente a la identidad de lo mismo, sino de lanzarse al trayecto que, sin posibilidad de retorno, desde la familiaridad de lo mismo se encamina a la extrañeza de la alteridad. Por eso, advierte Levinas, “nos gustaría oponer al mito de Ulises que retorna a Ítaca, la historia de Abraham, quien abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y prohíbe a su sirviente hasta volver a llevar a su hijo al punto de partida”. Atenas y Jerusalén –es decir, Jerusalén contra Atenas–, se ven así sometidos, como Derrida ha destacado, a una lógica de incierto alcance y discutibles supuestos.

Sin duda puede haber en todo ello mucho de discutible. Pero lo decisivo no es aquí el instante en el que el movimiento de la filosofía se detiene y adquiere una configuración estable expuesta a la lectura que la ratifica, la refuta o la prosigue. Quizá en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* lo esencial sea la manera en que deviene texto el movimiento donde la filosofía pugna por adquirir el perfil de su singularidad. Quizá ella y sus textos sean tan enigmáticos como el hombre que presuponen: “encontrarse con un hombre es mantenerse en vilo por un enigma”.

X

Desde ahí cabría esbozar una cierta interrupción. No para volver al punto de partida e insistir en la continuidad entre interpretación y complejidad, hermenéutica y multiplicidad. Tampoco para sugerir que todo lo expuesto ya estaba potencialmente contenido en el inicio, sino para reconocer lo que de enigmático hay en todo libro, obra o texto. Tan enigmático como quien nos aborda y llega hasta nosotros con la extrañeza que la continuidad del trato mitiga sin eliminar.

De ahí se desprende una exigencia bien precisa que toda presentación de un texto –y por ello también la presente– debe respetar con sumo rigor: no agotar –en el caso de que ello fuera posi-

ble— su enigma. Nada de ello paraliza la lectura. Bien al contrario, impulsa a recorrer ese camino inédito que abre: salir de lo que ya creíamos sólidamente asentado y desplegar la complejidad abierta. No para ratificar o completar lo sabido, sino para abrirse a lo por-saber. En la transparencia de esa apertura ya está contenida la opacidad de su cierre: “Esta puerta, a la vez abierta y cerrada, es la extraordinaria duplicidad del Enigma”. Eso exige discreción, no osadía. La lectura no lo disuelve ni lo arruina, lo estimula: la presentación del enigma desborda su representación. La representación lo traduce convirtiéndolo en incógnita a despejar, hipótesis a probar o expectativa por cumplir. Sin embargo, ajeno a la lógica de la representación, el enigma se integra mal y amenaza la coherencia del circuito de las creencias más profundas y las costumbres más interiorizadas. Por eso, a su manera, toda lectura es también infinita: comienza la hora del lector.

Si éste ha de leer la traducción de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, deberá añadirse algo sobre ella. En lo fundamental para dejar constancia de la voluntad de mantener la impronta del estilo levinasiano y de su notable evolución a lo largo de estas páginas. Otro tanto podría decirse de alguno de los rasgos en que ello se manifiesta: la utilización ciertamente singular de los paréntesis y los guiones que coloca al lector en la tesitura de tener que decidir en cada caso su función, la ambigüedad desconcertante de algunas formulaciones, la sintáxis en ocasiones tortuosa, el uso de las mayúsculas, sus neologismos, la forma de citar o sus traducciones. A pesar del criterio seguido por la presente colección, en este caso se ha creído conveniente mantener las traducciones que Levinas hace de Husserl y Heidegger, en detrimento de las actualmente existentes en nuestra lengua. Es una manera de resaltar el carácter singular de su acceso a ambos —propio de los primeros encuentros— y, por ello, privado de una terminología todavía no establecida y al margen de una historia efectual que se encontraba en estado virtual. La extrañeza que en ocasiones todo ello puede causar al lector es la mejor manera de recordarle que el libro que lee no sólo está escrito en *otra* lengua, también en *otro* momento. Lo que ya sería una manera de tomar en consideración algo de lo que ese mismo libro da a leer.

Manuel E. Vázquez

Prefacio (1949)

En este pequeño volumen reproducimos dos estudios aparecidos en la *Revue Philosophique*; uno de ellos fue publicado en 1940 y versa sobre el conjunto de la obra de Edmund Husserl; el otro, anterior, fue publicado en 1932 y estuvo entre los primeros que se le consagraron a Martin Heidegger en Francia.

Agradecemos a E. Brehier, Director de la *Revue Philosophique*, que nos haya autorizado a reproducir aquí estos trabajos.

A estos dos textos, modificados, añadimos una conferencia sobre Heidegger inédita en francés, pronunciada en 1940 ante los estudiantes de Jean Wahl y, a modo de conclusión, un ensayo sobre la noción de existencia tal y como, desde Husserl, la elabora el movimiento fenomenológico.

El último estudio se dirige a lectores que ya conocen los temas principales de la filosofía fenomenológica. El desarrollo que ha adquirido la filosofía de la existencia gracias a la obra tan rica de Jean-Paul Sartre y de sus amigos, la actividad y la obra de Gabriel Marcel y de Jean Wahl, de Koyré y de Gurvitch, los trabajos de De Waelhens y de Beaufret han cambiado completamente la situación filosófica de Francia tal y como se presentaba en la época en la que fueron escritos los tres primeros estudios de esta recopilación. Pero a los lectores que se interesan por el movimiento existencialista francés, muy a menudo se le escapan sus orígenes fenomenológicos. Éstos no radican en tal tesis particular de Husserl o de Heidegger —en esos accidentes del sistema sobre los cuales cabe innovar muy fácilmente y donde puede descubrirse con pesar o con ironía, un poco vanamente, una evolución o algunos renuncios. Heidegger ha influido sobre los espíritus gracias a lo que, ya desde el primer contacto con él, pareció sorprendente. Y de ese primer asombro, modestamente, rinden testimonio los estudios reunidos en este volumen.

En todo caso, en modo alguno tienen la ambición dudosa —pero quizá superflua— y, para estos estudios, desmesurada, de abogar, tras los años 1939-1945, por una filosofía que no siempre garantiza la sabiduría. Pero se quiera o no, los motivos introducidos por Heidegger han abierto al

pensamiento filosófico posibilidades nuevas o prestado un sentido nuevo a las antiguas. Y el existencialismo francés –quizá dejando aparte a Gabriel Marcel– es ampliamente tributario de la fenomenología, aunque sólo se haya nutrido de la parte antropológica del pensamiento heideggeriano, de esa *filosofía de la existencia* que Heidegger no quiere para sí.

Advertencia a la segunda edición (1967)

Los estudios reunidos con el título “Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger” reflejan —como ya decíamos en 1949— el primer encuentro con la fenomenología y testimonian las esperanzas propias de los primeros descubrimientos. Al imprimirlos no hemos creído conveniente retocarlos. Ni siquiera han sido modificadas las páginas concernientes a Heidegger relativas a *Sein und Zeit*, en las que no se ha tomado en consideración la última filosofía de este autor.

Pero hemos añadido a la presente reedición algunos estudios recientes consagrados a Husserl con el título de “Nuevos comentarios”. Traducen una reflexión que con frecuencia retorna a la obra husserliana para buscar inspiración en ella incluso cuando se distancia de la misma. Las nociones husserlianas de intencionalidad y sensibilidad —en modo alguno simples, ni siquiera desprovistas de equívoco ni tampoco de misterio, susceptibles de acreditar hasta la idea de una intencionalidad sin tematización— nos parecen ofrecer posibilidades todavía no desarrolladas. La idea de un condicionamiento trascendental según el cual se escalonan entidades y cosas más allá (en lo cultural) y más acá (en lo sensible) del acto estrictamente intelectual, promete, a modo de análisis intencional, una nueva manera de pasar de una idea a otra.

Por último, estas investigaciones han hecho posibles algunos otros ensayos con los cuales se termina la presente recopilación. Son los “Escorzos”, proyectos de caminos más sinuosos. El texto titulado “La filosofía y la idea de lo infinito” ha podido expresarse desde 1957, en forma de libro¹. Los otros estudios inician el desarrollo de las tesis suscritas en “Totalidad e infinito”. El último, titulado “Lenguaje y proximidad”, es inédito.

No queremos dejar de agradecer a los directores de las revistas y a las editoriales que amablemente han autorizado la reproducción de estos textos: el R. P. De Petter, los señores Jean-Marie Domenach, Jérôme Lindon, Pierre-Maxime Schuhl, la señora Simone Servais, el R. P. Van Bréda y el señor Jean Wahl.

¹ *Totalité et Infini*, en Martinus Nijhoff, La Haya, 1961; 2.ª edición, 1965. [*Totalidad e infinito*. Trad. D. Guillot. Sígueme, Salamanca, 1997.]

Capítulo 1

La obra de Edmund Husserl¹

¹ Aparecido en la *Revue Philosophique*, enero-febrero de 1940.

1. Los temas

Vista con la distancia del tiempo pasado, la obra² de Edmund Husserl, tan revolucionaria por su contenido como por la influencia que ha ejercido, sin embargo, se muestra, por los temas que aborda y por la manera como los trata, fiel a las enseñanzas esenciales de la civilización europea.

Convencido de la excelencia de la tradición intelectual de Occidente, de la dignidad suprema del espíritu científico, Husserl se inquieta ante las bases inciertas sobre las que descansa el edificio del saber. La necesidad de fundar las cien-

² Principales escritos de Edmund Husserl: *Philosophie der Arithmetik*, 1891, *Logische Untersuchungen (LU)*, 1.ª ed., t. I, 1900; t. II, 1901; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, artículo publicado en 1910 en la revista *Logos*; *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, 1.ª parte, 1913; *Logische Untersuchungen*, t. I y t. II, que representan una nueva edición (modificada en importantes aspectos) del t. I y de la mayor parte del t. II de la 1.ª edición de esta obra, 1913; *Logische Untersuchungen*, t. III (que reedita, tras numerosas reelaboraciones, el final del t. II de la edición de 1901), 1920; *Phenomenology*, artículo escrito para *Encyclopedia Britannica* en 1927; *Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905-1910)*, publicado en 1928; *Formale und transzendente Logik*, 1929; *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, 1930; *Méditations cartésiennes* (en francés), 1931; *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, 1.ª parte, 1936 (en la revista *Philosophia* que aparece en Belgrado); su continuación ha sido publicada póstumamente en la *Revue internationale de Philosophie*, de Bruselas, en 1939, con el título de: *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*. También póstumamente, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, 1939; *Notizen zur Raumkonstitution* en *Philosophy and Phenomenological Research*, sept. 1940-junio 1941, t. I *Phaenomenologie und Anthropologie*, en la misma revista, t. II *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausser Leiblichen Umwelt*, en la misma revista, t.V. Citamos las *Logische Untersuchungen* según la 2.ª edición y remitimos, por tanto, a los tomos I, II y III. Para la bibliografía completa de las publicaciones de Husserl, cfr. Jan Patocka en *Revue internationale de Philosophie*, de Bruselas del 15 de enero de 1939, fascículo consagrado a Husserl, pp. 374-397. A pesar de algunas inexactitudes de detalle, este trabajo es muy útil. Las publicaciones de Edmund Husserl son una parte de una obra más amplia desarrollada a lo largo de 40 años de enseñanza en Göttingen y en Fribourg. Los manuscritos de las lecciones a menudo han sido facilitados a los discípulos y los amigos; las ideas circulaban sin haber sido publicadas.

cias sobre una doctrina universal y absoluta lo aproxima a Descartes³. Su filosofía pretenderá conducirnos hacia las primeras evidencias sin las que la ciencia no sería digna de tal nombre. La lógica, la “ciencia de la ciencia” donde tempranamente percibirá con Leibniz el germen de una *mathesis universalis*⁴, será la gran preocupación de su vida. La fenomenología trascendental será una *mathesis universalis* pensada hasta el final. De ahí esa concepción del trabajo filosófico expuesta en el famoso artículo sobre “la filosofía como ciencia rigurosa” y llamada a tener tan gran resonancia. La vana sucesión de los sistemas constituye un espectáculo desolador, indigno de la filosofía. La legítima y verdadera filosofía no sale completa de la cabeza de un solo pensador. Como la ciencia, es obra de grupos y de generaciones de filósofos⁵.

Pero Husserl aborda el problema de la certeza y del fundamento del saber de una manera ajena a Descartes. Para él se trata menos de asegurar la certeza de las proposiciones que de determinar el sentido que puede tener la certeza y la verdad para cada dominio del ser. Como en el criticismo, conviene reparar en las condiciones y en el sentido que justifican las pretensiones del pensamiento a la verdad. En lugar de concebir la verdad sobre un modelo único y a sus diversos tipos como aproximaciones, Husserl considera las pretendidas incertezas propias de algunos conocimientos como modos positivos y característicos de la revelación de sus objetos⁶. En lugar de evaluarlos con relación a un ideal de certeza,

³ “Sólo hay una filosofía, una única ciencia real y verdadera. Las ciencias particulares sólo son sus miembros sin autonomía (*unselbstaendige Glieder*)”. *Form. und trans. Logik*, p. 240. [*Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. L. Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, México, 1962.]

⁴ *LU*, I, pp. 219-220. [*Investigaciones Lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.]

⁵ Cfr. también *LU*, II, pp. 11-12; III, p. 7.

⁶ Cfr. *Form. und trans. Logik*, p. 249. Las posibilidades de error que caracterizan a la experiencia sensible constituyen un carácter *positivo* de esta experiencia. El ser que ésta revela es justamente tal que su existencia puede ser a cada momento “denunciada”. Sólo podrá ser aprehendida como adecuación mediante la experiencia sensible.

busca la significación positiva de su verdad, que define el sentido de la existencia a la cual acceden. Si Husserl resulta relevante no es por un aspecto concreto de su doctrina sino por aportar una nueva manera de interrogar las cosas y de filosofar.

Pero en conexión con esta actitud, se distingue en la obra de Husserl un tercer tema. En la medida en que se trata de una profundización de nuestro conocimiento de las cosas y de su ser, la fenomenología constituye para el hombre una *manera de existir* mediante la cual cumple su destino espiritual. Tanto sirve de base a las ciencias morales como funda las ciencias de la naturaleza, pero sobre todo es la vida misma del espíritu que se reencuentra y que existe conforme a su vocación. Aporta una disciplina gracias a la cual el espíritu toma conciencia de sí (*Selbstbesinnung*), asume la responsabilidad de sí y, finalmente, su libertad⁷. Más aún, Husserl vuelve a fundir las grandes corrientes del idealismo occidental.

Sin embargo, resulta destacable que, al mismo tiempo, tiene en cuenta las principales intuiciones que constituyen lo más valioso del realismo contemporáneo. En gran medida lo prepara. El sentimiento de que el ser es algo consistente, que de alguna manera vale y tiene peso, que el mundo real es ineluctable, que las “relaciones inteligibles” extraen toda su significación de las relaciones que nosotros, hombres concretos, mantenemos con la realidad concreta, toda esa corriente de ideas que Jean Wahl ha caracterizado como orientada “hacia lo concreto”, vehicula también las meditaciones de Husserl.

Nuestra preocupación consistirá en investigar la unidad de esos diversos temas o el tema principal que los domina. No creemos que la unidad de la fenomenología husserliana provenga simplemente de su método. La fenomenología jamás ha sido en el ánimo de Husserl un puro *organon*, una manera de hacer filosofía a partir de la regla de prudencia

⁷ “La fenomenología íntegra sólo es... una toma de conciencia científica de sí por la subjetividad trascendental... El fundamento último de toda verdad es un elemento de la toma de conciencia universal de sí”, *Form. und trans. Logik*, pp. 241-242.

que recomienda limitarse deliberadamente a la descripción de los fenómenos tal y como aparecen. Su interés consiste en la manera misma en que los fenómenos son abordados, en las razones que incitan a abordarlos de esa manera. Husserl quiere ofrecer una filosofía general del ser y del espíritu. El método fenomenológico no es en esa filosofía un “procedimiento” que descubre un cierto número de proposiciones verdaderas, sino la *existencia* misma de dicha filosofía⁸. De este modo esperamos poder poner en su lugar natural las diversas teorías de Husserl que para algunos resumen todo su pensamiento: su antipsicologismo, su doctrina de la intuición de las esencias, su idealismo, su teoría de la reducción trascendental, etc. No perseguimos la vana empresa de una “doxografía” husserliana que recogiese el estado de todos los “resultados” de sus análisis. A través de una obra consagrada a tantos problemas, intentaremos extraer la unidad de la inspiración fenomenológica, su fisonomía, su mensaje.

2. Contenido psicológico y pensamiento

Es una idea kantiana, en gran medida anticipada por el empirismo inglés, que el *sentido* de una noción no se agota cuando los elementos que ella contiene son analizados con claridad y distinción. Al margen de su contenido, el concepto posee una “significación objetiva”, una pretensión a la existencia que el análisis directo de ese concepto sería incapaz de descubrir. Por tanto, una tradición a la vez empirista y criticista invita a buscar en el sujeto, en el origen subjetivo de las nociones, ese sentido que escapa al conocimiento dirigido hacia las nociones mismas. Ésas son las ideas a las que Husserl queda vinculado desde la *Filosofía de la Aritmética*. No renegó de ellas cuando, al publicar las *Investigaciones lógicas*, se convirtió en el más severo crítico del empirismo inglés de los siglos XVIII y XIX. El eje de todos los problemas feno-

⁸ Cfr., por ejemplo, *Ideen*, p. 124. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1985.]

menológicos que abre una nueva dimensión de racionalidad es la oposición entre la evidencia directa, ingenuamente vivida, y la evidencia refleja⁹. La preocupación principal de la fenomenología consistirá en colocar de nuevo a las nociones –cualquiera que sea su evidencia para el conocimiento que las fija– en la perspectiva con que aparecen al sujeto.

En la *Filosofía de la Aritmética* Husserl aplica este método para clarificar la noción de número. Él mismo reconocerá más tarde que en esta obra ya actuaba como fenomenólogo¹⁰. Allí se remonta hasta el acto espiritual por medio del cual el número es comprendido; capta su sentido en los actos de colección y enumeración que a la vez constituyen a los números y llevan a cabo el contacto original del espíritu con estas “realidades”. Ya apunta en el horizonte, la idea de *intuición categorial* pues el procedimiento de la colección no tiene nada de lo *inmediato* de lo sensible, ni tampoco constituye el acceso original a las formaciones aritméticas¹¹. Pero la noción de lo subjetivo implicada en estos análisis sobre todo contrasta con la del psicologismo de la época: la subjetividad no es abordada como un *contenido* de la conciencia, sino como una *nósis* que piensa alguna unidad objetiva, que la alcanza en una cierta medida o en un *cierto sentido*. La aritmética no se reduce a un juego de la causalidad psicológica, sino a unidades de sentido. Sólo se remiten al sujeto por su sentido y en la medida en que el sujeto es pensado. Cuando las tesis generales del psicologismo impidan comprender la relación que existe entre la multiplicidad de la conciencia y la unidad de la teoría, Husserl las denunciará. Pero en la *Filosofía de la Aritmética* prácticamente no desempeñan ningún papel. La intencionalidad de la conciencia que permitirá en las *Investigaciones lógicas* comprender la existencia de lo ideal y su situación respecto al pensa-

⁹ *Form. und trans. Logik*, p. 157.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 76.

¹¹ Cfr. sobre la conformidad de las tesis de la *Filosofía de la Aritmética* y de la filosofía posterior de Husserl, el artículo de Oskar Becker en *Kantstudien*, 1930: “Die Philosophie Edmund Husserls”.

miento, conciliando así la unidad de la idea con la multiplicidad de los actos que la piensan, de hecho ya anima la *Filosofía de la Aritmética*¹². Aun cuando profesa todavía el psicologismo que combatirá diez años más tarde, Husserl sólo toma de él su parte de verdad: la importancia de las investigaciones sobre la subjetividad para aclarar el origen de las representaciones¹³. Y, de aquí en adelante, en ese recurso al sujeto atisba la dimensión de inteligibilidad específicamente fenomenológica. No combatirá en las *Investigaciones lógicas* el hecho de que lo lógico remite a lo subjetivo, sino que remite a ello por su contenido. Sostendrá que “los ingredientes o presuposiciones psicológicos de la afirmación de una ley (lógica) no deben ser confundidos con los momentos lógicos de su contenido”¹⁴. El objeto no remite al sujeto por su contenido, por el hecho de que tiene *tal* o *cual* sentido, sino por el hecho mismo de tener un sentido.

Considerada desde la perspectiva que el conjunto de la obra de Husserl abre sobre la *Filosofía de la Aritmética*, la publicación de las *Investigaciones lógicas* no establece una solución de continuidad tan neta como a menudo ha podido parecer, ni respecto a su primera obra ni respecto a su obra posterior en la que, según algunos, Husserl habría vuelto al psicologismo¹⁵. Cuando combate en el primer volumen de las *Inves-*

¹² Cfr. Ludwig Landgrebe, “Husserls Phaenomenologie” en *Revue internationale de Philosophie* que se publica en Bruselas, número del 15 de enero de 1939, pp. 280-289. [“La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, *El camino de la fenomenología*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.]

¹³ *LU*, I, prefacio, p. VII. Cfr. también en *LU*, I, p. 59, la afirmación de la relación necesaria entre la lógica y la psicología, en plena lucha contra el psicologismo.

¹⁴ *LU*, I, p. 71.

¹⁵ Ya lo hemos señalado en nuestro libro: *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, París, 1930. Es evidente, sin embargo, que sobre algunos aspectos el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* emplea fórmulas demasiado rígidas y, de alguna manera, unilaterales. Aun así, cabe mostrar —aunque sería demasiado largo hacerlo aquí— que jamás hay contradicción radical entre esa obra y ciertas tesis de la *Lógica formal y lógica trascendental*. Cuando, por ejemplo en el § 27, p. 91 y siguientes del 1.º volumen de las *Investigaciones lógicas*, Husserl

tigaciones lógicas¹⁶ al psicologismo presente en la lógica, la argumentación de Husserl, que reduce al absurdo las tesis fundamentales del psicologismo porque arruinan “las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general”, tiende a separar el orden lógico, es decir, el orden según el cual “la ciencia se constituye en tanto que ciencia”¹⁷, del simple juego de la causalidad psicológica cuyas leyes lógicas serían las fuerzas motrices¹⁸. Es decir, las proposiciones científicas son objetos del pensamiento y no su sustancia misma y la verdad es, ante todo, la apercepción del orden mismo que reina en la esfera objetiva. Todo ello supone sostener, en suma, que el espíritu es pensamiento e intelección.

3. La lógica pura

La psicología del pensamiento, comprendida como ciencia de los hechos psíquicos, no podría servir, pues, de fundamento a la lógica. La Lógica constituye un “dominio especial de verdades”¹⁹, dominio de relaciones ideales, comparable al mundo de las relaciones matemáticas²⁰. En tanto objetos del pensamiento, sus unidades no son exclusivas de las multiplicidades psicológicas que los mientan. Como el

combate todo intento de reducir el principio de contradicción a la imposibilidad psicológica de dos juicios contradictorios, no está en desacuerdo, a pesar de lo que podría creerse, con las tesis de la *Lógica formal y trascendental*. Ésta se ocupa de la constitución de dicho principio en la conciencia trascendental y no en nuestra naturaleza psicológica; por otra parte, busca su sentido subjetivo, que queda por establecer tras haber reconocido y tomado en serio la significación objetiva de este principio. Hay ahí una nueva manera filosófica de proceder que no quita nada a la objetividad de tal principio que únicamente es puesto en tela de juicio en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*.

¹⁶ Cfr. el resumen magistral que V. Delbos ha ofrecido de esa obra en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de 1911.

¹⁷ “Was Wissenschaft zur Wissenschaft macht”, *LU*, I, pp. 228, 242 y *passim*.

¹⁸ *LU*, I, p. 67.

¹⁹ *LU*, I, p. 60.

²⁰ *LU*, I, pp. 70, 73 y *passim*.

matemático, el lógico nada enuncia sobre la sucesión de los pensamientos dirigidos al objeto matemático. Sus ojos están fijados al objeto; lo identifica a través de las variaciones de su conciencia, intenta penetrar en sus leyes²¹.

El objeto de la lógica no está determinado por un contenido cualquiera. Cuando se consideran las demostraciones dadas en los dominios más diversos, se les encuentra un aire común que no se refiere, pues, a la materia de estos dominios²². Ellos revelan, así pues, la forma común que los reviste, independientemente de todo contenido²³, y que remite al hecho de que todo objeto –cualquiera que sea– es un “algo en general”.

Para Husserl es radical la distinción entre materia y forma que acabamos de destacar²⁴. La forma no resulta de un procedimiento de generalización llevado hasta el final, pues el género supremo implica siempre un contenido. El “algo en general” trasciende todo género, pero obedece a una legalidad propia. La ciencia de esta legalidad es la lógica pura.

La lógica pura es la condición de la verdad en la medida en que la verdad es adecuación del pensamiento y del objeto, y las estructuras formales del objeto pertenecen a su ser. De este modo, aun cuando puede servir de norma de verdad, no es normativa por ella misma; es teórica como las matemáticas²⁵. En tanto que ciencia de la forma y no en tanto que disciplina normativa, está por encima de todas las ciencias relativas a contenidos. Enuncia leyes a las que toda ciencia debe obedecer, pues cualesquiera que sean los caracteres de su objeto, en tanto objeto cae bajo la jurisdicción de la lógica²⁶. Independiente de la psicología, ya que la *forma* vacía es un momento del objeto y no ausencia del mismo, lo lógico se encuentra separado de toda ciencia que remite a las cosas, pues es forma *vacía*.

²¹ *LU*, II, p. 4, 93 y ss.

²² *LU*, I, p. 19.

²³ *LU*, I, p. 22.

²⁴ Se la encuentra ya en la *Filosofía de la Aritmética*.

²⁵ *LU*, I, todo el cap. 2, pp. 30-50, 140, 164-165 y *passim*.

²⁶ *LU*, I, p. 162.

Desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl se aproxima a la lógica del formalismo matemático que, privado de la idea del número²⁷, se refiere en la “teoría de conjuntos” a relaciones que rigen el mundo del “algo en general”²⁸. En el dominio general de lo formal, las *Ideas* y sobre todo la *Lógica formal y trascendental* aportarán posteriormente nuevas distinciones. En particular, Husserl distinguirá, por una parte, una lógica concluyente donde el espíritu se desinteresa del problema de la verdad para tejer la red de relaciones formales conforme a la ley de la no contradicción y, por otra, la lógica de la verdad, situada en el plano de la experiencia posible y de la unidad de experiencia. La lógica de la verdad se ve así obligada a suponer condiciones trascendentales y a poseer un elemento material.

Pero esta última distinción supone un nuevo método de investigación. Implica el problema del sentido objetivo de las formas lógicas, responde a una búsqueda de los horizontes espirituales en los que ellas se sitúan. Este problema no es competencia del lógico, es fenomenológico. Pero esto es algo que resulta del modo en que Husserl comprende la lógica, algo de lo que aquí sólo hemos esbozado algunos rápidos trazos. Al poner de relieve las razones que conducen a ello, intentaremos desentrañar el secreto de la manera fenomenológica de filosofar.

4. La necesidad de una fenomenología

Al situar a lo lógico en el plano del objeto, Husserl no aspira tanto a sostener el realismo de las formas cuanto a presentar a la lógica y a la ciencia como obras del espíritu. No son el producto de las fuerzas psíquicas o de un mecanismo psicológico. Se refieren al espíritu en tanto que unidades de sentido. El hecho psicológico no condiciona al fenómeno lógico por su realidad, sino por el sentido que lo anima. El

²⁷ LU, I, p. 252.

²⁸ LU, I, pp. 248 y ss., § 70.

objeto del pensamiento no es un *contenido psicológico*. El contenido del pensamiento, las sensaciones por ejemplo, son “vivencias”, los objetos están “idealmente” presentes en estos contenidos. La “simple presencia de un contenido en un conjunto (*Zusammenhang*) psíquico sólo es un pensamiento de ese objeto”²⁹. La distinción entre lo que es vivenciado y lo que es pensado domina la crítica que Husserl dirige al psicologismo. Permite que la conciencia sea establecida como pensamiento, como dotada de sentido³⁰. Puede decirse que la fenomenología es, en primer lugar, el hecho de considerar a la vida del espíritu como dotada de pensamiento³¹. La crítica al psicologismo no tiene otra finalidad.

El primer volumen de las *Investigaciones lógicas* se orientaba, pues, hacia una teoría de la conciencia determinada por la noción de intencionalidad. La conciencia no podrá ser considerada como una realidad pura y simple. Toda su espiritualidad reside en el sentido que ella piensa. Mienta y tiende a algo. La situación no es comparable con la de un móvil que dinámicamente está más allá de cada una de sus posiciones y con vistas a su objetivo, ni a la de un símbolo que “tiene sentido” porque en él el pensamiento es remitido al objeto que simboliza; en este caso, las nociones de tender y mentar están tomadas del pensamiento que, en tanto que pensamiento, tiene un sentido, es decir, piensa *algo*. La exterioridad de este algo está gobernada por la interioridad del sentido. Y esta dialéctica de interioridad y exterioridad determina la noción misma de espíritu.

Desde ese momento la reflexión sobre el pensamiento que se dirige al mundo de las relaciones lógicas, pero sin ser sustituido por la lógica, no es indiferente a su constitución. El abandono de la psicología no nos exime de otra ciencia del sujeto que lo analiza en tanto que intención y pensamiento³².

²⁹ *LU*, II, 165.

³⁰ *LU*, pp. 347 y ss., 382, 385 y *passim*.

³¹ Cfr. sobre este tema la crítica del nominalismo en *LU*, sobre todo, pp. 144-146.

³² *LU*, II, 146.

Desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* está claramente enunciada la necesidad de reemplazar la lógica pura por las intenciones que la constituyen. El maravilloso edificio de la lógica pura de Bolzano, al que Husserl rinde un elocuente homenaje, aun cuando posee rigor matemático, no clarifica “el derecho propio de esta disciplina, la esencia de sus objetos y de sus problemas”³³.

La insuficiencia filosófica de la lógica pura remite primeramente a los equívocos que mancillan a sus términos fundamentales. “La fenomenología de la vida psíquica que toma conciencia de lo lógico tiene por fin permitirnos, gracias a una descripción impulsada tan lejos como resulte necesario, comprender esta vida y el sentido que le es inherente con el fin de proporcionar significaciones fijas a todos los conceptos fundamentales de la lógica”³⁴. Sin embargo, no cabría imputar estos equívocos a la negligencia del investigador. “Las evidencias más completas pueden enturbiarse, los objetos que aprehenden –ser interpretados falsamente, recusado su testimonio decisivo”³⁵. Se trata de confusiones inevitables para el sabio que no es filósofo. El equívoco en cuestión no es consecuencia de una deficiente terminología. Únicamente la reflexión sobre la conciencia permitiría disolverlo³⁶.

La evidencia mediante la cual penetramos en la naturaleza de los objetos dados no está prevenida contra las desviaciones y las confusiones cuya posibilidad lleva en sí. Conforme a la expresión característica de Husserl, permanece esencialmente *ingenua*. La lógica pura que permite establecer es la obra de una técnica intelectual, el resultado de *operaciones* lógicas. La significación de sus verdades queda oscura. La evidencia del lógico no lo informa de los horizontes intelectuales de los que emerge, del entrelazamiento de las evidencias de las que extrae su sentido completo. Cuando vivimos ingenuamente en la evidencia, se superponen los objetivos mentados por el pensamiento y lo esperado, sin

³³ *LU*, I, p. 227.

³⁴ *LU*, II, p. 6.

³⁵ *Ibíd.*, p. 7.

³⁶ *Form. und trans. Logik*, p. 158.

que sea posible su distinción. Desenredar ese entrelazamiento que se encuentra tras la *evidencia-resumen* que conoce el lógico equivale a reencontrar el sentido completo de las nociones, su constitución real más allá de la superficie equívoca que ofrecen a la mirada del lógico; es “volver a las cosas mismas”³⁷.

Al ser obras del sujeto en razón de su objetividad misma, las formas lógicas poseen una significación objetiva propia. El lógico-matemático que se dirige a ellas las elabora técnicamente como objetos acabados. Desconoce las intenciones primeras del pensamiento que son como “la fuente de donde surgen las leyes de la lógica pura”³⁸ y el juego complejo de las intenciones que determinan la perspectiva –o como Husserl dirá más tarde– los horizontes en los que estos objetos aparecen. La constitución de la significación de una noción a partir de su origen nos hará comprensible el sentido verdadero. Una reflexión sobre el pensamiento lógico que analizase las intenciones de las que está hecho –las intenciones y no los contenidos– resulta ser tanto el método de la crítica filosófica de la lógica, como la definición de la fenomenología. Al desvelar las primeras evidencias descubre estas intenciones, evalúa su legitimidad y fija el sentido en el que son legítimas; compara lo que ellas mientan con lo que logran. Asume de una nueva manera la función de una teoría y de una crítica del conocimiento³⁹.

Todo lo anterior equivale a decir que la lógica formal debe ser completada por una lógica trascendental o una fenomenología de la lógica. La significación de los principios esenciales de la lógica exige un análisis del sentido mismo de la actividad por la que son pensados. “Al separar a nuestro pensamiento de los temas que se nos ofrecen directamente, temas eventualmente ya alejados de su significación inicial, con el fin de reflexionar sobre la actividad que los constituye al mentarlos y al alcanzarlos y cuyo despliegue, hasta entonces ocul-

³⁷ *LU*, II, p. 6.

³⁸ *LU*, II, p. 3. Este texto sólo aparece en la 2.^a edición de las *LU*.

³⁹ *Ibíd.*, p. 120. Los textos interesantes están introducidos en la 2.^a edición.

to, o si se quiere, anónimo, se torna ahora el tema de nuestra investigación –preguntamos por esta actividad, es decir, buscamos en la evidencia así despertada lo que mentaba y lo que ha logrado⁴⁰. La estructura de la evidencia que constituye a los conceptos de la lógica debe ser aclarada, pues, mediante un análisis sistemático.

Resulta evidente que el análisis fenomenológico no conduce únicamente a una terminología más estable y más precisa. Nos introduce en una nueva dimensión de inteligibilidad que permite vislumbrar la orientación de la filosofía occidental de Locke a Kant. El equívoco que está llamado a disipar no concierne al contenido de las nociones, ya que, según confesión del mismo Husserl, la evidencia del lógico basta en la mayoría de las ocasiones para sus operaciones. La confusión se produce en otro plano. El psicologismo proporciona un excelente ejemplo de tal confusión. “Una mala interpretación debida al equívoco puede falsear el sentido de las proposiciones de la lógica pura (reduciéndolas, por ejemplo, a proposiciones empírico-psicológicas), puede hacer abandonar tanto la evidencia anteriormente adquirida como la significación específica del dominio de la lógica pura⁴¹. Pero el psicologismo no desconoce las verdades lógicas, simplemente interpreta falsamente su sentido. Lo que escapa a la evidencia irrefleja es, pues, menos la naturaleza de tal o cual relación lógica que su rango en la realidad, es decir, la significación de su objetividad. El análisis fenomenológico que reflexiona sobre el sentido en el que el pensamiento entiende, pone y verifica su objeto, descubre la significación de la verdad, el *sentido de ser* como Husserl dirá más adelante –el *Seinssinn*. Gracias a este análisis, Husserl podrá añadir al antipsicologismo de las *Investigaciones lógicas* una teoría positiva del sentido de las diferentes formas de lógicas, de su función, del rango que les corresponde. El entrelazamiento psíquico que este análisis desenredará no es un complejo de causas y efectos, sino un complejo de intenciones. Desenre-

⁴⁰ *Form. und trans. Logik*, p. 157.

⁴¹ *LU*, II, p. 5; cfr. también *LU*, II, p. 7 y *Form. und trans. Logik*, *passim*.

darlo equivale a situar al objeto en una perspectiva genoseológica, a determinar su lugar ontológico.

La fenomenología será para Husserl la extensión de este método, más allá de los objetos formales, a todos los objetos posibles –una investigación de su sentido a partir de las evidencias que los constituyen. En todas partes vuelve a encontrarse la oposición entre la evidencia ingenua y la evidencia fenomenológica de la reflexión; en todas partes ese doble punto de vista sobre la evidencia condiciona la problemática de la fenomenología.

Pero el descubrimiento en toda evidencia ingenua de una insuficiencia de la que, especialmente el psicologismo, es una consecuencia que la reflexión debe remediar, ya anticipa una concepción del conocimiento que sólo realiza su completa esencia en la reflexión sobre sí. Pero en modo alguno el conocimiento se acaba o más bien encuentra su primer fundamento en el establecimiento de un principio general del que se deriva por vía de consecuencia, en el establecimiento de un principio que lo *explica*; reside en la aclaración de su propio sentido y en la descripción de la vida psíquica que él anima. Es una fenomenología cuyo ideal no radica en la *explicación del hecho*, siempre ingenuo, sino en la *aclaración del sentido*, que es el modo filosófico del conocimiento⁴². Más adelante veremos el papel que asume en el conjunto de la filosofía de Husserl la noción de luz y de claridad aquí introducida.

El examen de las “intenciones” de la vida espiritual abre al objeto de la ciencia misma una perspectiva que jamás podría ser la de la ciencia. Así se supera la filosofía que concebía la exterioridad sobre un modelo único y la relación del sujeto al objeto como algo siempre uniforme. Sin embargo, uno y otro se encuentran determinados por el sentido del pensamiento que es conveniente cuestionar sin prejuzgar nada de su estructura. Ésta, que no cabría expresar en términos de causalidad, permite adentrarse en una nueva dimensión de la inteligibilidad que la fenomenología se esfuerza por desvelar.

⁴² LU, pp. 11, 21 y 120.

En todo caso, partiendo de la intención del pensamiento lógico y de su sentido, Husserl descubre ya desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* la existencia específica del objeto ideal y formal, inencontrable en la naturaleza. Constantemente recurre al sentido inherente a la intención del pensamiento lógico⁴³ para combatir la argumentación psicologista, para afirmar que las leyes lógicas son exactas⁴⁴, *a priori*⁴⁵ e intemporalmente válidas. Husserl se apoya constantemente en ello como punto arquimédico⁴⁶. Lo que para él habría constituido el interés de la obra no es el retorno al realismo platónico de las ideas, de las esencias y de las formas lógicas. Más bien ha sido el ejemplo de un método que se insinuaba más amplio y que autorizaba una transformación de la idea misma de realidad y de verdad mediante el recurso a la intención del pensamiento que las establece. La reubicación de toda verdad objetiva en las intenciones reales que la constituyen y donde se hace visible el sentido de su objetividad, la reubicación de los objetos en el pensamiento en tanto que pensamiento e intención, la investigación de su sentido no por el examen de los objetos sino de los actos del pensamiento en “lo que son y contienen por ellos mismos⁴⁷” —el método mismo de la fenomenología— son sin embargo posibles.

Pero de este modo se accede a un segundo punto no menos importante para la evolución posterior de la fenomenología. El sentido inherente a la vida espiritual no es el equivalente puro y simple de la relación del sujeto al objeto que ha conocido la filosofía clásica. Husserl no parte de estos dos términos para buscar su relación. La noción de objetividad

⁴³ “... der blosse Hinblick... auf seine eigentliche Meinung...”, *LU*, I, p. 64; “... nach seinem echten Sinne”, p. 69; “... ist das wirklich gemeint wenn die Logiker sagen...”, p. 83, etc. Fácilmente podrían multiplicarse las citas.

⁴⁴ *LU*, I, p. 61.

⁴⁵ *LU*, I, p. 62.

⁴⁶ *LU*, I, p. 143.

⁴⁷ *LU*, II, p. 190.

es en sí misma vaga y sin significación precisa. La contrapartida objetiva del pensamiento está íntegramente por determinar mediante el sentido del pensamiento y mediante todas sus implicaciones, es decir, mediante sus “horizontes”. El “sentido” de un pensamiento no anuncia necesariamente un objeto espacio-temporal⁴⁸. Queda abierta, sin embargo, la posibilidad de separar totalmente “sentido” y “conocimiento del objeto”, “pensamiento” y “pensamiento objetivo”, “revelación” y “revelación de seres”. Cuando la fenomenología descubra con Scheler y Heidegger una vida espiritual que se define esencialmente por el sentido que la anima sin definirse como conocimiento de seres, cuando en su espiritualidad misma aparezca como una experiencia de valores o como una actitud del hombre respecto de su existencia, todo ello se deberá a las conquistas del primer volumen de las *Investigaciones lógicas*.

5. Las esencias

Al igual que la objetividad de lo formal, también la objetividad de lo ideal que establece la segunda *Investigación* es caracterizada mediante el recurso a la intención que lo mienta. No cabría interpretar la idea como una modificación de lo individual en razón de la intención específica e irreductible del pensamiento que lo mienta (*wir meinen es in einer neuartigen Bewusstseinsweise*)⁴⁹. La vigorosa polémica de Husserl contra las teorías empiristas del concepto, que no podemos reproducir aquí, va acompañada de una argumentación que recurre a la significación del pensamiento que actúa sobre las ideas. La idealidad no reside ni en la abstracción⁵⁰, ni en la generalidad⁵¹, ni en la vaguedad de la imagen genérica⁵². Si la idea es irreductible a lo individual es porque es entendida como

⁴⁸ *LU*, II, p. 101.

⁴⁹ *LU*, II, pp. 107, 131, 140, 172, 187, etc.

⁵⁰ *LU*, II, p. 130.

⁵¹ *LU*, II, p. 110.

⁵² *LU*, II, p. 136.

ideal. “Lo esencial reside en la intención”⁵³. Husserl no sólo reprocha al nominalismo el hecho de perderse en el juego ciego de la asociación en el que la palabra se torna un simple sonido verbal, también le reprocha su desconocimiento de la conciencia *sui generis* que mienta o cumple a lo ideal como tal⁵⁴. “No podría negarse que hablamos de la *species* de distinta manera; que en un gran número de casos no pensamos y tampoco nombramos lo particular, sino su idea; que esta unidad ideal no es el sujeto de nuestras aserciones como puede serlo lo particular”⁵⁵. Enunciamos verdades que conciernen a objetos ideales⁵⁶. En este sentido los objetos ideales existen verdaderamente⁵⁷. Lo que podría llamarse el realismo platónico de Husserl resulta así de la reflexión sobre la intención que mienta al objeto ideal⁵⁸. Hay una base fenomenológica.

Por lo demás, el método permitirá añadir precisiones a la noción de idealidad que descubre. Pronto se establecerá la diferencia entre la estructura esencial del objeto o su *eidos* y su concepto empírico, donde se mezcla lo esencial y lo accidental.

La idealidad del género será diferenciada de la idealidad de la esencia en tanto que especie⁵⁹, a su vez diferente de la idealidad propia de toda significación verbal cuando designa un objeto individual⁶⁰; más tarde, en las *Ideas*, la esencia en el sentido platónico o *eidos*, con límites indeterminados pero próxima a los datos individuales, será contrapuesta a la esencia cuya cualidad es impulsada hasta su límite ideal de pureza, llamada idea en el sentido kantiano (la idea de lo rojo, opuesta a lo rojo ideal); por último, en la *Lógica formal y trascendental* aparecerá la noción de la idealidad de todo objeto cultural, por ejemplo, de una sinfonía, etc.

⁵³ *LU*, II, p. 136.

⁵⁴ *LU*, II, pp. 144-145.

⁵⁵ *LU*, II, p. 156; cfr. también pp. 111-112.

⁵⁶ *LU*, II, p. 125.

⁵⁷ *LU*, II, p. 124.

⁵⁸ *LU*, I, p. 129; sobre todo *LU*, II, p. 108, cap. 1, § 1 y p. 198.

⁵⁹ *LU*, II, pp. 131, 148-149, 171-172.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

Estas esencias no son formales como lo es el objeto de la lógica. Tienen un contenido material dotado de una estructura necesaria, que justifica ciertas relaciones entre objetos. Que todo color sea extenso es una verdad que, por material que sea, no es menos independiente de la experiencia. La intuición de la esencia se encuentra, pues, en el origen de un conocimiento que Husserl llama *a priori* ya que, al igual que el conocimiento de lo formal, no depende de la simple constatación de la efectividad de una relación⁶¹. Pero es *a priori* todavía en otro sentido más.

La tercera *Investigación* establece relaciones de fundamento en el fondo de todas las relaciones entre esencias⁶². Los contenidos de los objetos no pueden existir de una manera independiente. La distinción entre objetos dependientes e independientes es radical⁶³: el color de un objeto sólo existe sobre una cierta superficie que, a su vez, exige un volumen. Ellas son, en este sentido bien determinado, abstractas⁶⁴. Para existir necesitan otros contenidos que las fundan, contenidos exigidos por su sentido mismo. La existencia del objeto concreto y del hecho empírico supone toda una serie de condiciones que pone de manifiesto el estudio de las esencias de los contenidos. Este estudio es, pues, *a priori* en el sentido de que concierne a las condiciones *a priori* del objeto: la intuición de las esencias concierne, más allá de los objetos, a sus condiciones de existencia. Cuestión ésta de la que las ciencias empíricas no podrían ocuparse. Por esto Husserl conferirá en las *Ideas* una dignidad ontológica a las ciencias de las esencias –ciencias *eidéticas*. La fenomenología misma, en tanto que análisis de la conciencia constitutiva, será según Husserl una ontología y una ciencia *eidética*. Describirá la esencia de la conciencia, sus estructuras necesarias.

⁶¹ *LU*, II, p. 234.

⁶² *LU*, II, p. 279.

⁶³ *LU*, II, p. 228.

⁶⁴ Lo que no quiere decir ideales, pues son elementos individuales de un objeto individual; cfr. *LU*, II, p. 216.

La noción de esencia y de relaciones de esencias se encuentra en la base del famoso *a priori material* que se añade al *a priori formal* de la lógica. Este determina las condiciones de la verdad analítica, aquél define la noción del juicio sintético *a priori* cuyo espacio es infinitamente más amplio de lo que Kant había supuesto. Lo particular, que tiene siempre una esencia –pues está determinado de una cierta manera–, obedece a las leyes de las esencias. Existe, por tanto, la posibilidad de una ciencia universal que, tras haber determinado las condiciones formales de todas las cosas –las leyes analíticas– establecería sus condiciones materiales –las leyes sintéticas.

Lo que nos interesa resaltar en relación a las *Investigaciones* III y IV que establecen las reglas principales de la intuición de las esencias y constituyen una primera contribución a la *mathesis universalis* de las formas, es que la necesidad de las relaciones esenciales no resulta de su acuerdo con cualquier principio de inteligibilidad. Esta inteligibilidad reside en la visión misma de la esencia. Ver el objeto ya constituye una manera de comprenderlo. No en razón del juicio inherente a toda visión. La visión –o más bien la evidencia– no es un sentimiento que acompaña a la comprensión racional. La evidencia misma es la penetración en lo verdadero. La noción de razón se define por ella.

6. La intencionalidad

La célebre proposición según la cual “toda conciencia es conciencia de algo” o que la intencionalidad caracteriza esencialmente a la conciencia –resume la teoría husserliana de la vida espiritual: toda percepción es percepción de lo percibido, todo juicio es juicio de un estado de cosas juzgado y todo deseo lo es de lo deseado. Esto no es una correlación de palabras, sino una *descripción* de fenómenos⁶⁵. En todos los niveles de la vida espiritual –se trate del estadio de la sensación

⁶⁵ *LU*, II, p. 390.

o del pensamiento matemático—, el pensamiento es *mención* e intención⁶⁶.

Las iniciales descripciones de la intencionalidad en la primera *Investigación* —en exceso despreciada como puramente preparatoria— parten del dominio de las significaciones verbales. Por lo demás, este dominio recubre para Husserl —y así lo dirá expresamente en la *Lógica formal y trascendental*— todo el dominio de la intencionalidad al margen del dominio de la constitución del tiempo inmanente. Comprender el hecho de que la palabra significa algo equivale a aprehender el movimiento mismo de la intencionalidad. También el fenómeno de la significación de la palabra seguirá siendo la clave de esta noción.

La palabra no es un *flatus vocis*. Su significación no se confunde con una imagen asociada a la percepción auditiva o visual de la palabra. No es el “signo” de su significación. Expresar no es simbolizar⁶⁷. La palabra, en tanto que expresión, no es percibida por sí misma; es como una ventana a través de la cual miramos lo que ella significa. La significación de la palabra no es, pues, una relación entre dos hechos psicológicos ni entre dos objetos de los que uno sería signo del otro, sino entre el pensamiento y lo que él piensa. En esto consiste toda la originalidad de la intención respecto de la asociación, incluso respecto de la asociación cuya noción Husserl renovará⁶⁸. *Lo pensado* está idealmente presente en el pensamiento. La manera en que el pensamiento *contiene idealmente otra cosa diferente* constituye la intencionalidad. No se trata del hecho de que un objeto exterior entre en relación con la conciencia ni de que en ella misma se establezca una relación entre dos contenidos psíquicos —encajados el uno en el otro. La relación de la intencionalidad es ajena a las relaciones entre objetos reales. *Es esencialmente el acto de conceder un sentido* (la *Sinngebung*). La exterioridad del objeto representa la exterioridad misma de lo que es pensado en

⁶⁶ LU, II, p. 165.

⁶⁷ LU, II, p. 23.

⁶⁸ LU, II, p. 29.

relación al pensamiento que lo mienta. El objeto constituye así un momento ineluctable del fenómeno mismo del sentido. La afirmación del objeto no será en Husserl la expresión de simple realismo. El objeto aparece en su filosofía en tanto que determinado por la estructura misma del pensamiento que tiene un sentido y que se orienta en torno al polo de identidad que él establece. Para elaborar la idea de la trascendencia, Husserl no parte de la realidad del objeto, sino de la noción de sentido. Por lo demás, en la evolución que el movimiento fenomenológico ha experimentado con Scheler y sobre todo con Heidegger, esta noción será separada de la del objeto⁶⁹.

En Husserl el hecho del sentido es caracterizado por el fenómeno de identificación, proceso donde el objeto se constituye. La identificación de una unidad a través de la multiplicidad representa el acontecimiento fundamental de todo pensamiento. Para Husserl, pensar es identificar. Y de inmediato veremos por qué “identificar” y tener un “sentido” equivalen a lo mismo. La intencionalidad de la conciencia es el hecho de que a través de la multiplicidad de la vida espiritual se reencuentra una identidad ideal de la cual esta multiplicidad sólo efectúa la síntesis.

El acto de poner al objeto –el acto objetivante– es una síntesis de identificación. Mediante esta síntesis toda vida espiritual participa de la representación; o, más aún, por ella Husserl determina en última instancia la noción misma de representación. La representación no es, pues, un concepto opuesto a la acción o al sentimiento. Está antes.

La intencionalidad no es, por tanto, patrimonio del pensamiento representativo. Todo sentimiento es sentimiento de algo sentido, todo deseo es deseo de lo deseado, etc. Lo aquí mentado no es un objeto contemplado. Lo sentido, lo querido o lo deseado no son cosas. Tesis que ha desempeñado un papel considerable en la fenomenología de Scheler y de Heidegger y que, quizá, sea la idea más fecunda aportada por la fenomenología. No obstante, en Husserl la representación

⁶⁹ Cfr. nuestra conclusión.

en el sentido que acabamos de definir se encuentra necesariamente en la base de la intención incluso no teórica. No es que sólo la representación cumpla la relación con el objeto y que el sentimiento y el deseo puramente “vividus” se asocien a ella y la colorean⁷⁰. En su dinamismo interior, los estados afectivos entrañan las intenciones. “Todas ellas ‘deben’ su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. Pero el sentido del término “deber” indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que deben a las otras”⁷¹.

No es menos verdad que la representación desempeña un papel preponderante en la intencionalidad. El conjunto de la obra de Husserl no deja de subrayarlo. Desde la quinta *Investigación* —en la discusión sobre el papel del acto objetivante—, Husserl sostiene que toda intención, bien es un acto objetivante, bien está mantenida por un acto objetivante. Tantas intenciones que no puedan subsistir por ellas mismas, tantas intenciones dependientes que se incorporan a él. La posición de un valor, la afirmación de algo querido, contiene, según las *Ideas*, una tesis dóxica, la posición del objeto, polo de la síntesis de identificación. Ofrecen así la posibilidad de aparecer a su vez como nociones teóricas. Lo deseado aparece como un objeto que tendría atributo de deseo, sería un objeto deseable. Ciertamente estos atributos pertenecen propiamente al objeto, no se deben a la reflexión sobre las reacciones del sujeto, sino que están en conformidad con el sentido interno del deseo, de la voluntad, etc. Pero para Husserl lo deseable y lo querido son susceptibles de teoría, de contemplación.

En la teoría de la experiencia del tiempo inmanente, en sus investigaciones sobre la experiencia prejudicativa —la experiencia primera— también se afirma ese papel primordial de la representación. Y no es por azar que la teoría de la intencionalidad sea desarrollada a partir de las significaciones verbales. En Husserl la conciencia teórica es, pues, a la vez universal y primera.

⁷⁰ *LU*, II, pp. 388, 367, 386 y *passim*.

⁷¹ *LU*, II, p. 390.

Tocamos así uno de los puntos más característicos de la filosofía husserliana y que concede a su obra una fisonomía propia, incluso en el seno del movimiento fenomenológico surgido de ella. Quizá sea injusto tacharla de intelectualismo. Nos lo prohíbe la primacía concedida a la noción de sentido respecto a la noción de objeto que caracteriza al pensamiento. La intención de un deseo, de un sentimiento –en tanto que deseo o sentimiento– entrañan un sentido original que no es objetivo en el sentido restringido del término. Husserl ha introducido en la filosofía la idea de que el pensamiento puede tener un sentido, puede mentar algo, incluso cuando este algo es absolutamente indeterminado, una cuasi-ausencia de objeto⁷²; y ya se sabe el papel que esta idea ha desempeñado en la fenomenología de Scheler y de Heidegger.

Pero, ¿qué significa la presencia del acto de identificación que se encuentra en la base de las intenciones que nada tienen de intelectual?

La naturaleza de la identificación y sus relaciones con la evidencia nos permiten ofrecer una respuesta. El proceso de identificación puede ser infinito. Pero se acaba en la evidencia –en la presencia ante la conciencia del objeto en persona. La evidencia realiza de algún modo las aspiraciones de la identificación. En ella está incluido el sentido del pensamiento.

Desde ese momento salta a los ojos la relación de la intencionalidad con la evidencia. Toda intención es una evidencia que se busca, una luz que tiende a hacerse. Decir que a la base de toda intención –incluso afectiva o relativa– se encuentra la representación equivale a concebir al conjunto de la vida espiritual desde el modelo de la luz.

La evidencia no es un no se sabe qué sentimiento intelectual⁷³ –es la penetración misma de lo verdadero⁷⁴. El milagro de la claridad es el milagro mismo del pensamiento. La relación entre objeto y sujeto no es una simple presencia del uno

⁷² *LU*, II, p. 396.

⁷³ *LU*, I, § 49, p. 180; pp. 189-190.

⁷⁴ *LU*, I, pp. 12-19; “Soweit Evidenz reicht auch der Begriff des Wissens” [Hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber], p. 14.

en el otro, sino la comprensión del uno por el otro, la intelección; y esta intelección es la evidencia. La teoría husserliana de la intencionalidad, tan estrechamente vinculada con su teoría de la evidencia, consiste a fin de cuentas en identificar espíritu e intelección, intelección y luz. Si quisiéramos alejarnos de la terminología y de la manera de expresarse de Husserl, diríamos que la evidencia es una situación sin ejemplo: aun cuando recibiendo algo ajeno a él, el espíritu también es el origen de lo que recibe en la evidencia. Siempre está activo. El hecho de que el mundo sea dado —que para el espíritu haya siempre un dato— no se encuentra, de acuerdo con la idea de actividad, únicamente en la evidencia, sino que está presupuesto por ella. Un mundo dado es un mundo respecto del cual podemos ser libres sin que esta libertad sea puramente negativa. El cumplimiento positivo de la libertad es la evidencia de un mundo dado, antes que el no-compromiso del espíritu en las cosas.

Por último, en la filosofía de Husserl el primado de la teoría remite a la inspiración liberal que intentamos extraer en todo este trabajo. La luz de la evidencia es el único vínculo con el ser que nos establece como origen del ser, es decir, en tanto que libertad.

De este modo la filosofía de Husserl se opone radicalmente a la de Heidegger, en la que el hombre ya siempre está sumergido en la existencia, donde en una existencia hecha de comprensión, es decir, íntegramente reducible a poder ser sus posibilidades, el *fundamento no puede ser posible*, pero, siendo siempre preexistente, determina al hombre como ser y no solamente como conciencia, saber y libertad. El protagonismo que Husserl concede a la representación no es un accidente o una cabezonería propia de filósofo empeñado en la desesperación de sus discípulos, sino una de sus posiciones más características sin la que su obra sería incomprensible.

El análisis husserliano de la intencionalidad que interviene en la constitución del tiempo que encontramos en la *Zeitbewusstsein*⁷⁵, confirma nuestra interpretación de la

⁷⁵ Cfr. más adelante, cap. 11. [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. A. Serrano. Trotta, Madrid, 2002.]

intencionalidad. Husserl supera la tradicional oposición entre la actividad y la pasividad del conocimiento mediante la idea de la intencionalidad. Desde ahí cabe comprender en qué sentido afirma que el mundo está constituido por el sujeto, que él es la *obra* de la evidencia o que la evidencia es operante u obrante (*leistende Evidenz*).

La noción de trascendencia es demasiado vaga y demasiado general para describir la objetividad del objeto mentado por la intención. La trascendencia es el resultado de un complejo entrelazamiento de significaciones, el resultado de la dilatada historia del pensamiento. En modo alguno se trata de la historia en tanto que génesis causal y psicológica, sino en tanto que constitución de una unidad de sentido a partir de los sentidos parciales que ella implica⁷⁶. Éste es un rasgo fundamental de la intencionalidad: ella resume en su mención directa del objeto una considerable obra espiritual que se trata de desvelar en todas sus ramificaciones para así descubrir el sentido verdadero de este objeto. Se trata de sustituirlo en el conjunto de la vida espiritual, en “todos sus horizontes” sin los que sólo es una pálida y a menudo inexacta abstracción. No basta con afirmar la existencia del objeto para acotar la investigación filosófica. La existencia “admite y exige un análisis fenomenológico ulterior”⁷⁷. La fenomenología está llamada a clarificar el sentido en el que cada vez es entendida esta trascendencia y lo que, en última instancia, ella significa. La intencionalidad es, por tanto, mucho más profunda que la “relación de sujeto a objeto” que en ella encuentra su lugar. La interioridad del pensamiento y la exterioridad del objeto son abstracciones extraídas del hecho concreto de la espiritualidad que es el sentido.

7. La intuición y la verdad, la intuición categorial

La presencia del ser en el pensamiento no es un acontecimiento que se opondría al juego del pensamiento. Ella es

⁷⁶ *LU*, II, pp. 146 y 184.

⁷⁷ *LU*, II, pp. 380-381.

racional, es decir, tiene un sentido para el pensamiento. En el proceso de la identificación que constituye al dinamismo del pensamiento, la presencia del ser marca su cumplimiento. Es una situación en la que el ser *en persona* se presenta a la conciencia y confirma al pensamiento que lo mentaba indirectamente, que lo “pensaba únicamente” sin verlo. La verdad es la *adaequatio rei et intellectus*. Tal es la concepción que nos entrega la sexta *Investigación*, una vez la primera hubo trazado sus grandes líneas.

El sentido en el que la conciencia se remite a un objeto puede, en efecto, ser diferente, justamente porque la intención no es la relación pura y simple al objeto, sino un cierto sentido. Cuando comprendemos una palabra nos remitimos, por ejemplo, a un objeto, pero es una relación que cabría denominar vacía. No nos dirigimos ciertamente a una imagen de nuestro espíritu, sino al objeto. Toda intención es como una percepción o una evidencia modificada. Pero justamente este objeto no nos es dado en persona. Simplemente es significado. Esto no quiere decir que tengamos de él una representación confusa; podemos pensar distintamente con la ayuda de palabras; es nuestra manera de remitimos al objeto e identificarlo, que es lo que al fin y al cabo está en juego; antes que tenerlo ante los ojos, lo designamos. Actitud que no sólo caracteriza a la comprensión de las palabras, sino a un modo general de pensar, al simbolismo de nuestra actividad intelectual corriente sostenida por los signos que anuncian las cosas y se contentan con anunciarlas.

A este pensamiento puramente simbólico se opone la visión del objeto tal como es, sea imaginación, sea percepción. La imaginación y la percepción en modo alguno se definen por los “contenidos sensibles” que concretan al objeto simplemente mentado por la intención vacía, sino que lo hacen por la intención del pensamiento de remitirse al objeto tal como es, de mantenerlo enfrente de sí y de verlo cara a cara; y, mediante la percepción, de verlo en sí mismo, en las circunstancias de tiempo y de lugar donde su existencia se cumple. Si la intención simbólica es vacía, la intención intuitiva nos da la plenitud del objeto. Por esta razón Husserl llama plenitud intuitiva a los ele-

mentos que diferencian al pensamiento de la intuición. Desde ese momento la adecuación del pensamiento y del objeto será la confirmación de la intención simbólica mediante la intención intuitiva. El objeto está ahí tal y como ha sido mentado.

El lugar de la verdad no está, pues, en el juicio que enlaza dos conceptos, sino en la intención que apresa al objeto. Es asimilable a la percepción antes que al juicio. La verdad del juicio supone la intuición y la evidencia⁷⁸.

¿Acaso este intuicionismo de la verdad puede dar cuenta de la verdad del juicio? El objeto del juicio no es un simple contenido material accesible a la percepción —es la relación entre dos objetos. Por lo demás, ya sabemos que al margen de los contenidos materiales, todos los objetos están revestidos de formas y constituyen grupos diversos gracias a estas formas. Hay en el objeto un conjunto de elementos formales que Husserl engloba bajo el rótulo de lo categorial. ¿Existe una intuición de lo categorial?

El concepto de intuición no se define por los caracteres propios de la percepción sensible, sino por la intención que confiere la plenitud de la presencia al objeto mentado. “Es necesario que exista un acto que cumpla respecto de los elementos categoriales de la significación la misma función que la percepción puramente sensible cumple respecto de los elementos materiales”⁷⁹. El pensamiento que en virtud de su sentido accede a las formas categoriales merece el nombre y la dignidad de la intuición. ¿Cabría decir que la intención sensible y la intuición categorial no alcanzan sus objetos en el mismo sentido?

Sin embargo, es justamente aquí donde se muestra toda la originalidad de la concepción fenomenológica respecto de la relación entre el pensamiento y su objeto. El análisis fenomenológico intenta descubrir el sentido en el que el objeto es alcanzado y, por tanto, en el que es puesto como existente. Pues el pensamiento no es un juego psicológico

⁷⁸ *LU*, I, p. 182.

⁷⁹ *LU*, III, p. 142.

que debe reflejar en nosotros tan fielmente como sea posible un objeto exterior. La relación entre el objeto y el pensamiento no se define por el hecho de reflejarse, sino por el sentido del objeto y de su existencia. Así las cosas, no se trata de saber si el objeto es fielmente reflejado en la conciencia, sino cuál es el sentido con que aparece. Si cada objeto, pues, sólo es accesible a un tipo determinado de pensamiento, no podría ser dado, sin absurdo, en un pensamiento que tuviera otra estructura. Si resulta absurdo que los sonidos sean vistos o los colores oídos, es igualmente absurdo que las formas categoriales sean apresadas como colores y sonidos; cada objeto, justamente porque tiene un sentido, sólo es accesible en su especificidad a un pensamiento de un tipo determinado⁸⁰. La especificidad del objeto está puesta a salvo de toda falsa interpretación mediante el análisis del pensamiento y no por esa visión ingenua que afirma la existencia, ignorando totalmente su sentido y sus horizontes espirituales. Ésta es una de las tesis fundamentales de la fenomenología de la cual Heidegger mismo es el más profundo deudor. Gracias a ella cabe respetar el sentido específico del “objeto” de la emoción o de la angustia. También permite superar la sospecha que el “idealismo ingenuo” arroja sobre nuestro conocimiento cuando supone que una inteligencia divina podría acceder a los objetos de manera diferente a como lo hace la inteligencia humana. Cada objeto con un sentido determinado tiene *esencialmente* un modo propio de ser dado. Si, por ejemplo, Dios debiese percibir las cosas del mundo exterior, sólo podría hacerlo sintetizando, como nosotros, los diversos aspectos sucesivos de las cosas –modo propio de su percepción. Sin ello Dios vería una cosa totalmente diferente.

La distinción entre la intención categorial y la intención sensible que Husserl establece, al mismo tiempo que sostiene la existencia de la intuición intelectual, es un ejemplo de la aplicación del método que consiste en establecer, partiendo del sentido del pensamiento, el modo de existencia de los

⁸⁰ LU, p. 166.

objetos con el mismo rango con que son mentados por el pensamiento.

La intuición sensible es caracterizada fenomenológicamente por el hecho de que su objeto es directamente y de golpe expuesto a la mirada. Basta abrir los ojos para ver. El espíritu no es instado a hacer diligencia alguna. Ciertamente, para Husserl el objeto sensible está constituido. Una tesis esencial de su teoría de la percepción sensible es la afirmación de la radical imposibilidad –fundada en el sentido mismo de la cosa– de aprehenderla de una sola vez. La percepción de la cosa es un proceso infinito. Sólo accedemos a la cosa mediante los infinitos aspectos que nos ofrece. Es necesario girar alrededor de ella. La conciencia del “puedo girar alrededor” es constitutiva de nuestro conocimiento de las cosas y anuncia lo que la percepción tiene de eternamente inacabada. Incluso en esto reside la relatividad de la existencia del mundo exterior. Nada garantiza en principio que los aspectos de las cosas que posteriormente se realizarán no contradirán lo que hasta entonces había sido constituido. El objeto sólo es, en suma, el “polo” idéntico, como dirá Husserl más tarde, de estos múltiples aspectos. Su percepción supone, por tanto, una cierta síntesis inacabada. Pero la síntesis que interviene a propósito de la percepción permanece en el estadio y en el nivel de lo sensible. Es directa y se da al mismo tiempo que cada aspecto de la cosa. Los actos se suceden, fusionan y no permanecen separados, como si esperasen un nuevo acto que efectuara su síntesis. Su unión es un todo que no permite percibir las articulaciones que lo constituyen. Son como un solo acto del que cuelga todo ello.

Lo que caracteriza a la intuición intelectual, por oposición a la intención sensible, es que, conforme al sentido mismo de su objeto, y esencialmente, está *fundada* sobre una percepción sensible. De este modo, la conjunción en la que percibimos el *y*, la disyunción en la que percibimos el *o*, mientras objetos que, por esencia, no podrían ser dados *de una vez* y mediante actos sensibles. Son de segundo grado. Este carácter de acto y de objeto fundado es esencial para el acto y para el objeto categorial. También define la intuición de la esencia. Esta descansa siempre sobre la intuición de lo individual

que sirve de ejemplo y sobre la que se construye la intención específica de lo general⁸¹. Husserl muestra también la diferencia fenomenológica que separa la intuición categorial de las formas lógicas y la intuición de las esencias. Sería demasiado prolijo insistir aquí sobre todo ello. Destaquemos simplemente que toda esta teoría de la intuición categorial revela el sentido profundo del “logicismo” y del “platonismo” de los primeros estudios de las *Investigaciones lógicas*. No trataban tanto de afirmar la existencia de las formas lógicas y de las ideas platónicas, cuanto de mostrar, mediante una reflexión sobre el sentido del pensamiento que las establece, cuál es su rango en la existencia, lo que significa su realidad tal y como es querida por el pensamiento que la establece. Ahí se encuentra también un excelente ejemplo de lo que es la aplicación del método fenomenológico que determina al concepto de la sensibilidad –de este conocimiento de golpe– mediante un puro análisis de su sentido interno sin referencia a la existencia de los órganos sensoriales.

8. Lo concreto

Por último, hay un punto característico del lugar que Husserl concede a lo concreto en su teoría del conocimiento y del ser. Lo intelectual nunca podría ser tomado por un absoluto. Es incomprensible sin la base concreta con la que, ciertamente, no se confunde, pero sobre la cual descansa. Del mismo modo, el objeto de la ciencia, absolutamente desmaterializado, pensado con la ayuda de funciones matemáticas, no es un objeto que pura y simplemente reemplazaría al mundo sensible. Establecerlo como absoluto significa desconocer el sentido verdadero del objeto de la física. En realidad, este objeto se refiere constantemente a los datos de la percepción que no cabría negar para comprender el sentido auténtico del objeto físico⁸².

⁸¹ *LU*, II, p. 109.

⁸² *Ideen*, pp. 97-102, ya indicado en *LU*, I, p. 72.

Por lo demás, Husserl prevé una disciplina especial que llama estética trascendental y que describe el mundo en tanto mundo dado de una vez, mundo de objetos usuales, de valores, de cosas amadas, odiadas, interesantes, tristes, etc. El sentido último del objeto de la ciencia podría ser comprendido a través de su relación con el mundo de la estética trascendental, ineludible en su plano de realidad. Según Husserl, todos los objetos de nuestro conocimiento deben ser estudiados en su constitución a partir de la realidad dada de una vez y, de alguna manera, por anticipado.

9. El idealismo fenomenológico

Es verdad, pues, como pensaba el idealismo, que las formas lógicas no están dadas como los colores y los sonidos. Pero es falso que sean una construcción del espíritu. Todo lo más cabe decir que la construcción es el modo original de su aprehensión.

De esta manera llegamos a una idea fundamental: cada dominio del ser tiene un modo propio de ser mentado por la intención.

La concepción según la cual cada categoría de objetos tiene un tipo particular de evidencia que no remite a la constitución empírica de nuestro espíritu sino a la estructura propia de su objeto, quizá haya sido una de las más fecundas que Husserl haya aportado y, en todo caso, una de las más características de la fenomenología. Depende íntimamente de su noción de la conciencia y de la intencionalidad.

La intencionalidad que conocía la filosofía medieval descansaba sobre la distinción entre el objeto mental y el objeto real. La intencionalidad consistía en la presencia de un objeto mental en la conciencia. El objeto mental duplicaba en ella al objeto real; pero el *ens in mente* era —basta pensar en el argumento de San Anselmo— una manera inferior de existir. En el caso de Brentano, maestro de Husserl que introdujo la idea de la intencionalidad en una psicología empirista y sensualista, la intencionalidad se presenta sobre todo como una propiedad de la conciencia ineludible en la descripción. En nada compromete la relación entre el

espíritu y lo real, carece de valor para la teoría del conocimiento. Presupone esta relación. La vida psicológica y la intencionalidad misma aparecen en Brentano como pasividades que resultan de la actividad de las cosas sobre nosotros⁸³. Para Husserl la intencionalidad guarda el secreto de nuestra relación con el mundo. Pero en estas condiciones la vida espiritual se sitúa aparte. No se trata solamente de aprehenderla forjando conceptos apropiados al tipo de realidad que ella representa. Hablando con propiedad, la intención no es un ser. Lo que es en tanto que acontecimiento temporal no agota su contenido. Además, es pensamiento de algo y, gracias al sentido que la anima, no está encerrada en el tiempo que ocupa ni siquiera en la dimensión temporal.

Tratar a la conciencia en tanto que realidad equivale a cerrar los ojos sobre la dimensión específica del sentido donde se efectúa la espiritualidad misma del espíritu. Eso sería, pues, tanto desconocer la verdadera inspiración de la fenomenología como ver en ella una especie de positivismo trascendental. Ciertamente existe la posibilidad de error en razón de ciertas expresiones del mismo Husserl. La conciencia es presentada como una realidad, objeto de una ciencia eidética. Al hablar del contenido fenomenológico de un hecho de conciencia, Husserl distingue lo que constituye su parte *real* (sensaciones e intenciones en tanto que contenidos extensos en el tiempo), del objeto que le es trascendente⁸⁴. La vacilación que se percibe en las *Investigaciones lógicas* sobre el papel de las sensaciones —elementos inertes y desprovistos de sentido cuya función en la vida consciente está muy mal definida (¿acaso basta decir que las intenciones las animan⁸⁵ o que son las “piedras de construcción de los

⁸³ Cfr. Ludwig Landgrebe, “Husserls Phaenomenologie” en *Revue internationale de Philosophie*, que se publica en Bruselas, fascículo del 15 de enero de 1939, pp. 280-289. [“La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”, *El camino de la fenomenología*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.]

⁸⁴ *LU*, II, p. 399.

⁸⁵ *LU*, II, p. 75.

actos”⁸⁶?), todo esto puede impulsarnos a tomar al pie de la letra un lenguaje que conviene interpretar. Lo que, sin embargo, no engaña sobre el verdadero sentido del pensamiento husserliano es la subordinación del mundo de la sensación a la fenomenología de las intenciones⁸⁷ y la aparición del juego de las intenciones y de las identificaciones en el seno de la sensación misma. Para Husserl la conciencia es el fenómeno mismo del sentido. No tiene peso como realidad, significa por la intención que contiene.

Pero a partir de ese momento toda la diversidad de la vida psicológica ya no es una multiplicidad de contenidos, sino una multiplicidad de significaciones. La conciencia no es una realidad enfrente de la realidad objetiva a la que pudiera acosar. Sus contenidos no están simplemente animados por significaciones, sino que son significaciones. Son, pues, inseparables de tal o cual esencia que significan y mientan. Su estructura no es diferente al hecho de mentar u oír esto o aquello. Lo que se consideraba una imperfección del conocimiento humano evaluado respecto a un cierto ideal de evidencia y de certeza, se torna una característica positiva del acceso a un cierto tipo de realidad que no sería lo que es si se revelase de otra manera⁸⁸.

De igual forma, al concebir de una manera radical la noción de la intencionalidad de la conciencia, Husserl ha fijado el método mismo que en la manera de proceder de todos sus discípulos aparece como la más característica de la fenomenología: al introducir toda la realidad de un hecho psicológico en su función de significar, Husserl ha permitido hallar un sentido a sus elementos cualitativos, a todo lo que en la vida espiritual tenía un espesor ontológico y natural. De este modo es posible percibir el valor gnoseológico de la afectividad y de la actividad. Lo que en estas formas de vida espiritual aparecía como desprovisto de todo valor objetivo,

⁸⁶ *LU*, II, p. 383.

⁸⁷ *LU*, II, p. 365, nota.

⁸⁸ Cfr. esta idea en la crítica hecha por Husserl a la teoría de la abstracción de Locke, *LU*, II, p. 134.

significa justamente “noémata”, irreductibles a las cosas, pero que admiten identificaciones y evidencia.

El pensamiento no podría, pues, relacionarse con lo que no tiene sentido, con lo irracional. El idealismo de Husserl afirma que todo objeto, polo de una síntesis de identificaciones, es permeable al espíritu; o, inversamente, que el espíritu no puede encontrar nada sin comprenderlo. El ser jamás podría enfrentarse al espíritu porque siempre tiene un sentido para él. El enfrentamiento mismo es una manera de comprender. “Tener un sentido” no se reduce a la permanencia en una no se sabe muy bien qué transparencia matemática o finalidad. Dicha noción está tomada del fenómeno de la evidencia.

El contacto mismo con las cosas es la intelección sin la que el objeto no podría “afectar” al pensamiento, sería incapaz de convertirse en algo interior y, de este modo, la noción misma de la interioridad quedaría inexplicada.

En el idealismo sensualista la presencia del objeto en el pensamiento, la interioridad, remite a la materia común al objeto y a la conciencia —a la *materia sensible*. Todo es sensación y toda sensación es afectividad y toda afectividad es interior. El pensamiento no es pensamiento de un sentido, sino un conjunto de contenidos que se confunden con los contenidos de los objetos sin que se comprenda en qué son más espirituales que estos objetos mismos. Que todo se reduzca al sujeto no es para Husserl, como para Berkeley, el simple hecho de que el espíritu sólo conoce sus propios estados pero que nada en el mundo podría ser absolutamente extraño al sujeto. “No existe lugar imaginable en el que la vida consciente hubiera podido o hubiera debido ser traspasada y donde hubiéramos llegado a una trascendencia que hubiera podido tener otro sentido que el de una unidad intencional que apareciese en la subjetividad”. El objeto se refiere a la conciencia no por su contenido sensible sino por su objetividad. El idealismo fenomenológico no es, pues, el resultado del hecho de que el sujeto estuviera encerrado en sí mismo. Está dirigido por una teoría del sujeto, por el hecho de que está abierto a todo, que es universal, que se relaciona con todo.

Así las cosas, en el idealismo husserliano el análisis de la intención permite definir en cada momento en qué sentido

el objeto es mentado y puesto, en qué sentido su existencia es susceptible de verificación. Al vincular al sujeto y al objeto por medio del sentido, Husserl abre una nueva etapa en el idealismo: la posibilidad de clarificar el sentido íntimo de la trascendencia, el sentido que puede tener la interioridad misma del exterior para cada categoría de objetos.

También así podemos apreciar la universalidad que puede adquirir el método aplicado por Husserl en las *Investigaciones lógicas* para dilucidar el sentido de las nociones lógicas. Se aplica a todos los objetos cuya constitución se propone perseguir y se transforma en fenomenología en tanto que filosofía general. La existencia de los objetos que el idealismo niega al margen del pensamiento o afirma en el pensamiento sin por ello clarificar su significación, deviene en el idealismo fenomenológico algo bien preciso. El retorno al pensamiento que establece esta existencia, es decir, que la comprende de una cierta manera, permite aprehender cada vez el sentido preciso de esta existencia, síntesis característica de evidencias a las que hay que volver para reencontrar el sentido auténtico de dicha síntesis. Entonces el objeto es comprendido no como abstracción, sino en su naturaleza de sentido. El objeto encuentra toda su significación en la vida espiritual que lo piensa. Sin esto el equívoco se desliza en el pensamiento –y éste se desliza hacia él fatalmente. Al considerar al objeto en tanto que sentido determinado de la vida consciente, Husserl coloca de nuevo al estudio de todo objeto en la descripción del sentido en el que está puesto y que lo constituye. El idealismo es, pues, una ciencia universal. Es una invitación a la investigación filosófica y no una tesis que la resuma. Tampoco es una simple teoría del conocimiento llamada a asegurar la certeza de los procedimientos científicos. Descubierta a propósito de una reflexión sobre la lógica de las ciencias objetivas, fijada a estas ciencias que le proporcionan en Husserl un hilo conductor, la fenomenología no es auxiliar de las ciencias, sino que determina el sentido de la objetividad y de la existencia de los objetos.

En este sentido, la fenomenología no solamente es tan vasta como el conjunto de las ciencias sino que sólo ella permite su realización en tanto que ciencia, es decir, en tanto

que disciplina de conocimientos que no admite nada no aclarado. Es la última realización del sueño de la *mathesis universalis* que obsesionaba a Husserl desde la primera página de las *Investigaciones lógicas*.

Mostraremos que, sin embargo, la fenomenología no ha tenido como móvil último de su inspiración al ideal cartesiano de la ciencia. Pero el ideal cartesiano de la ciencia está él mismo –más adelante veremos la razón de ello– en la línea del destino del espíritu en tanto que tal. La fenomenología de Husserl quiere ser, ante todo, la expresión de este destino del espíritu.

10. La reducción fenomenológica

En un estudio de gran resonancia, aparecido en 1910 en el primer volumen de la publicación periódica alemana *Logos* con el título de *Philosophie als strenge Wissenschaft**, Husserl, apuntando las ideas que expresará tres años más tarde en las *Ideas*, describe el plano especial en el que se mueve el análisis fenomenológico en tanto que método universal. De una parte muestra la incapacidad de la psicología –tradicional o moderna– para proporcionar la crítica universal de las ciencias y se alza, en la segunda parte de la obra, contra el historicismo que, como el psicologismo mismo, conduce a la imposibilidad de una filosofía absoluta, a su relatividad respecto de las diversas épocas de la historia humana. La concepción de una filosofía fenomenológica que se constituirá como la ciencia misma gracias a los esfuerzos sucesivos de las generaciones de sabios y que se opone a la *Weltanschauung*, visión del mundo, de la que el hombre tiene necesidad para su acción inmediata pero que no sustituye a la ciencia –refleja, por una parte, esa necesidad de ciencia tan profundamente anclada en el alma de Husserl; pero, por otra parte, y a pesar de todo lo que de exagerado pueda haber en algunas de sus

* *N. del T.: La filosofía como ciencia estricta*. Trad. E. Tabernig. Nova, Buenos Aires, 1973.

formulaciones y que de alguna manera limará la evolución posterior de su pensamiento, testimonia su desconfianza respecto de la historia en tanto que condición de la filosofía. Es así como se afirma la universalidad de la idea de la constitución trascendental. La historia misma está constituida por un pensamiento, en modo alguno dirige el hecho mismo de la intencionalidad y de la intelección. La fenomenología genética mediante la que Husserl buscará más tarde descubrir la historia “sedimentaria” del pensamiento, depositada en las cosas constituidas, no será capaz de superar este antihistoricismo de Husserl. La fenomenología genética intentará comprender el devenir de la conciencia, pero el despliegue de este devenir, aun cuando no es remitido a un proceso lógico o dialéctico, no por ello será menos un proceso de *Sinngebung* y de identificación de los momentos por el pensamiento. Como veremos más adelante, se identificará con el hecho mismo de tener conciencia. De este modo, el fondo último del espíritu aparece en Husserl ajeno a la historia. Es la intimidad de un sentido al pensamiento y no un acontecimiento que desbordaría al pensamiento o estaría supuesto por éste.

Por ello *La filosofía como ciencia estricta* anuncia la teoría de la *reducción fenomenológica*. La conciencia que la fenomenología analiza no está en modo alguno atada a la realidad ni comprometida por las cosas o por la historia. No es la conciencia psicológica del hombre sino la conciencia irreal, pura, trascendental. La crítica que Husserl dirige en ese estudio al psicologismo no concierne únicamente a su desconocimiento del mundo ideal, sino a su pretensión de poner a la psicología –ella misma ciencia del mundo– como base de la crítica de las ciencias.

La gran aportación de las *Ideas* radica en haber establecido la noción de la conciencia trascendental, en el establecimiento del sentido en el que ella debe ser abordada por la reflexión. Su primera sección está consagrada a poner a punto la teoría de la intuición de las esencias cuyos elementos principales ya habían sido proporcionados por las *Investigaciones lógicas*. La esencia –el *eidos*, como Husserl la llama en las *Ideas* por razones terminológicas– es la condición ideal de la existencia del objeto individual. El conjun-

to de los géneros de los que depende un objeto individual constituye una región del ser. Ésta es explorada por una ciencia eidética, una ontología regional: la naturaleza, la animalidad o la humanidad son algunas de las regiones del ser. Al lado de ellas, la forma vacía del objeto en general es la región de la ontología formal cuyos vínculos con la lógica son muy estrechos.

Pero las perspectivas así abiertas por la fenomenología sobre toda una serie de nuevas ciencias *a priori* no cumplen su verdadera vocación. Ésta tiende a aprehender el sentido de los objetos reemplazándolos en las intenciones donde se constituyen y, de este modo, captándolos en su origen en el espíritu, en la evidencia.

La vida espiritual es el hecho de conferir un sentido. ¿Pero acaso no soy algo más que este acto? En tanto ser humano soy un ser entre otros seres con los que establezco relaciones, un espíritu ya percibido en un cierto sentido –y, por tanto, objeto por algún lado. Desde ese momento mi pensamiento de ser humano constituido ya no es el puro acto de prestar un sentido, sino una operación cumplida sobre el mundo y en el mundo, un comercio con lo real. La intencionalidad se convierte así en una actividad entre seres. Mi pensamiento ya no se sabe en tanto que pensamiento. Se dirige hacia los objetos en tanto que seres y no en tanto que síntesis de nóemas. Nuestra vida espiritual se transforma en ejercicio del pensamiento. Se convierte en una técnica. Sabe del ser, enuncia proposiciones sobre él sin preocuparse del sentido de su objetividad siempre ingenuamente admitida. La reducción fenomenológica deberá invertir esta actitud natural, este “dogmatismo innato” del hombre.

La actitud natural se caracteriza mucho menos por el realismo que por la *ingenuidad* de este realismo, por el hecho de que el espíritu siempre se encuentra ahí ante el objeto dispuesto sin interrogarse sobre el sentido de su objetividad, es decir, sin aprehenderla en la evidencia en que ella se constituye. Actitud que es la de la percepción, pero que también caracteriza a las ciencias. Poco importa, por lo demás, el objeto de estas ciencias: concreto o abstracto, matemático o lógico, sensible o intelectual, o incluso metafísico como Dios. Todas estas ciencias son dogmáticas: ponen su objeto sin preo-

cuparse de las evidencias que han permitido esta posición y perdiéndolas de vista. Y desde ese momento son insuficientes como ciencia. La actitud natural se encuentra en el origen de los equívocos y de las crisis en las que se le escapa al sabio el sentido mismo de las operaciones que, en tanto técnico de la teoría, ejecuta con certeza. De ahí proceden, en particular, la naturalización de la conciencia, situada en el mismo plano de realidad que las cosas; también la hipóstasis de la naturaleza, la naturalización de la lógica por el psicologismo, la ignorancia del sentido objetivo de las verdades lógicas y matemáticas⁸⁹. Volvemos a encontrar aquí la primera inspiración de la fenomenología que consiste en liberar a la noción de existencia de la estrechez del objeto natural, en remitir esta noción al sentido del pensamiento que piensa al objeto en la evidencia.

Para resolver las crisis condicionadas por la actitud natural, conviene cambiar radicalmente esta actitud. Si mi vida intelectual se ha transformado en técnica y ejerzo mi pensamiento sobre ciertos objetos en lugar de tener toda la claridad necesaria en mi vida espiritual, entonces me encuentro en el mundo como un ser entre otros seres. Es necesario, pues, que vuelva a encontrar el pensamiento en el que esta situación se ha constituido; es necesario volver a encontrar las primeras evidencias que me han permitido ponerme como objeto.

La reducción fenomenológica es una violencia que se hace el hombre –ser entre otros seres– para volver a encontrarse en tanto que pensamiento puro. Para volver a encontrarse en esa pureza no le bastará reflexionar sobre sí, pues la reflexión como tal no suspende su compromiso con el mundo, no restablece al mundo en su papel de punto de identificación de una multiplicidad de intenciones. Para transformar a un pensamiento “técnico” del hombre en actividad espiritual será necesario no suponer al mundo en tanto que condición del espíritu. Toda verdad que contenga implícitamente la “tesis de la existencia de los objetos” debe, pues, ser dejada en sus-

⁸⁹ LU, I, pp. 9-10; cfr. *Form. und trans. Logik*.

penso. Cada vez que establece la existencia del objeto, el filósofo rechaza los hábitos técnicos del hombre que es y que se encuentra instalado en el mundo. Pero entonces se descubre a sí mismo como filósofo; descubre su conciencia en tanto que conciencia que presta un sentido a las cosas pero que no “hace fuerza” sobre ellas; descubre las verdades mismas suspendidas en tanto que nóemas de su pensamiento de las que considera el sentido y la existencia sin verse arrastrado a establecerla. Se descubre, en suma, como conciencia trascendental. La reducción fenomenológica es, pues, una operación mediante la cual el espíritu suspende la validez de la tesis natural de la existencia para estudiar su sentido en el pensamiento que la ha constituido y que, él mismo, ya no es una parte del mundo, sino previo al mundo. Al volver así sobre las primeras evidencias, reencuentro a la vez tanto el origen y el alcance de todo mi saber como el verdadero sentido de mi presencia en el mundo.

Pero la reducción fenomenológica es introducida en las *Ideas* por medio de consideraciones en las que podemos distinguir dos temas: por una parte, la puesta fuera de acción o la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del mundo está fundada en la relatividad de nuestro conocimiento del mismo y, correlativamente, en la relatividad de la existencia misma de este mundo. La evidencia de la realidad del mundo jamás está acabada. Siempre hay anticipación —un horizonte infinito de anticipación— en la percepción y, por tanto, el mundo existe de tal manera que nunca es garante de su propia existencia. Por el contrario, la percepción inmanente de la reflexión es una plena posesión de su objeto: lo anticipado y lo dado se superponen íntegramente. La evidencia del mundo es, pues, incompleta. Sólo es cierta la evidencia de la conciencia que así resulta ser intrínsecamente distinta del mundo y que, por tanto, nos descubre una conciencia que sólo puede ser trascendental. Toda esta consideración se encuentra extremadamente cerca de la teoría cartesiana de la duda. Se trata de volver al *cogito*, que sigue siendo la única certeza a partir de la cual convendría reconstituir el mundo con certeza. Es el ideal de la ciencia universal. En la consecución de este ideal de certeza, Husserl pronto llegó a plantearse la cuestión de la cer-

teza misma del análisis fenomenológico, la cuestión de la crítica de la crítica⁹⁰. La regresión al infinito que la cuestión parece imponer se resuelve gracias a la idea del retorno sobre sí, sin círculo vicioso, de todas las ciencias de principios: los principios remiten a ellos mismos, pero no en tanto que premisas. Conformarse a una regla no quiere decir servirse de ella como premisa⁹¹.

Pero hay otro motivo: aquel que justamente determina que la reconstitución del mundo tras la *ἐποχή* que suspende nuestros juicios sobre él sea otra cosa que la deducción de la realidad del mundo exterior que Descartes lleva a cabo. El mundo que se tratará de reconquistar tras la reducción fenomenológica será un mundo constituido por un pensamiento: una síntesis de los noémas de la noésis que deja aparecer las evidencias de las que extrae su origen y del que es el producto sintético. Lo que aquí persigue el análisis no es la certeza del mundo objetivo en el sentido que Descartes concede a este término, sino el retorno a la libertad de la evidencia en la que el objeto resistente y ajeno aparecía como surgiendo del espíritu, pues es comprendido en él. Por ello, tras haber suspendido la posición del mundo exterior —que es lo único cuya falta de certeza y eterno inacabamiento Husserl describe— excluye de la conciencia trascendental todos los dominios donde el pensamiento, en lugar de conservar su libertad, se transforma en simple técnica que opera sobre objetos ya constituidos⁹².

Ésta es la razón de que la “puesta entre paréntesis” del mundo no sea un procedimiento provisional que posteriormente permitiría reunir con certeza la realidad, sino una actitud definitiva. La reducción es aquí una revolución interior antes que una búsqueda de certezas, una manera para el espíritu de existir conforme a su vocación y, en suma, de ser libre

⁹⁰ *Form. und trans. Logik*, p. 255.

⁹¹ *LU*, I, p. 58; y también pp. 161, 166-167.

⁹² Esta idea de actividad técnica opuesta a la toma de conciencia de los principios que ahí rigen fue pronto introducida por Husserl. Cfr. *LU*, I, p. 9-10.

respecto del mundo. La conciencia de todo –donde el todo figura en tanto que nóema de la nóesis y, de alguna manera, entre paréntesis– es justamente lo que permanece tras la exclusión de todo. Carece de una existencia del mismo género que el ser excluido. “El sentido de estas nociones está separado por un verdadero abismo⁹³”. Su modo de existencia no consiste en operar sobre un mundo constituido ni comprometerse en él, sino en tener conciencia de él en la evidencia, es decir, en la libertad. La conciencia es una existencia absoluta en este sentido más profundo, y no sólo en el sentido cartesiano de lo indubitable o de lo necesario. La conciencia no es relativa a nada, pues es libre. Su libertad se define, justamente, por la situación de la evidencia que es positiva, que es más y mejor que la simple ausencia de compromiso. Es libre en tanto conciencia. La adecuación de la percepción interna, fuente de su “certeza” absoluta, en realidad está fundada sobre este absoluto de la conciencia. La posesión total de sí en la reflexión sólo es el reverso de la libertad.

La reducción fenomenológica se convierte a partir de ese momento en un método de vida espiritual. La fenomenología que posibilita es una disciplina que, haciendo desaparecer la ingenuidad de la actitud natural, descompone la opacidad del objeto sobre el cual llevamos a cabo “operaciones intelectuales” en las evidencias que lo han constituido. Se deja guiar por las diversas categorías de objetos que le sirven de hilo conductor para volver a encontrar los actos que los han constituido en un proceso de síntesis. Al resolver los problemas de constitución que plantean los objetos, abarca todo el campo de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias morales.

Pero al hacer inteligible, mediante la clarificación de su constitución, el sentido mismo en el que son mentados, al descomponer el hecho mismo de que son dados en evidencias que los hacen aparecer como una manera bien precisa de surgir del sujeto, la fenomenología confiere a todas las

⁹³ *Ideen*, p. 93.

ciencias un nuevo grado de inteligibilidad. Son clarificadas desde todos los puntos de vista⁹⁴. Se hace así la luz sobre la irracionalidad del hecho mismo de que sus objetos son.

De este modo la fenomenología, en tanto manera auténtica para el espíritu de cumplir su destino espiritual, se acerca a la aspiración de ser la ciencia universal y absoluta que siempre ha obsesionado a Husserl. Los dos motivos, que tan diferentes parecerían, se unen.

Por último, es necesario advertir –y así Husserl se separa de ciertas tradiciones del idealismo alemán– que la conciencia trascendental descubierta por la reducción fenomenológica no es una abstracción –no es una *conciencia en general*. Es una posibilidad concreta en cada uno de nosotros, más concreta, más íntima que nuestra naturaleza humana que, después de todo, sólo es un papel que desempeñamos y una relación exterior que mantenemos con nosotros mismos, antes que una manera de percibirnos como objeto.

Cómo es posible esta individualidad de la conciencia en general, desembarazada, sin embargo, de toda la “facticidad” del nacimiento y de la muerte, es un problema que Husserl no plantea, al menos en sus obras publicadas. Los análisis del “yo” y de la constitución del tiempo inmanente siguen siendo análisis de constitución, es decir, del poder del sujeto sobre sí mismo, incluso sobre su pasado. La obra de Heidegger es, en este punto, revolucionaria. A menos que comprendamos en Husserl al yo mismo como momento de un acontecimiento impersonal al cual ya no se aplican las nociones de actividad y de pasividad. Cabe encontrar en la noción de *Urimpression*, tratada más adelante, algunas indicaciones en este sentido.

La intencionalidad remitida a la idea de evidencia que tan a menudo ha sido interpretada como una afirmación de la presencia del hombre en el mundo, deviene en Husserl la liberación misma del hombre respecto del mundo. La *Sinngebung*, el hecho de pensar y conceder un sentido, la intelección –no es un compromiso como cualquier otro. Es liber-

⁹⁴ *LU*, II, p. 22.

tad. Todo compromiso es, por el contrario, reducible en principio a un sentido y por eso –aun antes de ser sometimiento del espíritu a los seres– es libertad y origen.

11. El yo, el tiempo y la libertad

Los vínculos que unen la noción de intencionalidad con la de evidencia y, por ello, con la libertad de la evidencia, aparecen en la teoría del yo trascendental que ofrecen las *Ideas*. En esta obra Husserl vuelve de nuevo sobre las críticas que había dirigido en las *Investigaciones lógicas* a la noción de “yo”. El yo es ineludible en la descripción de la conciencia.

En efecto, lo que justamente atacan las *Investigaciones lógicas* es la noción de un yo, soporte de los estados psicológicos⁹⁵. En las *Ideas* el yo no desempeña ese papel. No es aprehensible en tanto que ser. Nada cabe decir de su naturaleza ni de sus cualidades. Es una manera de vivir las intenciones que de diversas maneras se remiten a él. Sólo puede ser descrita la manera en que las intenciones se remiten al yo o, más bien, emanan de él. *El yo es una forma y una manera de ser y no un existente*. En la inmanencia de las intenciones, él es una trascendencia *sui generis* que no cabría comparar con la trascendencia de un objeto. No está constituido, es constituyente. Lo constituido en el yo en razón de su historia misma es su carácter y sus hábitos. Por ellos puede asemejarse a un objeto, aun cuando de una estructura especial, y deviene persona. La persona no es idéntica al “yo” trascendental, fuente de todo acto. La actividad práctica voluntaria constituye una especificación de él y supone la actividad pura del yo. El “yo despierto” en la atención determina también la pasividad de la conciencia no atenta, del pensamiento implícito. Se refiere al yo porque esta pasividad supone una marca positiva –remite al hecho de que el yo se ha separado del pensamiento que emana de él.

⁹⁵ *LU*, II, pp. 354 y 361.

¿Pero en qué sentido el yo es la fuente de todo acto? Justamente en la medida en que se afirma, es decir, indica esta detención, esta *posición*, esta tesis —que sirve de base a toda identificación conducente a la constitución sintética del objeto en la evidencia. Por ello la iniciativa del sujeto en la evidencia deviene aparente. El yo es la libertad misma de la conciencia, el *fiat* que ella contiene y cuya evidencia sólo es la expresión. Es un rayo de pensamiento que viene de nosotros, un *Ichstrahl*. El pensamiento no es, pues, simplemente un dominio en el que el yo manifiesta su libertad: el hecho de tener un sentido es la manifestación misma de la libertad. La oposición entre actividad y teoría es enderezada por Husserl en su concepción de la evidencia. En esto radica toda la originalidad de su teoría de la intencionalidad y de la libertad. La intencionalidad sólo es el cumplimiento mismo de la libertad.

Si el pensamiento es manifestación de la libertad del espíritu, también debe ser libertad respecto de sí o pensamiento de sí. También todo pensamiento dirigido hacia un objeto está acompañado de la presencia y de la evidencia de este pensamiento a sí mismo. Así pues, la conciencia de sí determina al sujeto tan legítimamente como la intencionalidad. A su vez, es intencionalidad, aunque de otro tipo. La conciencia de sí, antes que una simple constatación de su ejercicio, es intelección y, por tanto, luz y libertad. Se cumple en la conciencia inmanente del tiempo.

El análisis de la conciencia del tiempo que aporta la *Zeitbewusstsein* se confunde con la descripción de la conciencia de sí que caracteriza a todo acto de la conciencia. La constitución de la presencia de los contenidos internos de la conciencia en ellos mismos es su duración y su sucesión; duración y sucesión en la que sus momentos son identificados, reconocidos, y pueden ser rememorados. También la *Zeitbewusstsein* se alza en primer lugar contra la doctrina que hace del tiempo un simple contenido, una cualidad como, por ejemplo, el color (teoría de Brentano).

El origen de toda conciencia es la impresión primera *Urimpression*. Pero esta pasividad originaria es, al mismo tiempo, la espontaneidad inicial. La intencionalidad primera donde se constituye es el presente. El presente es el surgimiento

mismo del espíritu, su presencia en sí mismo. Presencia que no lo encadena: la impresión pasa. El presente se modifica, pierde su agudeza y su actualidad, sólo es retenido por un nuevo presente que lo reemplaza, que a su vez retrocede y permanece unido al nuevo presente en una nueva retención. Y esta retención es una intención. Ella piensa de alguna manera el momento que retiene al borde del pasado donde se hunde para ahí ser reencontrado por la memoria que lo identifica con evidencia. Así se constituye la duración que en cada uno de sus instantes es renovación y libertad. A partir de ese momento el espíritu es libre respecto de su surgimiento. Está abierto al porvenir mediante una protención, como Husserl la llama. El tiempo no es, pues, una forma que la conciencia reviste exteriormente. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre. Si la intencionalidad está dirigida al objeto trascendente, el tiempo expresa la libertad misma.

El tiempo está, pues, esencialmente constituido. “Constitución” no significa aquí lo mismo que cuando se trata de la constitución de un objeto. No hay por qué ver detrás del tiempo a un sujeto más profundo que contempla y reúne sus diversos instantes. El tiempo es engendrado por el movimiento mismo de la libertad del sujeto que Husserl llama “flujo” y que ya no requiere de nada más para su constitución. Pero es por relación a las nociones constituidas y, analógicamente, que se le aplican los términos de flujo, decurso, etc.

El tiempo fenomenológico –que Husserl distingue del tiempo objetivo (aunque esta distinción no abarca la distinción bergsoniana entre la duración pura y el tiempo espacializado)– no tiene, pues, la forma de una corriente de conciencia que sería como otro ser frente al ser del mundo. Las intenciones y las sensaciones inmanentes a la corriente de la conciencia no son una especie de realidad psicológica cuya descripción proporcionaría la fenomenología; están implicadas en el sentido de esta subjetividad profunda de la que no cabe decir que sea un ser.

Advirtamos que la antinomia de la espontaneidad y de la pasividad es hecha desaparecer en el espíritu apprehendido al nivel de la *Urimpression*. El presente con sus retenciones y

sus protenciones es, al mismo tiempo que la primera impresión, el primer surgimiento del espíritu donde a la vez se pone y se posee, donde es libre. Husserl descubre la manifestación de un sentido en el plano de la sensación y allí donde la intencionalidad dirigida a un objeto exterior aparece ella misma en tanto que extensa en el tiempo y, por tanto, como “contenido” –es decir, en el dominio donde el empirismo está en casa propia.

Por último, en esta teoría del tiempo se trata del tiempo del pensamiento teórico, de un tiempo formal, cualificado únicamente por los contenidos que lo plenifican y que participan de su ritmo sin crearlo. En esto al menos Husserl permanece fiel a sus intenciones metafísicas fundamentales –el espíritu es la intimidad de un sentido en el pensamiento, la libertad de la intelección. El tiempo cumple esta libertad; no preexiste al espíritu, no lo compromete en una historia donde podría ser desbordado. El tiempo histórico está constituido. La historia se explica por el pensamiento. Si para Husserl el sentido del mundo abstracto de la ciencia se refiere al mundo de la “estética trascendental”, al mundo concreto y cotidiano revestido de todos los atributos de valor, este mundo concreto, mundo de la cultura y de la historia, se constituye en un tiempo inmanente que es el tiempo de la teoría y de la libertad.

Tales nos parecen ser las enseñanzas principales de la *Zeitbewusstsein*. La obra arroja muy sugerentes luces sobre muchos puntos; su teoría de la imagen y de la memoria, así como las descripciones concretas de la conciencia del tiempo que proporciona, son de una agudeza poco frecuente. Pero sobre todo nos quedamos con la teoría que hace del tiempo la manifestación misma de la libertad y de la espiritualidad.

12. Fenomenología y saber

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental destaca de una manera especialmente clara el tema de la libertad concebido a partir del modelo de la evidencia que nos parece domina toda su filosofía y que hemos separado de su teoría de la intencionalidad, del tiempo y de la reducción fenomenológica.

Esta obra justifica a la fenomenología trascendental por la evolución de la ciencia. La necesidad de una crítica fenomenológica resulta de las crisis mismas que atraviesa la ciencia y donde, al transformarse en técnica intelectual, pierde el sentido de las proposiciones que ella establece⁹⁶.

Tales crisis dependen de la ingenuidad inherente a todo pensamiento que se dirige a un objeto dado y que no sería capaz de superar sin llevar a cabo la revolución de la *ἐποχή* fenomenológica. De nuevo encontramos, aunque expresada con una fuerza singular, la oposición entre la actividad técnica del pensamiento y su función espiritual de pensamiento, sobre la cual ya hemos insistido. El pensamiento que se dirige a los objetos dados no es el pensamiento puro. Es una técnica individual, una práctica vital⁹⁷. Incluso la geometría antigua es una *τεχνή*⁹⁸; es capaz de progreso, pero no por ello deja de ser menos oscuro el sentido que la anima⁹⁹. Establece objetos trascendentes, opera con la ayuda de nociones cada vez más abstractas, derivadas cada vez desde más lejos, que toma de los objetos. Se desinteresa del sentido donde establece sus conclusiones y en el que son verdaderas. Es entonces cuando se producen fenómenos de “desplazamiento del sentido” y de “vaciamiento de sentido” (*Sinnesverschiebung und Sinnesentleerung*)¹⁰⁰ que sólo sería capaz de remediar¹⁰¹ un cambio radical de actitud —que pondría en evidencia el sentido de las acciones intelectuales llevadas a cabo. Cambio de actitud guiado, pues, por la ciencia misma.

Y todo ello porque la ciencia, en su impulso original y auténtico, no es una técnica. El sentido de las verdades que establece le incumbe; si renunciase a ello, admitiría su oscuridad y, por tanto, su impenetrabilidad para la razón que

⁹⁶ Krisis, p. 134. [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. Muñoz y S. Mas. Crítica, Barcelona, 1991.]

⁹⁷ Krisis, p. 118 y, sobre todo, pp. 121 y ss.

⁹⁸ Krisis, p. 124.

⁹⁹ Krisis, p. 131.

¹⁰⁰ Krisis, pp. 126-127.

¹⁰¹ Krisis, pp. 126-127.

Husserl identifica con la evidencia. Y no puede renunciar a la evidencia pues procede originariamente del cuidado que pone el hombre en constituir libremente su existencia¹⁰². La evidencia y la razón son, ante todo, la manifestación misma de la libertad. Husserl recuerda la significación que les atribuía la Antigüedad: el saber era una manera de ser libre, de sólo aceptar como regla a lo racional, es decir, de no aceptar nada ajeno a sí; y en un curioso homenaje rendido al culto de la razón propio del siglo XVIII, Husserl vuelve a encontrar más allá del mecanicismo y del materialismo simplistas del siglo de la Ilustración, la aspiración a liberarse mediante la razón. El saber es un instrumento de liberación. “La filosofía, en tanto que teoría, no sólo hace libre al investigador, también a todos aquellos que tienen una cultura filosófica”¹⁰³.

Pero el vínculo entre saber y libertad es aún más estrecho. La liberación no es únicamente el resultado de la ciencia. La ciencia es el cumplimiento mismo de la libertad que consiste en el poder que posee el hombre de otorgar a su ser un sentido racional, de aprehender el ser del mundo en tanto razón que “concede un sentido a las cosas, a los valores y a los fines”¹⁰⁴. Un saber que no deja nada al margen de la razón, un saber *universal*, es el único medio para el espíritu de ser sí mismo, de ser libre respecto del mundo. Ésta es la razón de que la ciencia sólo sea ella misma en la medida en que sigue siendo una rama de la ciencia universal¹⁰⁵. Desgajarla de ella sería falsearla en su impulso esencial¹⁰⁶. De nuevo vuelven a aparecer las exigencias esenciales del cartesianismo.

Husserl muestra, en efecto, la aspiración a la universalidad que se encuentra en la base de la ciencia antigua. El papel primordial de la geometría deriva de ahí, pues el espacio apareció como la forma universal de la realidad. La revolución de Galileo consistió en remitir el conocimiento cien-

¹⁰² *Krisis*, p. 84.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ *Krisis*, p. 89.

¹⁰⁵ *Krisis*, p. 80.

¹⁰⁶ *Krisis*, p. 89.

tífico a la geometría. Desde entonces el despliegue que de este modo concedió a la física configura la concepción de todas las ciencias sobre el modelo de la física¹⁰⁷. Mediante la fenomenología de las nociones que han hecho posible el progreso científico, Husserl no sólo caracteriza la significación de dicho progreso, también lo que hay de incompleto en estas nociones y las crisis que inevitablemente provocan cuando son consideradas como cosas absolutas. Superar la crisis supone volver a situar a las nociones en los horizontes de la vida subjetiva donde han sido constituidas¹⁰⁸. La fenomenología es un método que permite captar “todos los horizontes propios que implica un pensamiento”¹⁰⁹. Determina en qué sentido y en qué medida cada tipo de verdad es intuitivo¹¹⁰. Es así como permite reconstituir al mundo tal y como es en la libertad de la evidencia. Podríamos decir, un mundo compatible con la libertad.

La crisis de la ciencia es, pues, la crisis de la humanidad en nosotros. En la afirmación brutal del “yo soy” no somos nosotros mismos. El “yo soy” sólo es verdaderamente humano si se descubre como razón, es decir, como libertad. El sí mismo del hombre sólo es verdaderamente tal “en la lucha por la verdad”. En lugar de constatar brutalmente el “yo soy”, para ser libre el yo debe ser explicitado como un foco de evidencia; como sentido de la existencia del yo en tanto que espíritu, en tanto que pensamiento, sólo es auténtico si, a su vez, éste es clarificado y comprendido. La filosofía, y más especialmente la fenomenología, es una “lucha de la humanidad para comprenderse ella misma”, “la revelación de la razón universalmente innata a la humanidad en tanto que tal”¹¹¹.

Por tanto, la fenomenología es a la vez la culminación de la ciencia y la auténtica vida espiritual. No es un simple suplemento de la ciencia. El impulso de la filosofía no se define por el de la ciencia. Bien al contrario, la ciencia misma nace

¹⁰⁷ *Krisis*, pp. 137 y ss.

¹⁰⁸ *Krisis*, p. 128.

¹⁰⁹ *Krisis*, pp. 118-121.

¹¹⁰ *Krisis*, p. 121.

¹¹¹ *Krisis*, p. 92.

en función del destino del espíritu y de su modo de existencia. La ciencia es la manifestación de la dignidad del espíritu que es la libertad.

13. El espíritu es una mónada

Si Husserl presenta a la fenomenología movida por la necesidad de remitir toda ciencia a principios absolutamente ciertos, de considerar todo objeto en función del ser absoluto e indubitable de la conciencia, conviene recordar que la ciencia primera que así parece buscar es primera en un sentido nuevo. Ofrece, en suma, una nueva noción del fundamento científico que de nuevo sitúa a la ciencia misma en las perspectivas de un pensamiento enteramente dueño y responsable de sí mismo y, por tanto, libre.

En las *Meditaciones cartesianas*^{*}, Husserl muestra cómo la fenomenología se acerca al cartesianismo mediante su búsqueda de la ciencia absolutamente cierta que se encuentra en la base de todo saber. La duda que ensombrece al conocimiento del mundo sigue siendo, como en las *Ideas*, el motivo fundamental que incita a suspender todo juicio relativo al mundo y a reconstituir las ciencias a partir de la existencia absolutamente evidente del *cogito*. Sin embargo, contra Descartes, no se trata de hacer desempeñar al *cogito* el papel de primer axioma del que se desprendería una teología, una cosmología, una psicología y, posteriormente, una ciencia, todas ellas estrictamente racionales. Únicamente las dos primeras *Meditaciones* de Descartes son válidas para la fenomenología. Según Husserl es necesario, pues, retomar el análisis de todo lo que el *cogito* implica de cierto. El objeto de cada pensamiento *en tanto que objeto de pensamiento* (existencia objetiva de Descartes) pertenece a la esfera de la certeza. El mundo que Husserl volverá a encontrar tras la constatación del *cogito* no superará esta existencia “objetiva”. La dirección en la que Descartes se compromete en las dos primeras *Meditacio-*

* *N. del T.*: Trad. M. A. Presas. Tecnos, Madrid, 1986.

nes y de la que se aparta a partir de la tercera cuando identifica al *cogito* con el “alma” —es decir, con un objeto que se encuentra en el mundo— y cuando deduce de ahí a Dios y a la existencia “formal” del mundo, encuentra su prolongación natural, según Husserl, en la fenomenología que persigue la constitución del mundo en tanto que existencia “objetiva”. Las *Meditaciones cartesianas* de Husserl justamente se conceden como tarea esbozar esta constitución del mundo en la esfera de la certeza absoluta del *cogito*, apurar hasta el final la aventura cartesiana implicada en el destino del espíritu humano.

¿Significa esto que en su aspiración a la ciencia absolutamente cierta, Husserl quisiera negar pura y simplemente la certeza de la existencia “formal” del mundo y sostuviese que el pensamiento está soldado a la duda cartesiana, duda que ya no sería metódica sino definitiva? Eso supondría desconocer la significación del problema de la certeza y del fundamento científico en Husserl. Si viese en el saber un hecho último cuya significación no habría por qué buscar más lejos, si certeza e incerteza funcionasen como índices de las proposiciones que expresan este saber, podríamos decir que para Husserl no cabe conocer con certeza la existencia “formal” del mundo.

Sin embargo, nada de eso ocurre. La certeza del *cogito* caracteriza la situación de un espíritu que, en lugar de comportarse como un ser entre otros seres, se encuentra a sí mismo cuando neutraliza todas sus relaciones con el exterior. El *cogito* es una situación donde el espíritu existe en tanto que comienzo, en tanto que origen. La certeza no es en él el índice de un saber, sino de una situación, de la situación que se llama conciencia. Ella consiste, según los análisis de Husserl, en la perfecta adecuación de lo que es mentado y de lo que es alcanzado por la percepción interna. Pero esta adecuación remite ella misma al modo de existencia de la conciencia¹¹²,

¹¹² *Ideen*, p. 80; pp. 85-86: “Nur für Ich und Erlebnisstrom in Beziehung auf Sich selbst besteht diese ausgezeichnete Sachlage, nur hier giebt es so etwas wie immanente Wähnehmung, und muss es das geben.” [Sólo para el yo y la corriente de las vivencias en relación consigo mismas se da esta señalada situación; sólo aquí hay algo como una percepción immanente, y no puede menos de haberla.]

a una existencia que en el presente es dueña de ella misma. La libertad de la conciencia en el presente contiene la razón profunda de la absoluta evidencia del *cogito*. O mejor, el saber evidente contenido en el *cogito* se identifica con el cumplimiento mismo de esta libertad del espíritu. La evidencia y la claridad aparecen como los modos de existencia del espíritu. El verdadero saber y el saber verdadero —es la libertad. Y, en este sentido, solo existe saber de sí.

¿En qué consiste, por el contrario, la incerteza del mundo exterior? En que la experiencia que tenemos de él nunca se compone de evidencias puras. La luz de la evidencia no clarifica la totalidad de lo que ha sido mentado en la percepción. La cosa se anuncia en una multiplicidad de aspectos, en una multiplicidad infinita. En principio, cada nuevo aspecto puede destruir, al contradecirlo, lo que ya parecía adquirido. La incerteza de la percepción externa se refiere, pues, a la incerteza misma de su presente, a la servidumbre esencial de este presente respecto de un porvenir infinitamente abierto. Al establecer la existencia de la cosa como un absoluto, el espíritu se compromete más allá de sus posibilidades. De alguna manera aliena su libertad. A través de la inmanencia de su presente, en su existencia auténtica debe considerar toda trascendencia. Nada puede *entrar* en él, todo sale de él.

En este sentido, Husserl pone al sujeto en tanto que mónada. En su fuero interno, el sujeto puede dar cuenta del universo. Toda relación con otra cosa se establece en la evidencia y, por consiguiente, tiene en ella su origen. Su coexistencia con otra cosa, antes de ser un *comercio*, es una relación de intelección. El mundo puede traducirse en términos de su experiencia subjetiva, el yo maneja los hilos de todas las capas de la realidad, de todas sus formas, por alejadas que estén de la subjetividad. Para la subjetividad la verdad no consiste en la contemplación ingenua de esa realidad cuyo sentido constituye ni, por tanto, en abandonarse, pura y simplemente, a esa realidad como si fuera la base de su existencia. La verdad, manera de existir, consiste en situar a esta realidad en la configuración del sentido que tiene para el sujeto, el cual puede dar cuenta íntegramente de ello. Decir que el sujeto es una mónada equiva-

le, en suma, a negar la existencia de lo irracional. El idealismo de Husserl, que alcanza su mejor expresión mediante la posición del sujeto como mónada, no consiste simplemente en decir que el mundo de nuestra percepción se reduce a contenidos psicológicos como quería el idealismo de Berkeley. Pues, en el fondo, el idealismo berkeleyano no explica en qué los contenidos psicológicos son más subjetivos que el mundo exterior que a ellos se reduce. El idealismo de Husserl intenta definir al sujeto en tanto que origen, en tanto que lugar donde toda cosa responde de sí misma. El sujeto es absoluto no por indubitable, sino que es indubitable porque siempre responde de sí mismo y a sí mismo. Esta suficiencia suya caracteriza a su absoluto. La fenomenología explicita esta respuesta del sujeto a sí mismo. Activa en nosotros la libertad.

Así pues, las *Meditaciones* de Descartes encuentran su culminación, según Husserl, en la lucidez de la mónada donde se constituye el sentido de toda realidad. En la quinta sección de la obra que Husserl les consagra, precisamente esboza la constitución de la objetividad integral a partir del ámbito rigurosamente mío de la mónada. Si es objetivo lo que tiene un sentido intersubjetivo, Husserl muestra cómo se constituye la intersubjetividad a partir del solipsismo de la mónada. Solipsismo que no niega la existencia del prójimo, sino que describe una existencia que, en principio, puede considerarse como si estuviese sola.

No resumiremos ni criticaremos los análisis que permiten a Husserl atender a la constitución de la relación social en tanto que sentido de la mónada, a la constitución de la relación compleja de la presencia del prójimo para mí, al sentido de mi presencia para el prójimo que ella implica, a la constitución de la noción misma de lo objetivo, es decir, de lo universalmente válido donde desde ese momento se constituyen la realidad, las ciencias y la fenomenología misma. Destaquemos simplemente el papel del cuerpo y de mi relación específica al cuerpo presente en todos estos análisis.

Como conclusión de esta visión de conjunto de las *Meditaciones cartesianas*, subrayemos la posición filosófica de Husserl que permiten precisar. Para Husserl no hay fuerza

superior que domine de antemano al ejercicio del pensamiento. El pensamiento es autonomía absoluta. Es muy difícil tomar en serio las sucintas indicaciones sobre Dios que Husserl da en las *Ideas* cuando busca una prueba finalista de la existencia de Dios en la maravillosa consecución del juego de las intenciones que constituyen un mundo coherente. La mónada invita a Dios mismo a constituirse como sentido para un pensamiento responsable ante dicho pensamiento.

Esta actividad original del sujeto es una intencionalidad, es decir, un pensamiento que tiene un sentido. La relación social, antes que un compromiso del sujeto anterior al pensamiento y, por tanto, una situación excepcional del espíritu, es el sentido de un pensamiento. El comercio con el prójimo se constituye en un juego de intenciones. Yo mismo, en tanto que hombre concreto, histórico, soy el personaje de un drama constituido por un pensamiento. Hay en mí una posibilidad de soledad a pesar de mi sociabilidad efectiva y de la presencia del mundo para mí. Justamente, en tanto que pensamiento, yo soy una mónada, una mónada siempre posible en un distanciamiento siempre posible respecto de mis compromisos. Siempre estoy en disposición de ir hacia el todo en el que estoy, pues siempre estoy fuera escudado en mi pensamiento.

Aquí se muestra la diferencia que separa a Husserl de Heidegger. Para Heidegger mi vida no es simplemente un juego que, en última instancia, se juega para mi pensamiento. La manera en que estoy comprometido en la existencia tiene un sentido original, irreductible al que tiene un nóema para una nóesis. El concepto de conciencia sería incapaz de dar cuenta de ello. Para Heidegger esta existencia ciertamente tiene un sentido; Heidegger sigue siendo fenomenólogo cuando afirma el sentido de la existencia, existencia que no tiene para él la opacidad de un hecho bruto, sentido que no tiene la estructura de un nóema. El sujeto no es ni libre ni absoluto, ya no responde enteramente de sí mismo. Está dominado y desbordado por la historia, por su origen con el cual nada puede hacer, pues está arrojado en el mundo y esta derelicción deja su huella en todos sus proyectos, en todo lo que puede ser.

Conclusión

La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, una libertad que se cumple como conciencia y que se define por ella; una libertad que no caracteriza únicamente la actividad de un ser, sino que se sitúa antes del ser y en relación a la cual el ser se constituye. El pensamiento mismo, en tanto que realidad, en tanto que hecho temporal e histórico dotado de espesor ontológico, se constituye en una síntesis. Salvo en un sentido analógico, no cabe aplicar al flujo que constituye al tiempo las categorías válidas para la existencia. En modo alguno cabe decir que el mundo exterior, el de las esencias y el del pensamiento mismo, no existen. Cada uno tiene un modo de existencia propio determinado por su sentido evidente. Separados de este sentido, producen el error, el equívoco, el no-ser. Entonces se transforman en objetos de un pensamiento que sólo es pensamiento (*vermeintliches Denken, blosses Denken*).

Todo eso equivale a decir que lo real –cosas y pensamientos– sólo tiene sentido en la conciencia. La conciencia es el modo mismo de la existencia del sentido. No se cumple en el conocimiento que explica las cosas, sino en la fenomenología que advierte su sentido evidente. La explicación representa una forma derivada de la conciencia cuyo verdadero despliegue es la claridad. El ideal de luz, el sol inteligible condición de toda existencia: éstos son los auténticos motivos platónicos de la filosofía de Husserl antes que el realismo de las ideas mediante el que se lo aproxima a Platón.

Puesto que el hombre se encuentra en disposición de coincidir consigo mismo mediante la reducción fenomenológica, en ella encuentra también su libertad. La fenomenología no responde únicamente a su necesidad de un saber absolutamente fundado: éste se subordina a la libertad que expresa la pretensión de ser un yo y por relación al ser –origen. Desde ese momento el saber que descansa sobre evidencias, sin secreto para ellas mismas, reconociendo su alcance y su sentido, es el modo mismo de la existencia personal y libre. Al suspender la tesis general de la actitud natural, el

fenomenólogo encuentra un mundo y personas constituidas –constituidas ciertamente por medio de todas las relaciones– así como pensamientos, sentimientos, pasiones y acciones que lo vinculan en la vida concreta; pero sólo entonces accede a ellas a través de sus nóesis, sólo entonces hasta en su extrañeza le conciernen como algo propio. En modo alguno se trata de solipsismo, sino de posibilidad de solipsismo. Tal posibilidad caracteriza un modo de ser en la que la existencia es a partir de ella misma. Tampoco creemos que quepa interpretar la intencionalidad de Husserl, es decir, el fenómeno mismo del sentido, como el *In-der-Welt-sein* de Heidegger y todavía menos como la huida del espíritu fuera de sí mismo¹¹³. El *In-der-Welt-sein* de Heidegger afirma en primer lugar que el hombre, por su existencia, está siempre desbordado. La intencionalidad, por el contrario, caracteriza a una mónada. El hombre conserva el poder de reservarse respecto del mundo y, en virtud de ello, queda libre para llevar a cabo la reducción fenomenológica. En cierto sentido la intencionalidad es más bien un *Ausser-der-Welt-sein* que el *In-der-Welt-sein* de la conciencia. Nunca estamos inmediatamente en la ciudad, en el camino, en medio de las cosas. La presencia en el mundo es ante todo un cierto sentido de nuestro pensamiento. En primer lugar, entre nosotros y las cosas se establece una relación si no teórica –pues ella puede ser afectiva o voluntaria–, al menos intelectual. Antes de actuar respecto de las cosas, las comprendemos. El com-

¹¹³ Cfr. El artículo de Jean-Paul Sartre en la N.R.F., de 1928. [“Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la ‘intencionalidad’”, enero de 1939, recogido en *El hombre y las cosas*. Losada, Buenos Aires, 1960.] Interpreta la intencionalidad como la propiedad que tiene la conciencia de ser fuera de ella misma. Sin embargo, en el movimiento de la intención hacia el afuera no hay ninguna huida de sí, ninguna predilección por el afuera porque está afuera, está enteramente concebido sobre el modelo del sentido del pensamiento. Se dirige hacia el afuera en la medida en que piensa, pero también hacia el adentro en la medida en que, en el pensamiento, el sentido es aprehendido y comprendido. La intencionalidad permite comprender “cómo el en sí de la objetividad puede ser representado, aprehendido en la conciencia y vuelve a ser subjetivo a fin de cuentas”, *LU*, II, p. 8.

portamiento es una manera de comprender, poner e identificar. Ciertamente porque la comprensión de un sentido no es la simple absorción de un objeto exterior por un contenido interior, la vida del espíritu es algo abierto y todos los compromisos del hombre en el mundo forman parte de su vida espiritual; pero para Husserl la verdad consiste precisamente en convertir esos compromisos en pensamientos; no para reducirlos a estructuras “etéreas” y que por esta razón serían más asimilables –tampoco para superarlos, como Spinoza, al cambiar de género de conocimiento, sino para descubrir en ellos la espontaneidad de un espíritu no comprometido, el juego de evidencias de las que están hechos. La reducción fenomenológica no tiene otro sentido.

Se tiene razón cuando se ve en la intencionalidad una reacción contra el idealismo que quiere absorber a las cosas en la conciencia. La intención mienta un objeto exterior. La trascendencia del objeto es exactamente lo que ella es conforme al sentido íntimo del pensamiento que lo mienta, irreductible a cualquier función matemática. La exterioridad de los objetos deriva del respeto absoluto que se manifiesta a la interioridad de su constitución.

Por último, algunas breves indicaciones sobre la vinculación entre Husserl y los filósofos que se separaron de él.

El realismo platónico del primer volumen de las *Investigaciones lógicas* y de las cuatro primeras *Investigaciones* del segundo volumen apareció como algo nuevo, no tanto por la rehabilitación de la idea que él representaba, cuanto en razón del trayecto que conducía a Husserl hasta ahí. Dicho trayecto consistía, en efecto, en la determinación de la naturaleza de la idea en función del sentido del pensamiento que la mentaba. La noción de sentido apareció desde entonces como más amplia que la noción de la representación de un objeto individual. A partir de ese momento quedó abierta la posibilidad de establecer una espiritualidad que, aunque teniendo un sentido, pudiera no ser objetiva, pudiera no ser una representación. Hasta entonces los contenidos del pensamiento que no encontraban lugar en un mundo objetivo determinado por la representación sólo podían ser ubicados en lo subjetivo. El método fenomenológico ha permitido escapar de este dilema.

En suma, las investigaciones fenomenológicas de los primeros discípulos de Husserl consisten en analizar los diferentes dominios de la realidad en toda la plenitud de su sentido y en describir como estructuras del mundo determinadas características que, antes de Husserl, se clasificaban entre los caracteres del sujeto. Estos caracteres subjetivos, sin embargo provistos de sentido, contendrían elementos que se situarían en cuanto a la existencia como las cualidades secundarias e incluso primarias. Las investigaciones de Scheler sobre el mundo objetivo de los valores proceden de la misma inspiración. Parten de la emoción en tanto que experiencia de los valores –es decir, en tanto que pensamiento de los mismos. Hablar de la objetividad de los valores es, sobre todo, designar su no-subjetividad. Lo esencial para Scheler consistía, ciertamente, en afirmar que la objetividad de los valores no tiene la misma significación que la objetividad de las cosas, que esta objetividad sólo es accesible a la emoción, es decir, que la caracteriza el sentido íntimo de la emoción.

En la filosofía de Heidegger se consuma de una manera especialmente clara la separación entre la noción de sentido y la de objetividad. Para él, comprender un sentido no es de una forma u otra tender hacia un objeto. Comprender no es representarse. Cada situación de la existencia humana constituye una manera de comprender. No hay, por tanto, aprehensión objetiva.

La universalidad de la noción de sentido en la estructura del sujeto ha abierto, al mismo tiempo, la vía que conduce a la filosofía existencial y la ha hecho diverger profundamente de la de Husserl. La multiplicidad de estructuras que el sentido puede presentar, su irreductibilidad al pensamiento del objeto, ha permitido a los filósofos de la existencia encontrar un sentido inherente a la existencia misma. Pero lo que los enfrenta a Husserl es la idea que se hacen del sentido mismo. En Husserl el fenómeno del sentido jamás ha sido determinado por la historia. El tiempo y la conciencia siguen siendo en última instancia la “síntesis pasiva” de una constitución interior y profunda que, justamente ella, ya no es un ser.

Para Heidegger, por el contrario, el sentido está condicionado por algo que siempre ha sido. La intimidad del sentido al pensamiento resulta del cumplimiento del sentido en

la historia, de ese algo más que es su existencia. La introducción de la historia en el fondo de la vida espiritual arruina la claridad y la constitución en tanto que modos de existencia auténticos del espíritu. La evidencia ya no es el modo fundamental de la intelección: el drama de la existencia, antes que la luz, constituye lo esencial de la espiritualidad.

Pero aun cuando la filosofía existencial de Heidegger hereda lejanamente su visión de la existencia y la afirmación de que la existencia es irreductible a la luz de la evidencia, debe a Husserl los recursos mismos mediante los cuales renueva a la filosofía de la existencia.

Lo que aporta de nuevo respecto del pragmatismo y de las filosofías de la vida –por relación también a las filosofías biológicas que, como la de Spencer, tienen un aspecto existencial incontestable– es que interpreta la existencia en sus formas menos intelectuales como un fenómeno de sentido, como actos de comprensión. No filosofa desde fuera sobre la significación de la existencia humana a la que juzgaría como si fueran síntomas. La significación de cada situación humana es inmanente a esta situación de la que es, al mismo tiempo, la comprensión y el cumplimiento. Todo esto sería imposible sin la concepción husserliana de la intencionalidad. Gracias a esta noción que, al menos de derecho, separa el sentido –de la representación del objeto y permite considerar al objeto mismo como determinado en su naturaleza y en su modo de existencia por el sentido– la filosofía de Heidegger, a pesar del abismo que la separa de Husserl, a pesar de sus formulaciones, a pesar de su sentimiento de la realidad y de la novedad de su método, sigue siendo deudora de la fenomenología husserliana.

Capítulo 2

Martin Heidegger y la ontología¹

¹ Este estudio es una reproducción parcial de un artículo aparecido en 1932 (número de mayo-junio), en la *Revue Philosophique*. Aunque modificado y abreviado, conserva la impronta de una época en la que la filosofía de Heidegger únicamente había sido descubierta en Francia si bien no exenta de algunas simplificaciones. Éstas no pueden comprometer la comprensión del pensamiento de Heidegger en sus grandes líneas, lo que sigue siendo el objetivo de este trabajo.

La noción de sujeto, –la oposición del sujeto al objeto y su relación con él, la especificidad de esta relación, irreductible a las relaciones como semejanza, igualdad, acción, pasión, causalidad– caracteriza a la filosofía moderna. Al pensar hasta sus últimos extremos la noción de sujeto, la filosofía trascendental, a través de sus variaciones, afirma que la condición del ser no es, a su vez, un ser. El fundamento del objeto por el sujeto no equivale al fundamento de la consecuencia por el principio. Tampoco es un acontecimiento temporal que dure; y, sin embargo, la relación entre el sujeto y el objeto se cumple en la actualidad del *cogito* y, por ello, se inserta en la trama del tiempo. El idealismo ha intentado depurar al sujeto de esta última contaminación por el tiempo, de esta última mezcla de ser en el seno del acontecimiento llamado a fundar el ser. Empresa que impone un escamoteo o una deducción del tiempo. Para los neokantianos, como para Leibniz, el tiempo deviene una percepción oscura, extraña a la naturaleza profunda del sujeto; para Kant es una forma fenoménica que el sujeto se da, pero en la que no se reconoce; para Hegel es algo donde el espíritu se arroja para realizarse pero de la que es originalmente diferente.

La destrucción del tiempo por los idealistas permite subrayar el carácter *sui generis* del sujeto, el hecho paradójico de que *es algo que no es*. El sujeto no es diferenciado de la cosa por tal o cual propiedad –por el hecho de ser espiritual, activo, no extenso y de oponerse a lo material, inerte y extenso. La diferencia concierne a la *existencia*, a la manera misma de *ser ahí*, en el caso de que aquí todavía pueda hablarse de existencia. El sujeto se encuentra detrás del ser, fuera del ser. Y por eso no puede haber ontología del sujeto idealista. Para superar el idealismo y la actitud gnoseológica que le es propia no basta con afirmar pura y simplemente que el sujeto, a su vez, es un ser de una dignidad superior. En la indiferencia respecto del tiempo que manifiesta la relación “sujeto-objeto” hay algo así como una negación del carácter ontológico del conocimiento.

La filosofía antigua desconocía la noción moderna de sujeto y no se preguntaba cómo el sujeto separado de lo real

es capaz de unirse con lo real. Para Platón, por ejemplo, es absolutamente natural que el pensamiento tenga un objeto. Todas las dificultades que encuentra en el *Teeteto* para explicar el error proceden de la ausencia de una verdadera noción de sujeto. La cera más o menos blanda que recubre al alma y que en un determinado momento del diálogo debe dar cuenta del error, simboliza ciertamente el elemento específicamente subjetivo del pensamiento, pero no describe su verdadera naturaleza. Por otra parte, cuando Platón determina el carácter de la relación sujeto-objeto, la caracteriza como una relación –ella misma tomada del mundo de los objetos– de pasión y de acción. Basta recordar la teoría de la sensación visual del *Teeteto* y los pasajes del *Parménides* y del *Sofista* en los que nuestro conocimiento de las Ideas introduce un elemento de pasión en las ideas y disminuye su perfección.

Aun así, la noción de sujeto no está ausente de esta filosofía. Simplemente, al contrario de lo que ocurre en la filosofía moderna, la estructura del sujeto está determinada con la ayuda de nociones ontológicas. La vista es subjetiva para Platón no en tanto debe salir de ella misma para alcanzar su objeto, sino en tanto pertenece a un ser finito, caído del Empíreo y encadenado en la Caverna. De alguna manera es la historia del alma que la transforma en subjetividad susceptible de errores y dolores. La subjetividad se define por un *modo de existencia* inferior, por el hecho de estar comprometida en el devenir, por la imperfección. Pero esta imperfección no explica –y tampoco tiene la pretensión de hacerlo– el aspecto de la subjetividad que ha realizado la filosofía moderna, la irrealidad y la especificidad de la relación sujeto-objeto. Las cadenas de los que están prisioneros en la Caverna determinan ciertamente la condición humana, pero esta condición *coexiste* pura y simplemente con la facultad de visión que el hombre posee al mismo tiempo que sus cadenas. No se nos muestra cómo la visión, en tanto que inmanencia que se trasciende, está condicionada por la estructura ontológica del hombre. Para elevar al alma por encima del error –marca eterna de la subjetividad– “todo el arte consiste en girarla de la manera más fácil y más útil para ella. *No se trata de darle la facultad de ver, pues ya la tiene*” (*República*, Libro VII).

Aunque no nos ocupemos en esta introducción de los motivos internos determinados por los datos personales e históricos de la filosofía heideggeriana –que conducen a Heidegger a filosofar de la manera que le es propia– entendemos que cabe situarla de una manera bastante precisa a partir de las dos posibilidades de comprender el sujeto que acabamos de describir: la gnoseológica y la ontológica. Heidegger continúa de alguna manera la obra de Platón cuando busca el fundamento ontológico de la verdad y de la subjetividad, pero teniendo en cuenta de manera muy precisa todo lo que la filosofía nos ha enseñado desde Descartes sobre el lugar excepcional de la subjetividad en la economía del ser.

En efecto, cabe preguntarse si la relación sujeto-objeto es la forma original de la trascendencia del alma. ¿Acaso no es necesario volver a poner en tela de juicio la noción de ser que por doquier se utiliza sin crítica, incluso cuando se la remite al tiempo, pues previamente no se profundiza en esta última noción y se aproxima el ser a una noción de tiempo que quizá no expresa, ella tampoco, la estructura original de este fenómeno? ¿Y tras este trabajo previo no se comprenderá mejor la vecindad de los caracteres ontológicos de la subjetividad –caída, encadenamiento, devenir– con su aspecto gnoseológico de una inmanencia que aspira a trascenderse? ¿La “irrealidad” del salto que lleva a cabo el sujeto al ir hacia el objeto, lejos de ser extraña al tiempo, acaso no sería un modo de él? ¿La teoría del conocimiento no se absorbe en la ontología, el conocimiento en la existencia? Éstos son justamente los problemas que Heidegger va a plantearse.

Su esfuerzo es diametralmente opuesto al de la filosofía dialéctica que, lejos de buscar el fundamento ontológico del conocimiento, se preocupa de los fundamentos lógicos del ser. Hegel se pregunta: “¿Cómo cae el espíritu en el tiempo?”. Pero Heidegger le replica: “El espíritu no cae en el tiempo, sino que la existencia efectiva, en su caída, es proyectada fuera del tiempo original y auténtico” (*Sein und Zeit*: 436)*.

* *N. del T.: El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1974; *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Trotta, Madrid, 2003.

II

Como hemos indicado anteriormente, volver a poner en tela de juicio la noción de ser y su relación con el tiempo, constituye el problema fundamental de la filosofía heideggeriana –el problema ontológico–. La manera en que el hombre se encuentra conducido al centro de la investigación está enteramente dirigida por la preocupación fundamental que consiste en responder a la cuestión “qué es ser”. El privilegio del problema concerniente al hombre no responde, pues, a un ansia de inspiración crítica que buscaría establecer previamente la validez del instrumento que es el conocimiento. Ésta es la razón por la que, tras haber mostrado mediante reflexiones cuyo curso seguiremos, el lugar esencial del hombre en la búsqueda filosófica, Heidegger recuerda de una forma que al pronto sorprende a la conciencia moderna, no la rica eclosión de estudios sobre la conciencia que data de Descartes, sino la frase de Aristóteles que enuncia el lugar privilegiado del alma en la totalidad del ser: ἡ ψυχὴ τᾶ ὄντα πῶς ἔστιν (*Sein und Zeit*: 14; Arist. *De Anima* Γ. 8, 431b 21).

Partamos, pues, del problema fundamental de la significación del ser. Precisemos sus términos.

Inicialmente, Heidegger distingue entre lo que es, “el ente” (*das Seiende*) y “el ser del ente” (*das Sein des Seienden*). Lo que es, el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y, en un cierto sentido, a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos estos objetos y todas estas personas *son*. No se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea del ente en general. En un cierto sentido, no *es*; si fuese, entonces estaría siendo, sería ente, si bien, de alguna manera, es el acontecimiento mismo de ser de todos los “entes”. En la filosofía tradicional se llevaba a cabo siempre de manera insensible un deslizamiento del “ser del ente” hacia el “ente”. El ser del ente –el ser en general, se convertía en un ser absoluto o Dios. La originalidad de Heidegger consiste precisamente en mantener esta distinción con una limpieza nunca empañada. El ser del ente es el “objeto” de la *ontología*. Los entes, por el contrario, representan el ámbito de investigación de las ciencias *ónticas*.

Precisemos un poco más estas distinciones. Los atributos del ente hacen que sea esto o aquello. Al determinar los atributos del ente se dice *lo que es*, se accede a su *esencia*. Pero junto a la esencia del ente cabe constatar, mediante percepción o demostración, que existe. Y, en efecto, a esta constatación de la existencia se reducía, para la filosofía clásica, el problema de la existencia que se añadía al de la esencia. Pero determinar lo que significa esta existencia constatada es lo que justamente desde siempre ha sido considerado imposible, pues siendo de generalidad superior, la existencia no podría ser definida. La filosofía de la edad media llamaba “trascendente” a este ser del ente. Kant conocía también la especificidad del “ser del ente” en relación al ente y en relación a todo atributo del ente ya que, al refutar el argumento ontológico, tuvo en cuenta la imposibilidad de hacer del ser un atributo del ente.

Sin embargo, Heidegger justamente pone en duda que el problema de la significación del ser sea imposible y ve en él el problema filosófico fundamental, –*ontología* en el sentido fuerte del término– al cual conducen, a la vez, las ciencias empíricas y las ciencias “eidéticas” en el sentido husserliano (es decir, las ciencias *a priori* que estudian la esencia, εἶδος, de los diferentes dominios de lo real) y hacia el cual se orientaba la filosofía antigua cuando en el *Sofista* quería comprender el ser y planteaba con Aristóteles el problema del ὄν ἢ ὄν. Justo porque el ser no es un ente no cabe captarlo “per genus et differentiam specificam”. Que se lo pueda captar de otra manera es lo que prueba el hecho de que en cada momento comprendemos su significación. *La comprensión del ser es la característica y el hecho fundamental de la existencia humana.* ¿Podría decirse que en este caso la investigación es inútil? Pero el hecho de la comprensión no quiere decir que esta comprensión sea ni explícita ni auténtica. Ciertamente buscamos algo que de una cierta manera ya poseemos –pero explicitar esta posesión o esta comprensión no es, sin embargo, un trabajo subalterno o secundario. Para Heidegger la comprensión del ser no es un acto puramente teórico sino, como veremos, un acontecimiento fundamental donde está comprometido todo su destino; desde ese momento la diferencia, explícita e implí-

cita, entre los modos de comprender no es una simple diferencia entre conocimiento claro y confuso; concierne al ser mismo del hombre. El tránsito de la comprensión implícita y no auténtica a la comprensión explícita y auténtica, con sus esperanzas y sus fracasos, constituye el drama de la existencia humana. Pasar de la comprensión implícita del ser a la comprensión explícita significa proponerse una tarea de dominio y de dominación en el seno de la ingenua familiaridad con la existencia que quizá hará saltar la seguridad misma de esta familiaridad.

Sea lo que fuera, retengamos por el momento la característica del hombre establecida al comienzo: *ente* que comprende el ser implícitamente (de manera pre-ontológica según la expresión heideggeriana) o explícitamente (de manera ontológica). Y si el hombre interesa a la ontología es porque comprende el ser. El estudio del hombre va a descubrirnos el horizonte en el interior del cual el problema del ser se plantea, pues en él *se lleva a cabo la comprensión del ser*.

No hemos empleado esta última formulación por azar. La comprensión del ser que caracteriza al hombre no es simplemente un acto, esencial a toda conciencia, y que cabría aislar en la corriente temporal para aprehender en él al ser que mienta aunque negando a este acto de mentar —a la relación que él lleva a cabo— toda temporalidad. Tal concepción justamente volvería a separar de la dimensión temporal donde se constituye la existencia del hombre la relación sujeto-objeto y volvería a ver en la comprensión del ser un acto de conocimiento como cualquier otro. Sin embargo, toda la obra de Heidegger tiende a mostrar que el tiempo no es el marco de la existencia humana sino que, en su forma auténtica, la “temporalización” del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser. Es verdaderamente la comprensión misma lo que se constituye. No es necesario, pues, comenzar representándose la estructura específica de la comprensión del ser por medio de nociones que ella está llamada a superar. El análisis de la comprensión del ser mostrará que el tiempo se encuentra en la base de la comprensión. El tiempo se descubre ahí de una manera inesperada y en su forma auténtica y original, como condición de las articulaciones mismas de esta comprensión.

Estas anticipaciones sobre los resultados de los análisis heideggerianos nos permiten precisar en qué sentido la comprensión del ser caracteriza al hombre. En modo alguno a título de atributo esencial, sino como el modo de ser mismo del hombre. No determina la esencia del hombre, sino su existencia. Evidentemente, si se considera al hombre como un *ente*, la comprensión del ser constituye la esencia de este *ente*. Pero justamente –y en ello radica el rasgo fundamental de la filosofía heideggeriana– *la esencia del hombre es, al mismo tiempo, su existencia. Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser ahí, de “temporalizarse”*.

Esta identificación de la esencia y la existencia no significa, como algunos han podido creer, un intento de aplicar al hombre el argumento ontológico. No significa que en la esencia del hombre estuviese contenida la necesidad de existir –lo que sería falso pues el hombre no es un ser necesario. Pero, inversamente, podría decirse, la confusión de la esencia y de la existencia significa que en la existencia del hombre está incluida su esencia, que todas las determinaciones esenciales del hombre sólo son sus modos de existir. Pero una tal relación entre la esencia y la existencia únicamente es posible a costa del nuevo tipo de ser que caracteriza el hecho del hombre. Para este tipo de ser Heidegger reserva la palabra *existencia* –que en lo sucesivo emplearemos en ese sentido– y reserva el nombre de *Vorhandenheit*, presencia pura y simple, para el ser de las cosas inertes. Y porque la esencia del hombre consiste en la existencia, Heidegger designa al hombre mediante el término *Dasein* (ser o estar ahí delante) y no el término de *Daseiendes* (el ente que está ahí delante). La forma verbal expresa el hecho de que cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse ahí.

La forma verbal expresa aún algo más, de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía heideggeriana. Ya lo hemos dicho: el hombre no interesa a la ontología por sí mismo. El interés de la ontología se dirige hacia el sentido del *ser en general*. Pero para que el *ser en general* sea accesible, previamente debe desvelarse. Hasta Heidegger, la filosofía moderna suponía en esta revelación a un espíritu cog-

noscente; ella era su obra. El ser desvelado era más o menos adecuado al ser velado. Que este desvelamiento sea él mismo un acontecimiento del ser, que la existencia del espíritu cognoscente sea ese acontecimiento ontológico que es condición de toda verdad... sin duda todo eso ya lo sospechaba Platón cuando ponía al conocimiento no en el sujeto sino en el alma y cuando confería al alma la misma dignidad y la misma sustancia que a las ideas, cuando pensaba al alma como contemporánea de las ideas o coeterna a ellas; pero que este acontecimiento, esta inversión del ser en verdad, se lleve a cabo en el hecho de mi existencia ahí delante, que mi ahí delante, mi *Da*, sea el acontecimiento mismo de la revelación del ser, que mi humanidad sea la verdad –constituye la aportación principal del pensamiento heideggeriano. La esencia del hombre está en esta obra de verdad; el hombre no es, pues, un sustantivo, sino primeramente un verbo: en la economía del ser es el “revelarse” del ser, no es *Daseindes*, sino *Dasein*.

En resumen, el problema del ser que Heidegger plantea nos remite al hombre, pues el hombre es un ente que comprende el ser. Pero, por otra parte, esta comprensión del ser es ella misma el ser: no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre. Esto no es una extensión puramente convencional de la palabra “ser” a una facultad humana –en el presente caso, a la comprensión del ser–, sino una forma de resaltar la especificidad del hombre cuyos “actos” y “propiedades” son otros tantos “modos de ser”. Todo ello supone abandonar la noción tradicional de la conciencia como punto de partida, y también la decisión de buscar en el acontecimiento fundamental del ser –de la existencia del *Dasein*– la base de la conciencia misma.

Desde ese momento el estudio de la comprensión del ser es *eo ipso facto* un estudio del modo de ser del hombre. No es sólo una propedéutica de la ontología, sino ya una ontología. Heidegger llama “Analítica del *Dasein*” a ese estudio de la existencia del hombre. Con una forma ajena al problema del ser *en general* ya ha sido iniciada y seguida en múltiples estudios filosóficos, psicológicos, literarios y religiosos consagrados a la existencia humana. Heidegger llama *existencial* al análisis de la existencia humana que igno-

ra la perspectiva de la ontología. Reemplazarla en esta perspectiva –cumplirla de una manera explícita– es la obra de la analítica existencial que Heidegger emprende en *Sein und Zeit*.

Vamos a resumir aquí algunos desarrollos de esta *analítica existencial*. A partir de la estructura puramente formal que acabamos de establecer: “La existencia del *Dasein* consiste en comprender el ser” –será desarrollada toda la riqueza de la existencia humana, es decir, toda la estructura del desvelamiento del ser. Se tratará de volver a encontrar ahí al hombre en su integridad y mostrar que esta comprensión del ser es el tiempo mismo.

III

El hombre existe de tal manera que comprende el ser. Esta expresión equivale a otra que, al pronto, parece decir mucho más: “El hombre existe de tal manera que en su existencia le va su propia existencia”. Serían dos fórmulas diferentes si se considerase que la *comprensión del ser* es puramente contemplativa y se añade, como una iluminación, al modo de existencia del *Dasein* quien, inicialmente, no se comprendería. Sin embargo, eso justamente supondría separar existencia y conocimiento, algo a lo que ya nos hemos referido anteriormente y contra lo que Heidegger lucha.

Para resaltar mejor la legitimidad de ese combate es necesario remitirse a la idea de intencionalidad elaborada por Husserl y pensada hasta sus últimas consecuencias por Heidegger. Como es sabido, Husserl ve en la intencionalidad la esencia misma de la conciencia. La novedad de ese punto de vista no ha consistido simplemente en afirmar que toda conciencia es conciencia de algo, sino que esta tensión hacia algo diferente constituía la naturaleza íntegra de la conciencia; que no era necesario representarse a la conciencia como algo que primeramente *es* y que con posterioridad se trasciende, sino que la conciencia ya se trasciende en virtud de su existencia. Aun cuando esta trascendencia presentaba el aspecto del *conocimiento* cuando se trataba de la vida teórica, en los otros órdenes de la

vida tenía otra forma. También el sentimiento *mienta* algo, algo que no es un objeto teórico, sino únicamente adecuado y accesible al sentimiento. La “intencionalidad” del sentimiento no significa que el calor afectivo del mismo –y todo lo que constituye su contenido– sólo sea un núcleo al cual se añade una intención dirigida a un objeto sentido; este calor afectivo mismo, como tal, está abierto a algo y a algo a lo cual, en virtud de una necesidad esencial, sólo se accede mediante este calor afectivo, de la misma manera que sólo por la visión se accede al color.

Ahora comprendemos en qué sentido la existencia del *Dasein*, caracterizada como una manera de existir tal “que en su existencia siempre le va esta existencia misma”, equivale aquí a la comprensión del ser por el *Dasein*. En efecto, el ser que se revela al *Dasein* no se le aparece con la forma de una noción teórica contemplada, sino en una tensión interior, en el cuidado con que el *Dasein* toma su existencia misma. E, inversamente, esta manera de existir en la que “le va la existencia” no es un estado ciego al que debería añadirse el conocimiento de la naturaleza de la existencia, sino que ésta, al ocuparse de su propia existencia –y sólo de esta manera– se abre a la comprensión de la existencia.

Ahora comprendemos mejor que hace un instante cómo el estudio de la comprensión del ser es una ontología del *Dasein*, un estudio de la existencia del *Dasein* en toda su plenitud concreta y no únicamente la reflexión sobre un acto aislado de esta existencia mediante el cual una existencia que fluye en el tiempo estaría dispuesta a abandonar ese plano existencial para comprender el ser. La trascendencia de la comprensión es un acontecimiento de la existencia.

IV

Comprender el ser equivale a existir ocupándose de la propia existencia. Comprender es tomar al cuidado. ¿Cómo precisar esta comprensión, este cuidado? *El fenómeno del mundo o, de una manera más justa, la estructura del “ser-en-el-mundo” presenta la forma precisa bajo la cual se realiza esta comprensión del ser.*

Si esta tesis pudiese justificarse, la “salida de sí mismo” hacia el mundo estaría integrada en la *existencia* del *Dasein*, pues la comprensión del ser, como ya sabemos, es un modo de la existencia. La comprensión del ser con la forma de “en ello va la existencia” se le mostrará a Heidegger al final de sus análisis como la característica fundamental de la finitud del *Dasein*. Sobre la finitud de la existencia del *Dasein*, pues, será fundada su trascendencia hacia el mundo. De este modo la finitud de la existencia humana dará cuenta de la noción de sujeto tal y como la conocemos desde Descartes. Ya no será una simple determinación del sujeto –ya no se dirá únicamente “somos un pensamiento, pero un pensamiento finito”–, pues la finitud contendrá el principio mismo de la subjetividad del sujeto. Porque hay una *existencia* finita –el *Dasein*– la *conciencia* misma es posible. El análisis del mundo se torna, así las cosas, la pieza central de la *Analítica del Dasein*, pues nos permitirá remitir la subjetividad a la finitud, la teoría del conocimiento a la ontología, la verdad al ser.

Alcanzado este punto, será necesario comenzar por transformar la noción tradicional del mundo, aun cuando este procedimiento no tendrá nada de arbitrario. En el lugar de la concepción habitual del mundo, Heidegger pone lo que la hace posible. Justificación que hace las veces de prueba. El fenómeno del mundo, tal y como Heidegger lo describe, recuperará o explicará la opinión clásica que no siempre parte de fenómenos iniciales ni auténticos.

Para la conciencia común el mundo equivale al conjunto de cosas que el conocimiento descubre. Noción óptica y derivada. En efecto, si nos ceñimos a la significación concreta de su aparición para nosotros, las cosas, están *en* el mundo. Toda aparición de una cosa particular supone al mundo. Las cosas nos solicitan a partir de un entorno. ¿Qué significación hay que conceder a esta referencia al mundo que el análisis fenomenológico no debe borrar ni dejar al margen de su consideración? En un primer análisis dicha referencia se revela estrechamente ligada al *Dasein*: el “entorno”, aquello en lo que el *Dasein* vive, “nuestro mundo”, el “mundo de una época, de un artista”, etc. Todo eso nos invita a buscar en un *modo de existencia* del *Dasein* mismo el

fenómeno del mundo que así aparecerá como *estructura ontológica*. Sin duda, en la noción de “mundo entorno” (*Umwelt*), la partícula *Um* (entorno) es el índice de una espacialidad. Sólo la noción de mundo determinará la noción de espacio; justo al contrario de lo que ocurre en Descartes, quien mediante el espacio quería captar el sentido mismo del mundo. El entorno del “mundo entorno” no es la espacialidad desnuda y abstracta del mundo, sino su referencia a la existencia del *Dasein*. Sólo un ser caracterizado por un compromiso esencial con un mundo puede descubrir un hecho tal y como el entorno a partir del cual adquiere sentido la noción, infinitamente más pobre, del espacio. El ser-en-el-mundo, en tanto existencia del *Dasein*, es la fuente de la noción de mundo. Y el ser-en-el-mundo, como ya hemos dicho, sólo es la articulación de la comprensión del ser que resume la existencia del *Dasein*.

Partamos, pues, del mundo entorno para determinar al entorno, para describir la “mundanidad del mundo” (*die Weltlichkeit der Welt*), según la expresión de Heidegger. Las cosas en medio de las cuales el *Dasein* existe son, ante todo, objetos de atenciones, de solicitud (*das Besorgte*); se ofrecen a la mano, invitan a la manipulación. Sirven para algo: las hachas para partir la leña, los martillos para dar forma al hierro, los picaportes para abrir las puertas, las casas para protegernos, etc. En el sentido más amplio del término, son *útiles* (*Zeuge*).

¿Cuál es su modo de ser? El ser del útil no se identifica con el de un simple objeto material que se revela en la percepción o en la ciencia. La contemplación no sería capaz de captar al útil en tanto que tal. “La mirada puramente contemplativa, por penetrante que sea (*das schärfste Nur-noch-Hinsehen*), arrojada sobre el aspecto de tal o cual cosa sería incapaz de descubrirnos un útil” (*Sein und Zeit*: 69). Sólo por el uso, por la manipulación, accedemos a él de una manera adecuada y enteramente original. —Pero la manipulación no sólo accede de una manera original a los objetos, también lo hace originalmente: no es consecutiva a una representación. Por esta razón, sobre todo, Heidegger se opone a la opinión habitual —opinión que Husserl todavía comparte—: antes de manipular hay que *representarse* lo que se manipula.

Los útiles son, pues, objetos que el *Dasein* descubre mediante un modo determinado de su existencia: la manipulación. No son, pues, simples cosas. De alguna manera la manipulación es la efectuación de su ser. No determina lo que son, sino la manera como los útiles *hacen frente* al *Dasein*, *cómo* son. El ser de los útiles es la *manipulación* (*Zuhandenheit*). Y justamente porque la manipulación no es consecutiva a una representación, no es una simple *presencia* (*Vorhandenheit*) en la que se insertaría una nueva propiedad. Es enteramente irreductible y original.

Aunque negando a la manipulación la estructura de la representación, dijimos que la manipulación descubría la manipulabilidad. Ello se debe a que la relación de manipulación es una comprensión, una visión *sui generis*, un poder iluminado. Heidegger la fija sirviéndose del término circunspección (*Umsicht*). El lenguaje expresa, por lo demás, el hecho de esta circunspección que ilumina al poder: en francés y en castellano se dice, por ejemplo, “saber escribir”, “saber bailar”, “saber jugar”, etc.

¿Cuál es la estructura de la manipulación? Está esencialmente constituida por la “remisión” (*Verweisung*). El útil es “en vista” de algo. Por esta razón no es un ser aislado, sino siempre en cohesión con otros útiles. Incluso pertenece a su modo de ser el dejar paso a la totalidad de la *obra* en relación a la cual es. El útil está de una manera acabada en su papel –y la manipulación caracteriza su ser *en sí*– únicamente cuando esta manipulación no es explícita sino que se retira al trasfondo, haciendo que el útil sea comprendido a partir de la obra. –Esta obra, a su vez, es un útil: el zapato es *para* ser calzado, el reloj es *para* indicar la hora. Pero, por otra parte, la fabricación de la obra es una utilización de algo en vista de algo. Lo manipulable remite, pues, a los materiales. Es así como, a partir del útil, descubrimos la naturaleza, los bosques, las aguas, las montañas, los metales, el viento, etc. La Naturaleza así descubierta es absolutamente relativa a la manipulabilidad: “materias primas”. No tenemos bosque sino madera, las aguas mueven la turbina o facilitan el transporte, la montaña es la cantera y el viento es viento de popa. Por último, la obra no está hecha únicamente *en vista de* algo, sino también *para algo*. La fabricación se orienta al consumidor;

los hombres en tanto “consumidores” se revelan con lo manipulable y, con ellos, se revela la vida pública (*die Öffentlichkeit*) y todo el conjunto de las instituciones, toda la parafernalia de la vida pública. El conjunto de las remisiones que constituyen al ser del útil nos conduce, así pues, más allá de la esfera demasiado estrecha de los objetos usuales que nos rodean. Por tanto, con la manipulación estamos presentes en el mundo, en el “mundo” en el sentido habitual del término, es decir, comprendido como el conjunto de las cosas. Pero respecto de este conjunto no somos sólo espectadores ni, tampoco, un contenido. La manipulación describe nuestra inherencia al mundo como original, como perteneciente al origen y como condición de la revelación misma del mundo en nosotros.

Pero un análisis todavía un poco más preciso de la manipulación nos descubrirá el fenómeno original del mundo que Heidegger busca. Hemos destacado que, de alguna manera, el útil se pierde en la obra a la que sirve y así es como existe en sí. Sin embargo, cuando el útil es dañado o se estropea, quiebra el sistema en relación al cual es y pierde, por decirlo así, su carácter de útil para, en cierto modo, tornarse una simple presencia. En esta pérdida momentánea de la *manipulabilidad* despierta, resalta, se ilumina “la remisión a aquello en vista de lo cual el útil es”. De este modo nos encontramos vueltos hacia la totalidad del sistema de remisiones –siempre implícitamente comprendida, pero hasta este momento no explicitada. Todo ello constituye una serie de remisiones que sólo puede acabar en un “aquello en vista de qué” que ya no es en vista de otra cosa, sino en vista de un sí-mismo. En esta estructura reconocemos al *Dasein* mismo. Dicho de otra manera, la comprensión del útil sólo se lleva a cabo respecto a una comprensión inicial de la estructura del *Dasein* que, gracias a la “remisión a sí mismo” que le es propia, permite comprender en los útiles mismos su manipulabilidad, su uso posible, su “en vista de”. Así se anuncia el mundo. No está constituido, pues, por la suma de útiles ya que, justamente, la totalidad de las remisiones sólo posibilita a los útiles a condición de permanecer en el trasfondo. Pero ella es su condición ontológica.

Ella es su condición. Pero para comprender el “en vista de” constitutivo del útil necesitamos comprender “aquello en vista de qué es”, el cual, a su vez, remite a otra cosa y concluye en el *Dasein*.

Esta totalidad es una condición ontológica. Pues la manipulabilidad no es una propiedad sino un *modo de ser* del útil. Aquello respecto a lo que la manipulación misma deviene posible sólo puede ser una estructura ontológica.

El *Dasein* descubre esta estructura mediante su existencia misma. La existencia del *Dasein* consiste en existir en vista de sí mismo. Esto también quiere decir que el *Dasein* comprende su existencia. El *Dasein* siempre comprende, pues, este “en vista de sí mismo” que constituye su existencia. Por relación a este “en vista de” inicial puede aparecer al *Dasein* el “en vista de” de los útiles, su manipulabilidad. El Mundo sólo es ese “en vista de sí mismo” en el que el *Dasein* está comprometido en su existencia y por relación al cual puede llevarse a cabo el encuentro con lo manipulable.

De este modo queda explicitada esta referencia al *Dasein* que hemos destacado en la noción de mundo. Subrayemos, al margen de los rigurosos encadenamientos de los análisis heideggerianos, que esta concepción del mundo que lo identifica con un acontecimiento fundamental de nuestra destinación imprime un sentido fuerte a la noción de mundo interior. El mundo interior, el mundo de una época, el mundo de un Goethe o de un Proust, ya no es una metáfora, sino el origen mismo del fenómeno del mundo. Y ello no en el sentido idealista; éste identifica al mundo con el conjunto de las cosas existentes en el espíritu y es incapaz de ver la “mundanidad del mundo”, distinta de la suma de las cosas.

Cabe decir, pues, que la existencia del *Dasein* es el ser-en-el-mundo. El *Da* —el ahí delante—, incluido en el término, expresa este estado de cosas. El hombre, en tanto que desvelamiento del ser, en tanto que verdad, no se resume en una mirada serena vuelta hacia las ideas, liberado de las cadenas que lo fijan aquí y huyendo “allá lejos”; el desvelamiento del ser en nada es diferente al cumplimiento del fenómeno mismo del *Da*; la revelación del ser es la condición humana misma.

El ser en el mundo no es, pues, la afirmación del hecho banal de que el hombre se encuentra en el mundo; es una nueva expresión de la fórmula inicial: el *Dasein* existe de tal manera que comprende el ser. También nos muestra cómo la aparición del mundo de las cosas y de los útiles tiene su condición en la existencia del *Dasein* y es su acontecimiento. El acto de salir de sí para ir a los objetos –esa relación de sujeto a objeto que tan bien conoce la filosofía moderna, tiene su razón de ser en el salto llevado a cabo más allá de los “entes” comprendidos de una manera óptica hacia el ser ontológico, salto que se lleva a cabo mediante la existencia del *Dasein* y que es el acontecimiento mismo de esta existencia y no un fenómeno que se añade a ella. Heidegger reserva la palabra trascendencia para ese salto más allá del ente hacia el ser que es la ontología misma, la comprensión del ser. Esta trascendencia condiciona la trascendencia del sujeto respecto del objeto –fenómeno derivado del que parte la teoría del conocimiento–. Para Heidegger el problema de la ontología es trascendental en este nuevo sentido.

Para el *Dasein*, ser es comprender el ser. Comprender el ser es existir de tal manera que “en la existencia le va la existencia misma”. “En la existencia le va la existencia misma” –es ser-en-el-mundo o ser ahí. Ser ahí– es trascenderse. Toda la paradoja de esta estructura en la que la existencia en vista de sí misma se presenta como esencialmente extática, es la paradoja misma de la existencia y del tiempo. Pero para verla aún mejor es necesario avanzar en la *Analítica* del *Dasein* desarrollando la estructura de la trascendencia.

“Ser-en-el-mundo” es un modo de existencia dinámico. Dinámico en un sentido muy preciso. Se trata de la *δύναμις*, de la posibilidad. En modo alguno de la posibilidad en el sentido lógico y negativo en tanto que “ausencia de contradicción” (posibilidad vacía); sino de la posibilidad concreta y positiva, de aquella que se expresa cuando se dice que se *puede esto o aquello*, que se tienen posibilidades respecto de las cuales se es libre. El reino de los útiles que descubrimos en el mundo, esos útiles utilizables y específicos para algo, se refieren a nuestras posibilidades –aceptadas o rehusadas– de manipularlos. Posibilidades ellas mismas posibilitadas por la posibilidad fundamental de ser-en-el-mundo, es decir, de exis-

tir en vista de esta existencia misma. Ese carácter dinámico de la existencia constituye su paradoja fundamental: la existencia está hecha de posibilidades que, sin embargo, justamente en tanto que tales, se distinguen de ella al precederla. La existencia misma se anticipa.

Destaquemos primeramente el carácter positivo de la posibilidad constitutiva de la existencia. La relación del hombre a sus posibilidades no se asemeja a la indiferencia que manifiesta una cosa respecto de los accidentes que podrían acaecerle. El hombre está *siempre* arrojado en medio de posibilidades respecto de las cuales *siempre* ya está comprometido, *siempre* ha aceptado o rehusado. No se añaden a su existencia desde el exterior como accidentes. Pero, por lo demás, tampoco se encuentran ante él como objetos de conocimiento, como imágenes acabadas que serían contempladas para sopesarlas. Más bien son modos de su existencia, pues existir para el hombre justamente equivale a aceptar o rehusar sus propias posibilidades. La base de la existencia sólo puede ser, por tanto, un poder aceptar o rehusar sus propias posibilidades: una posibilidad fundamental de retornar sobre sí mismo. Pero este retorno cuidadoso sobre sí mismo, esta actitud inicial tomada respecto de su propia existencia –actitud que no tiene nada que ver con una contemplación desinteresada, sino que es el acontecimiento esencial de la existencia humana– ya la conocemos. En efecto, sólo acabamos de llevar a cabo un análisis más detallado del fenómeno con el que ya nos habíamos encontrado cuando dijimos que el *Dasein* existe de tal manera que en su existencia siempre le va esta existencia misma o, más aún, que *existir es estar en el mundo*.

Para traducir la intimidad de esta relación entre el *Dasein* y sus posibilidades podemos decir que no se caracteriza por el hecho de *tener* posibilidades, sino de ser sus posibilidades; estructura que en el mundo de las cosas sería inconcebible y que determina positivamente la existencia del *Dasein*. *Ser-en-el-mundo* es ser sus posibilidades. Y el *en*, el “in-esse”, encierra esa paradoja de la *relación existencial con una posibilidad*: ser algo que sólo es una posibilidad, sin que esto sea mediante una pura y simple representación de esta posibilidad. ¿Qué es *ser sus posibilidades*?

Ser sus posibilidades es comprenderlas. Ya lo dijimos al comienzo cuando mostramos que el hecho de que al *Dasein* le va su existencia equivale a decir que el *Dasein* existe comprendiendo el ser. Pero caracterizar mediante la comprensión esta relación íntima entre la existencia y sus posibilidades no equivale a afirmar subrepticamente que “ser sus posibilidades” sea conocerlas. Pues la comprensión no es una facultad cognoscitiva que se añadiría a la existencia para permitirle adquirir conocimiento de sus posibilidades; la distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, insalvable en el fenómeno del conocimiento, aquí carece de sentido: la existencia humana misma *se sabe* con anterioridad a toda reflexión introspectiva y posibilita a esta última.

Pero esto no significa un retorno a la noción de conciencia interna (incluso si se la distingue de la noción de percepción interna, entendida como reflexión introspectiva y donde, evidentemente, nos volvemos a encontrar con la estructura sujeto-objeto). La originalidad de la concepción heideggeriana de la existencia respecto a la idea tradicional de conciencia interna consiste en que este saber de sí mismo, esta iluminación interna —esta *comprensión*— no sólo ya no admite la estructura sujeto-objeto, sino que tampoco tiene nada de *teórica*. No es una *toma de conciencia*, una constatación pura y simple de lo que se es, constatación capaz de evaluar nuestro poder sobre nosotros mismos, sino que esta *comprensión es la dinámica misma de esta existencia, es este poder mismo sobre sí*. En este sentido, la comprensión constituye el modo en que la existencia es sus posibilidades: lo que era toma de conciencia deviene toma sin más y, por ello mismo, el acontecimiento de la existencia misma. En el lugar que la filosofía tradicional reservaba a la conciencia, la cual en tanto que *toma conciencia* permanece serena y contemplativa, exterior al destino y a la historia del hombre concreto del que toma conciencia, Heidegger introduce la noción del *Dasein que comprende sus posibilidades* pero que, en tanto que *comprensor*, lleva a cabo *ipso facto* su destino, su existencia ahí delante. De este modo, con la noción de *Dasein*, la iluminación interna que conocían los filósofos de la conciencia se torna inseparable del destino y de la historia del *hombre concreto*: ambos son una y la misma cosa. El hombre concreto aparece así en

el centro de la filosofía; en relación a él la noción de conciencia sólo es una abstracción que separa a la conciencia –la iluminación en tanto que iluminación– de la historia, de la existencia. Ya podemos atisbar cómo el conocimiento teórico mismo cuya comprensión es el fenómeno original y el fundamento, se encuentra comprometido en la existencia y cómo la teoría del conocimiento se encuentra integrada en la ontología sin que esto sea por pura convención, por una extensión formal de la palabra *ser* a la actividad del conocimiento.

VI

¿Cómo se articula el poder-ser en tanto comprensión? ¿Cómo el *Dasein* es ahí delante?

El *Dasein* se comprende en una cierta disposición afectiva (*Befindlichkeit*). El *Dasein* está ahí delante ya dispuesto de una determinada manera. Se trata de ese fenómeno, a primera vista banal, que la psicología clásica toma en consideración cuando insiste en la tonalidad o el color afectivo que se mezcla con todo estado de conciencia: el buen o mal humor, la alegría, el aburrimiento, el miedo, etc. Para Heidegger estas disposiciones no son estados, sino *modos de comprenderse*, es decir, pues en el fondo se trata de lo mismo, de *ser ahí delante*.

La disposición afectiva que no se separa de la comprensión –mediante la cual existe– nos revela el hecho de que el *Dasein* está abocado a las posibilidades que le impone su “ahí delante”. Esa disposición afectiva no es el símbolo ni el síntoma, tampoco el índice, de esta situación, sino que es esa situación; la descripción de la afectividad no prueba su realidad sino que proporciona su análisis. Al existir, el *Dasein* siempre está *arrojado en medio* de sus posibilidades y no situado ante ellas. Siempre las ha aceptado o rehusado. Heidegger fija mediante el término *Geworfenheit* este hecho de estar arrojado, de debatirse en medio de sus posibilidades y de estar abandonado a ello. Lo traduciremos por la palabra “derelicción”. La derelicción es la fuente y el fundamento necesario de la afectividad. La afectividad sólo es posible allí donde la existencia está entregada a su propio destino.

La derelicción, el abandono a las posibilidades impuestas, concede a la existencia humana el carácter de *hecho* en un sentido muy fuerte y muy dramático del término: es un hecho que se comprende como tal mediante su efectividad. Los hechos empíricos de la ciencia se imponen a un espíritu; pero para ser constatados como hechos, previamente es necesario que sea posible una situación tal como la *efectividad*. La efectividad es cumplida por el *Dasein* que existe su *Da*, su ahí delante, que está *arrojado* en el mundo. Haber sido arrojado al mundo, quedar abandonado y entregado a sí mismo, constituye justamente la descripción ontológica del hecho. Para Heidegger la existencia humana se define mediante esta “efectividad” (*Faktizität*). La comprensión y la interpretación de esta efectividad es la ontología analítica del *Dasein*. Por eso Heidegger y sus discípulos definen la ontología como “Hermenéutica de la efectividad” (*Hermeneutik der Faktizität*)².

Si la comprensión de las posibilidades por el *Dasein* se lleva a cabo en la derelicción, en tanto que comprensión de lo posible, el *Dasein* existe en su predisposición más allá de la situación impuesta. El *Dasein* siempre está más allá de sí mismo. De este modo, ser más allá de sí –ser sus posibilidades– no es contemplar a este más allá como un objeto, elegir entre dos posibilidades como entre dos caminos que se cruzan en la encrucijada. Eso supondría tanto privar a la posibilidad de su carácter de posibilidad, como situarla ante un plan previamente establecido donde ya estaría implícitamente realizada. La posibilidad es la proyección del *Dasein* mismo por su existencia, el impulso hacia lo que todavía no es. Heidegger fija ese movimiento mediante el término *Entwurf* –proyecto esbozado. En la *Geworfenheit*, y sin librarse de la fatalidad de la derelicción, el *Dasein* está más allá de sí gracias a su comprensión. La terminología alemana, *Geworfenheit-Entwurf*, muestra bien la oposición de la derelicción al proyecto.

² Cfr. Becker: “Mathematische Existenz” en el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, p. 425.

El *Dasein* que comprende sus posibilidades mediante la existencia es, al mismo tiempo, el *Dasein* que se comprende a sí mismo y que descubre los útiles en el mundo. En efecto, la posibilidad inicial del *Dasein* de ser en vista de sí mismo condiciona la manipulación de los útiles. En lugar de comprenderse en su posibilidad fundamental de ser-en-el-mundo, es decir, –como ya sabemos– en su posibilidad de ser en vista de sí mismo, completamente entregado al cuidado angustiado de su propia finitud, el *Dasein* huye de este modo auténtico de comprenderse; entonces se dispersa en comprensiones de posibilidades secundarias solo posibilitadas por la posibilidad fundamental, implícitamente siempre comprendida, pero jamás explicitada. El *Dasein* se comprende a partir de las posibilidades relativas a los útiles, a partir de los seres interiores al mundo. Tal es el fenómeno de la caída (*Verfallen*), tercer carácter de la existencia junto a la *derelicción* y el *proyecto*. La caída, de la que hay que alejar toda impronta moral o teológica, es un modo de existencia del *Dasein* que huye de su existencia auténtica para recaer en la vida cotidiana (*Alltäglichkeit*). No se comprende en su personalidad auténtica, sino partiendo de los objetos que manipula: *es lo que hay que ser*, se comprende a partir de su profesión, de su rol social. El *Dasein* caído se pierde en las cosas y no conoce otra personalidad que el *se*, el *todo el mundo*. Se comprende –y este término significa siempre: *es sus posibilidades*– con un optimismo que oculta su huida ante la angustia, es decir, ante una comprensión auténtica de sí.

En el *Dasein* caído en la “vida cotidiana” de nuevo encontramos todas las estructuras de la comprensión bajo una forma alterada y propia de la caída. La palabra, que para Heidegger remite a la comprensión y que el *Dasein* auténtico posee en la modalidad del silencio, se convierte en la *charlatanería* y la *verborrea* que introducen el equívoco en la existencia. La *analítica del Dasein* posee, por tanto, una forma paralela –y una buena parte de *Sein und Zeit* se ocupa de ella– que es la analítica del *Dasein* caído y sumergido en la *vida cotidiana*.

Pero el modo de existencia cotidiana no sobreviene al *Dasein* desde el exterior: la caída es una posibilidad intrínseca de la existencia auténtica. Por otra parte, es necesario

que el *Dasein* se posea auténticamente para que pueda perderse. La observación no carece de importancia. La comprensión auténtica del *Dasein* se revelará condicionada por el tiempo auténtico y finito. Desde ese momento la caída en la vida cotidiana a la cual, según Heidegger, se remite la aparición del tiempo de los relojes, el tiempo infinito de las ciencias y, posteriormente, la intemporalidad misma, la caída se presenta como un acontecimiento temporal y propio del tiempo auténtico: ir hacia lo intemporal y lo eterno no significa separarse del tiempo, pues en tanto posibilidad interna de la existencia auténtica, ese movimiento hacia lo eterno sigue siendo un modo del tiempo. El progreso hacia lo eterno que la conciencia occidental cree llevar a cabo en el punto de vista supratemporal de las ciencias no es una victoria del espíritu sobre la existencia concreta y temporal, sino un momento del drama mismo de esa existencia. Ese salto hacia lo eterno no trasciende ese drama para permitir un nuevo nacimiento a los personajes, no los transfigura por un acto de gracia venido del exterior. Bien al contrario, en tanto elemento integrante de la existencia, está completamente dominado por este drama. Resulta importante destacar esta reducción al tiempo de todo lo que se estaría tentado de nombrar supratemporal, la reducción a la existencia de todo lo que se querría denominar relación. Ahí radica el ontologismo fundamental de Heidegger que nos interesa poner de relieve en este trabajo.

VII

En la manera como Heidegger desarrolla su pensamiento, la descripción del *Dasein* cotidiano ocupa un lugar importante, y las muchas páginas que le son consagradas son de una gran belleza, de una rara perfección en el análisis. Nosotros nos hemos limitado a algunas breves indicaciones. Pero a partir de este momento es necesario explicar la importancia que Heidegger les atribuye, pues eso tiene que ver con la esencia misma de su ontologismo.

Nuestras anteriores consideraciones nos han hecho familiar la idea según la cual la existencia del hombre es comprendida por esta existencia misma y no por un acto con-

templativo que se añadiría a la existencia. Si la filosofía es una comprensión del ser y si la comprensión del ser sólo puede efectuarse por medio de la comprensión de la existencia que es el desvelamiento del ser —y si la comprensión de la existencia es una posibilidad de esta misma existencia—, entonces la filosofía no se lleva a cabo *in abstracto*, sino que sólo es posible como posibilidad concreta de una existencia. Filosofar es, pues, un modo fundamental de la existencia del *Dasein*. Pero desde ese momento la filosofía es una posibilidad finita, determinada tanto por la derelicción, el proyecto-esbozo y la caída, como por la situación concreta de la existencia filosofante. Aun así, si es en el estado de caída donde habitualmente comprendemos, en ese caso todas las categorías con la ayuda de las cuales nos esforzamos por captar al *Dasein* están tomadas del mundo de las cosas. La reificación del hombre, la ausencia del problema mismo que concierne a la significación de la subjetividad del sujeto —todo, esto no constituye un error contingente debido a la torpeza de tal o cual filósofo, sino que procede de la caída, de la situación misma del *Dasein* que filosofa instalado en la vida cotidiana. Pero es también por ello mismo que la *analítica del Dasein*, llamada a *esbozar la posibilidad auténtica* de la existencia, consiste, ante todo, en *remontar la pendiente* y, en primer lugar, en esclarecer ontológicamente la situación misma de la caída en la que inicialmente el *Dasein* está sumergido. Por lo demás, esta tendencia hacia la comprensión auténtica de sí-mismo —es decir, hacia un modo de existencia auténtica— no procede de un escrúpulo abstracto e intelectual, sino que se manifiesta con la forma de la llamada que oye el *Dasein* caído y disperso en las cosas que, para Heidegger, equivale al fenómeno original de la “conciencia moral” (*Gewissen*).

Así se explica la importancia y la necesidad de los análisis de la “existencia cotidiana”; el *Dasein* está siempre caído y la filosofía, en tanto que posibilidad finita, parte de la vida cotidiana. Tampoco es una contingencia metodológica la *via negationis* que siguen los fenomenólogos para situarse ante el fenómeno investigado y describirlo. Tiene que ver con la estructura de la caída, con las habladurías y con el equívoco que introduce en la comprensión.

De este modo también comprendemos, por último, por qué el análisis de la vida cotidiana a la que tanto espacio se ha concedido en *Sein und Zeit* no responde a la preocupación de justificar ante el sentido común las “hipótesis” del análisis existencial. El hecho de que el filósofo se sienta obligado a partir de nociones comunes o a alcanzarlas, no se explica recurriendo al principio banal según el cual toda verdad abstracta debe conformarse a los hechos de la experiencia. La pretendida evidencia de este principio se torna dudosa cuando se entiende por experiencia la vaga experiencia de nuestra vida cotidiana. Si, por el contrario, se parte de ella, entonces la filosofía no sería en el fondo un conocimiento contemplativo a propósito del cual cupiera plantearse previamente cuestiones metodológicas, sino que, conforme al ontologismo de Heidegger, en su esencia más íntima sería la posibilidad de una existencia concreta ya “embarcada” como diría Pascal, siempre caída, una posibilidad finita en el sentido más fuerte y más trágico de este término.

VIII

En resumen, la existencia del *Dasein* consistente en comprender el ser y manifestada como “ser en el mundo”, se precisa en el estado de *derelicción* como existencia que comprende su posibilidad fundamental de existir; que comprende una posibilidad esbozada mediante esta existencia misma, pero con una comprensión siempre deslizada hacia las posibilidades de la “vida cotidiana”, siempre extraviada en las cosas.

¿Cuál es la unidad de su estructura?

Pero, previamente, ¿en qué sentido cabe buscar aquí la unidad? Los conceptos que Heidegger ha elaborado para captar al *Dasein* no expresan su simple esencia, al modo en que el “color” o la “extensión” traducen la *quididad* de un objeto material. Porque lo propio del *Dasein* consiste en existir de tal manera que su *quididad* es, al mismo tiempo, su manera de ser, pues su esencia coincide con su existencia. La unidad que buscamos no puede ser un concepto, sino una *manera de ser concreta* donde las estructuras señaladas

no estarían dispersas y perdidas de vista, como ocurre en la caída, fundamentalmente ciega cuando se trata de ver al *Dasein* en tanto que tal –sino reunidas y acentuadas. Eso será la unidad del hecho mismo del *Dasein*, pero, todavía una vez más, no la unidad empírica conocida desde el exterior contemplativamente, sino la unidad efectuada interiormente, la efectividad del *Da* comprendida mediante esta efectividad misma; un hecho que no sólo se impone al espíritu, sino que se revela a una comprensión que ella misma ya es un hecho; que comprende en la medida en que es hecho y porque es hecho; donde toda la efectividad está hecha de esta comprensión. ¿Cuál es, pues, la comprensión sin par que capta al *Dasein* como hecho por excelencia y que, al mismo tiempo, lleva a cabo esta efectividad?

Esta comprensión es la angustia.

Toda comprensión se lleva a cabo en una disposición afectiva. La afectividad es la señal misma del compromiso del *Dasein* en su existencia, es la señal de su efectividad. Lo que caracteriza a la afectividad es una doble “intención”: la alegría, el miedo, la tristeza, etc. se dirigen a un objeto que se encuentra en el mundo, objeto de la alegría, del miedo, de la tristeza (*Wovor*), pero también a sí mismo, a aquello “por lo que” (*Worum*) uno se entristece, se alegra o se asusta. Este retorno sobre sí se hace evidente, por lo demás, en la forma reflexiva de los verbos que expresan los estados afectivos –alegrarse, asustarse, entristecerse.

La angustia, que presenta la misma estructura, sin embargo ofrece una particularidad que la sitúa aparte entre los estados afectivos.

Es necesario distinguirla primeramente del temor. Aquello “por lo que” uno teme es sí mismo, es el *Dasein* alcanzado y amenazado en su “ser-en-el-mundo”; por el contrario, el objeto del temor lo encontramos *en* el mundo a modo de ser determinado. El caso de la angustia es otro: el objeto que angustia no se encuentra en el interior del mundo como “algo amenazante” respecto de lo cual habría que tomar tal o cual decisión. El objeto de la angustia permanece totalmente indeterminado. Esa indeterminación no tiene nada de negativo: específica y original, nos revela una especie de indiferencia que para el *Dasein* angustiado tienen todos los objetos que

habitualmente manipula. *La angustia es una manera de ser en la que la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos se torna accesible al Dasein.* Esto no quiere decir que la angustia nos sirva como signo de la insignificancia de las cosas, ni que deduzcamos esta insignificancia a partir del hecho de la angustia, ni que experimentemos la angustia *tras haber conocido* esa falta de importancia de las cosas. Es la angustia, la angustia *misma*, la que revela, comprende, esta insignificancia. Y, correlativamente, esta insignificancia no se revela como algo inofensivo, especie de negación teórica y teóricamente concebible; es esencialmente angustiante y, por tanto, forma parte del ámbito del *Dasein*, es algo humano.

Pero el *Dasein* angustiado no pierde su constitución de ser-en-el-mundo una vez los objetos “intramundanos” están hundidos en la nada. Bien al contrario, la angustia devuelve al *Dasein* al mundo en tanto que mundo –es decir, a la posibilidad de ser en vista de sí mismo–, y sólo lo arranca del mundo en tanto que conjunto de cosas, de útiles manipulables. El *Dasein* se comprende en la angustia de una manera auténtica en tanto es devuelto a la posibilidad desnuda de su existencia, a su efectividad pura y simple vaciada de todo contenido, a la nada de toda cosa³. Esta efectividad del ser-en-el-mundo, del *Da* puro y simple, constituye el objeto de la angustia, lo que amenaza, el *Wovor*.

El objeto de la angustia (el *Wovor*) se identifica, pues, con su “por lo que” (el *Worum*): es el *ser-en-el-mundo*. Al hacer desaparecer las cosas *intra-mundanas*, la angustia imposibilita la comprensión de sí mismo a partir de las posibilidades referidas a estos objetos y, de este modo, conduce al *Dasein* a comprenderse a partir de sí mismo, lo devuelve a sí mismo. La angustia, al hacer volver a la existencia a ella misma, la salva de su dispersión en las cosas y le revela de una mane-

³ La nada a la cual la filosofía, de Parménides a Bergson, vanamente intentaba acceder al suponerla de naturaleza teórica –en tanto negación teórica del ser– resulta esencialmente accesible a la angustia. La negación teórica sólo es una modalidad de ella.

ra particularmente aguda su posibilidad de existir como ser-en-el-mundo. Debe constituir, pues, la situación donde se integra unitariamente la totalidad de las estructuras ontológicas del *Dasein*.

Pero la angustia es comprensión. Comprende de una manera excepcional la posibilidad de existir auténtica. Heidegger fija esa posibilidad de existir mediante el término *Sorge* –cuidado. El cuidado angustiado debe proporcionar la condición ontológica de la unidad de la estructura del *Dasein*.

En tanto que angustiado, el cuidado es una comprensión. Comprende su posibilidad fundamental de estar en el mundo. Cuando esboza esta posibilidad, está más allá de sí. No en relación a los objetos, sino respecto de su propia posibilidad de existir. La relación con el objeto exterior, con su forma inicial de manipulación, es posible gracias a la anticipación del cuidado que es en vista de sí, es decir, que es-en-el-mundo.

Por otra parte, la posibilidad comprendida por la angustia, el estar en el mundo, se revela en el aislamiento y el abandono donde el *Dasein* es entregado a esta posibilidad. El cuidado comprende su posibilidad en tanto posibilidad en la que se está *siempre arrojado*. El *proyecto-esbozo* y la *derelicción –el ser-más-allá-de-sí* y el *estar siempre en–* están reunidos de una manera concreta en el cuidado comprendido por la angustia.

Pero, en la angustia, el hecho de haber estado siempre en el mundo se relaciona estrechamente con la caída. Habitualmente, el *Dasein* no se comprende a partir de sí mismo, es decir, no determina sus posibilidades a partir del hecho desnudo de su propia e individual existencia ahí delante, sino que, so pretexto de la existencia cotidiana, se pierde en los objetos del mundo y se determina a partir de estos últimos. El cuidado angustiado sólo es el modo de existencia en el que el *Dasein* sale de su dispersión y vuelve a su aislamiento, a su posibilidad inicial de ser-en-el-mundo. El fenómeno de la caída, en tanto que presencia del *Dasein* cabe las cosas y de la que la angustia hace salir, se revela, pues, mediante esta salida, como una estructura del cuidado solidaria de las anteriores.

La fórmula completa que expresa al cuidado se compone, por tanto, de estos tres elementos: ser-más-allá-de-sí –haber sido siempre en el mundo– ser junto a las cosas. Su unidad no es la de una proposición que siempre cabría establecer de manera arbitraria, sino la del fenómeno concreto del cuidado revelado por la angustia.

Es incluso un excelente ejemplo del modo de pensar heideggeriano. No se trata de reunir conceptos mediante una síntesis pensada, sino de encontrar un modo de existencia que los comprenda, es decir, que al existir capte las posibilidades –de ser que reflejan.

La filosofía intelectualista –empirista o racionalista– intentaba conocer al hombre, pero se aproximaba al concepto del hombre, dejando de lado la efectividad de la existencia humana y el sentido de esta efectividad. Los empiristas, aunque hablaban de hombres reales, pasaban de largo ante esta efectividad: el intelectualismo sólo es capaz de encontrarse ante el hecho. Le falta la noción heideggeriana de la existencia y de la comprensión, de un conocimiento que se lleva a cabo mediante la existencia misma. Esta última posibilita la famosa “introspección”, aunque es bien distinta de ella, pues la introspección ya es intelectualista. Contempla un objeto distinto de ella. Heidegger aporta la idea de una comprensión cuya obra no es distinta de la efectuación ni de la efectividad misma del hecho. Por ello ha podido alcanzar en el hecho del hombre no algo “extraño”, el objeto que revela la introspección de los psicólogos, sino la existencia efectiva que se comprende mediante su efectividad.

Heidegger ha intentado hacer hablar a esta comprensión de la existencia. Nosotros hemos intentado resumir sus primeras articulaciones. Ya el hecho de que las estructuras estudiadas sean “modos de existir” y no propiedades nos hace suponer su parentesco con el tiempo, que no es un *ente* sino el ser. Y también las expresiones como “siempre”, “más allá de” y “cabe” –cargadas con el sentido fuerte que extraen del cuidado– nos dejan atisbar la raíz ontológica de lo que en la vida cotidiana, sumergida en un tiempo banalizado e “inofensivo”, se llama –pasado, futuro, presente.

Capítulo 3

La ontología en lo temporal¹

¹ Este estudio, inédito en francés, ha sido publicado en español en la revista argentina *Sur* n.º 167, 1948.

1. La comprensión

Estamos habituados a diferenciar al conocimiento de todas las demás relaciones que el hombre mantiene con lo real y con sus semejantes. El saber –cuya forma más completa está representada por el conocimiento racional–, es a fin de cuentas– evoco los temas y los términos que tan familiares son a todo estudiante y a todo antiguo estudiante de La Sorbona –el saber que reside en el juicio mediante el cual el espíritu asimila algo que ha hecho semejante a sí mismo. Por ser intelecto y razón, el espíritu ha descubierto su verdadero destino en el pensamiento matemático, prototipo de todo saber, reino de las ideas claras y distintas al cual se trata de añadir regiones siempre nuevas, cada vez más vastas. Esta relación con la idea clara y distinta del tipo matemático donde nada temporal interviene, donde instantáneamente entramos como una luz que se propaga, contrasta con cualquier otra. El mundo físico y psicológico, histórico y político, al cual nos encadena la vida extra-racional nos resulta siempre extraño. Se alza frente a nosotros, se nos opone y nos sojuzga como un enemigo con el que no cabe intimidad alguna. Jamás es nuestra patria. Para conquistarlo es necesario traspasar a un plano diferente el plano temporal de nuestras relaciones con él y elevarse desde el primer género de conocimiento de Spinoza, e incluso desde más abajo, hasta el tercero.

Es posible caracterizar de la manera más nítida la forma de filosofar de Heidegger y el estilo de su pensamiento, oponiéndolo a esa manera ciertamente platónica de concebir al espíritu como algo exiliado en el mundo. No es que Heidegger desconozca el lugar excepcional del hombre en lo real. Pero para él el contacto oscuro con la realidad y con sus poderes, por hostiles que sean –el peso de lo real sobre nosotros, nuestra huida de él– todo esto ya supone una intimidad con él, una comprensión. Siempre estamos insertos en un circuito de intelección de lo real. Y nada puede escapar a ello. Toda incompreensión, todo lo que se podría llamar “el impacto de lo irracional”, es un modo deficiente de la comprensión. La comprensión hace posible y –cosa esencial– necesaria a la incompreensión misma. Destaquemos desde ahora

esa noción de “modo deficiente”, una de las más características de la dialéctica heideggeriana y que remite a su intuición fundamental del circuito cerrado de la comprensión.

La noción de comprensión (*Verstehen*) es el pivote de toda su filosofía. Cuando la sitúa en el fondo de todas nuestras relaciones con lo real quiere decir más que el idealismo, que reduce lo real a nuestras representaciones. La pura y simple representación todavía no es una prueba de que haya comprensión. El *esse percipi* de Berkeley no convierte a la totalidad de las cosas situadas en el alma más permeable al espíritu que su presencia exterior. La relación de contenido a continente sólo es una metáfora espacial. La comprensión es una manera de acceder. Que se acceda a las representaciones o a las cosas, el problema sigue siendo el mismo: ¿qué posibilita dicho acceso, dicha comprensión? Según Heidegger es el hecho de remitir el objeto percibido al esbozo de su estructura que previamente dibujamos: las cosas son comprendidas en un movimiento del espíritu que se dirige, que se proyecta, hacia ellas. De este modo parece retomarse una idea familiar: gracias a un esquema *a priori* conseguimos captar un objeto. La percepción siempre está basada en una pre-percepción del pensamiento, vestigio de su actividad anterior.

La novedad del análisis de Heidegger consiste en precisar la naturaleza de este esbozo. No es un objeto, un contenido cualquiera más difuso que las cosas o abstraído de múltiples cosas; es la esencia de la cosa. La esencia es la estructura mediante la cual ella es lo que es. Todo acceso al objeto –todo conocimiento óntico, como Heidegger lo llama– sólo es posible, por tanto, mediante el conocimiento del ser de esta cosa, mediante el conocimiento ontológico. El conocimiento ontológico –la comprensión, para hablar con propiedad– nada tiene que ver con un objeto, sino con el proyecto del horizonte en el que la cosa aparecerá.

Pero el momento más característico de la concepción heideggeriana de la comprensión se encuentra en otra parte. El ser de cada existente, su esencia, no podría ser comprendida si no hubiésemos captado la significación del verbo “ser”.

La comprensión del ser en general, la significación de este verbo, tal es el esbozo primordial de un horizonte en el que

despunta cada ser particular o cada una de sus esencias. La condición suprema de la comprensión de los seres particulares es la comprensión del ser en general, relación que a primera vista parece más abstracta, pero que es también la más familiar, pues siempre ya la hemos comprendido. La condición de todo conocimiento es una ontología, una comprensión del ser. Consideremos lo que yo, ser humano, soy. Todo lo que hago, todo lo que pienso, es una manera de aprehender o quizá de dejar escapar –dejar escapar es un modo deficiente del aprehender– los poder-ser a los cuales estoy abocado. Existir siempre es para el hombre una manera de remitirse a sus poder-ser. “El hombre es un ser al que en su existencia siempre le va esta existencia”. O mejor aún, el hombre existe en vista de su existencia. ¿Pero qué significa esta relación con un poder-ser? No es la visión de las posibilidades que con indiferencia se ofrecen a una mirada serena y despojada de todo. Por el hecho mismo de existir, cumpliendo nuestra existencia, nos remitimos a nuestros poder-ser. Por otra parte, el poder-ser al cual nos remitimos de este modo no es la posibilidad de un objeto, un germen de cosa o un germen de acto. Es lo posible que nada tiene en común con la *δυναμις* aristotélica: no es un ser menor, una forma en potencia. Aprehenderlo no equivale a revestirse con una forma para de este modo mostrarse como algo concluido y definido. Bien al contrario, aprehenderlo supone colocarse ante nuevas posibilidades de ser. Es siempre “tener que ser”. La relación con sus poder-ser que caracteriza a la existencia humana es, por tanto, el hecho de estar expuesto a la aventura de ser, tener que embarcarse en ella. Existir es preocuparse de la existencia, existir es cuidar de la existencia. En este cuidado la existencia humana esboza, siempre, el horizonte del ser en general, del verbo “ser”, lo único que está en juego en este cuidado: justamente lo esboza porque no es un concepto sino lo que tenemos que asumir; de manera osada diría que es un gerundio. Está propuesto: es esencialmente problema. La relación con lo que nos parece lo más abstracto, lo más alejado de nosotros –ser en general– es también la relación más íntima que se cumple en nosotros. Somos la cuestión del ser, estamos en un mundo y comprendemos. También la intimidad de la comprensión de la

que hablábamos al comienzo adquiere ahora un sentido preciso. Su originalidad en relación a la idea tradicional de conciencia interna es evidente: la comprensión no es una constatación pura y simple de lo que se es, constatación capaz de evaluar nuestro poder sobre nosotros mismos, sino que esta comprensión es el dinamismo de nuestra existencia, el poder sobre sí. Comprender tiene, al mismo tiempo, el sentido de abarcar y de aprehender.

El pensamiento no es la relación de un sujeto libre y de alguna manera intemporal con un objeto en cuyo secreto intentaría penetrar. Al existir comprendemos el ser. La ontología es nuestra existencia misma. En tanto que hecho —con todo lo que este participio sustantivado supone de pasado y de tiempo— nos lanzamos hacia nuestros poder-ser —es decir, esbozamos la condición de todo conocimiento. En el lugar de la conciencia de la filosofía tradicional, la cual, en tanto toma conciencia, permanece serena y contemplativa respecto del destino y de la historia del hombre concreto del cual toma conciencia, Heidegger introduce la noción de comprensión de los poder-ser que *constituye ipso facto* a este destino.

Por ello, también la noción de “sentido” y de “sentido de la existencia” adquiere un nuevo significado. Si es cierto que esta noción es correlativa de la de comprensión, si el sentido posibilita la comprensión, entonces el sentido es aquello por lo cual accedemos a nuestros poder-ser, el punto mismo que nos permite franquear los abismos de nuestro destino. El sentido no es un término de finalidad.

Toda esta doctrina de la comprensión no es para Heidegger una filosofía de la acción que se opondría a una filosofía de la teoría. Aunque la estructura del “en vista de” que la caracteriza sea especialmente visible en el acto, la comprensión, en tanto que manera de aprehender nuestros poder-ser, no es una praxis. Tanto posibilita la práctica como la teoría. Pero está antes. Ésa es, nos parece, una de las ideas esenciales de la filosofía heideggeriana: al margen de las relaciones prácticas, teóricas, emocionales, que podamos mantener con las cosas y las personas, por el hecho mismo de existir mantenemos una relación constante con el ser en tanto que verbo. Inscribirse en la existencia no es rellenar el tiempo de

nuestros hechos de conciencia, de nuestros pensamientos, de nuestros actos y de nuestros sentimientos, sino cumplir la relación preliminar, irreductible, que es la ontología. El verbo “existir” toma aquí de alguna manera un sentido activo. Quizá podría decirse que toda la filosofía de Heidegger consiste en considerar al verbo “existir” como verbo transitivo. Y a la descripción de esta transición –de esta trascendencia– está consagrada, en suma, toda su obra.

2. La ontología y el *Dasein*

Cuando se clasifica la filosofía de Heidegger entre la rica floración de las filosofías llamadas existenciales que lo han precedido o que han surgido de él, Heidegger siente ese acercamiento como un reproche. “La cuestión que me preocupa”, dice él, “no es la de la existencia del hombre, sino la del ser en su conjunto y en tanto que tal” (Boletín de la sociedad francesa de Filosofía, octubre-diciembre de 1937, p. 193*).

Para Heidegger el problema filosófico fundamental es ontológico y la ontología sólo se ocupa de una cuestión: ¿qué es ser? La ontología busca explicitar la comprensión implícita, pre-ontológica, como Heidegger la llama, que tenemos de él. Se trata de buscar algo que ya poseemos. No confundamos esta situación con la reminiscencia del *Menón*. Tiene un sentido rigurosamente anti-platónico, pues no se trata de afirmar la libertad absoluta del sujeto que extrae todo de sí mismo, sino de subordinar toda iniciativa a la realización anticipada de algunas de nuestras posibilidades. Siempre hay algo cumplido en nosotros y únicamente nuestro compromiso a fondo en la existencia nos abre los ojos sobre las posibilidades del porvenir. Nunca comenzamos, nunca estamos íntegramente de nuevas ante nuestro destino.

* N. del T.: Trad. en J. Wahl. *Existence humaine et transcendance*. La Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1944, pp. 134-135.

El problema de la ontología no es, por tanto, algo que flote en el aire y hacia lo cual el “espíritu curioso” del filósofo se gire en un momento dado. El hombre llega a plantárselo en razón de su existencia misma, en razón del hecho de encontrarse siempre embarcado en la aventura de la existencia. Para el hombre, ser es siempre tener que ser, aceptar o rehusar sus poder-ser, comprender o preguntarse: ¿qué es ser?

Ésa es la única razón por la cual el problema de la ontología –el único que preocupa a Heidegger– lo hace volver a la cuestión de la existencia humana.

La preeminencia de la existencia humana entre los objetos que nos rodean remite al hecho de que el hombre existe ontológicamente. Su esencia, *Lo que él es*, su quiddidad, consiste en existir. Heidegger lo llama *Dasein* y no *Daseindes*. Toda traducción de este término enmascararía ese carácter dual del verbo sustantivado al cual, por lo demás, es esencial la adjunción de la partícula *Da*, tal y como veremos más adelante. Por tanto, lo transcribimos pura y simplemente.

Si la esencia del *Dasein* consiste en existir, sus estados psicológicos serán maneras de remitirse a sus poder-ser. Son maneras de existir, responden a la cuestión “cómo”, son como adverbios que se aplican al verbo transitivo existir. Siempre serán analizados, pues, como maneras de comprender la existencia y, al mismo tiempo, como los actos por los cuales se cumple la misma. Nunca debe olvidarse esta ambigüedad. Sin ella todos los análisis de Heidegger sólo serían una indigesta escolástica. Heidegger los llama *existenciaríos* y los opone a las categorías, que siempre son del orden de la cosa simplemente presente, distinta del *Dasein*.

Desde ese momento el plan en el que se prosiguen los análisis de la analítica existenciaría está claramente definido. Se trata de describir la existencia humana en tanto que ésta es una comprensión o, si se quiere, la cuestión del ser. El análisis del *Dasein* jamás podría tener el estilo que conviene a la descripción de un simple ente. Se mueve en una dimensión ontológica.

Pero, siendo al mismo tiempo verbo y sustantivo, no por eso el hombre es menos sustantivo. Lo es la mayoría de las

veces. Su vocación esencial de existir le está oculta. Existe inauténticamente. Se es un ser entre otros seres con los cuales se está en medio de las cosas que nos sirven y nos solicitan, en medio de las cuales se olvida, se pierde o se escapa de su destino de existencia. Lo más frecuente es que uno se interprete a sí mismo partiendo de este universo de objetos. El hombre tal y como es frecuentemente, el hombre de la vida corriente —es el hombre de la calle, el hombre en general, el “se”, el “uno” que, en cierto modo, se ve desde el exterior. No se instala en la situación más familiar, más suya, más íntima —entre él y la existencia que él debe existir. ¿El análisis del *Dasein* todavía puede ser guiado por el interés ontológico cuando dicho análisis aborda al *Dasein* en la banalidad cotidiana? Sí. La cotidianidad es, a su vez, un modo de existencia del *Dasein* —es decir, una manera de asumir la posibilidad de existir— una manera de comprender y de aprehender el poder ser.

Al huir de la existencia auténtica hacia lo que somos “primera y más frecuentemente” no abandonamos, pues, la existencia auténtica. La posibilidad de huida caracteriza positivamente a la relación entre el hombre y su existencia. No hay huida del círculo de la existencia auténtica al cual todo queda referido. Si siempre partimos de este “primera y más frecuentemente” que, hablando con rigor, es lo único que cabe describir, entonces buscaremos en el análisis del *Dasein* la condición ontológica de la banalidad cotidiana. Pero para ello nos sería necesario acceder a una especie de construcción, llevar a cabo algo así como un salto. Pero este salto no es una especie de hipótesis intelectual, sino un acontecimiento de la existencia —el tránsito a la manera de existir auténtica. Este salto —esta trascendencia—, y Heidegger reserva la palabra “trascendencia” justamente para ese tránsito de la comprensión del ente o verdad óntica a la comprensión del ser o verdad ontológica constituye esencialmente la existencia humana. La existencia se caracteriza esencialmente por la trascendencia.

Si la ontología o la filosofía consiste en comprender el ser en lugar de comprender al ente —la trascendencia define a la filosofía. Filosofar es trascender. Pero, por otra parte, existir es trascender. Existir es filosofar. El vínculo entre la existen-

cia y la filosofía es, pues, de lo más estrecho. No puede decirse *primum vivere*... La filosofía es la condición de la vida, su acontecimiento más íntimo.

3. Ontología y cuidado

¿Cómo se lleva a cabo esta trascendencia? El *Dasein* existe a propósito de su existencia, es decir, la comprende. Este “a propósito de su existencia” está caracterizado por la palabra “cuidado”. El *Dasein* asume su existencia al cuidar de ella. El fenómeno del cuidado se caracteriza por tres momentos. El *Dasein* no asume su existencia al comenzarla. Se refiere a ella de tal manera que siempre ya ha existido en ella. Heidegger caracteriza esta manera de comprenderse mediante la palabra *Geworfenheit* (derelicción). El *Dasein* siempre ha aprehendido y realizado algunas de sus posibilidades. Ya es ahí. El *Da* del *Dasein* es el rasgo fundamental de su existencia. Existiendo en vista de su existencia, el *Dasein* siempre está en un mundo. Él es el ser-en-el-mundo (*Das In-der-Welt-Sein*). Esta fórmula no indica el simple hecho de que siempre estamos en el interior del mundo. Caracteriza la manera en que nos inscribimos en el ser, es decir, en que comprendemos la existencia. Es una fórmula ontológica. Podemos ser en el mundo de una manera efectiva porque comprendemos la existencia en medio de posibilidades siempre aceptadas. La comprensión a partir de un mundo de la que hablábamos más arriba está dirigida por la manera misma como el *Dasein* asume el ser.

La *Geworfenheit* es un existenciario, una manera de aprehender las posibilidades de existir. Aprehender la posibilidad de existir, existir en vista de lo posible, tal es el segundo momento del cuidado. En una existencia que siempre ha sido aprehendemos algo que sólo es posible. La existencia –arrojada en la existencia comprende a esta existencia como una posibilidad que aprehende. Asumir la existencia en la *Geworfenheit* es, al mismo tiempo, proyectarse para aprehender una posibilidad. El proyecto –el *Entwurf* es el segundo momento del cuidado. Es también un existenciario, es decir, una manera de existir. La comprensión –*Das Verstehen*– a la cual Heidegger remite el fenómeno del discurso, silen-

cio o palabra, es ella misma un modo de existencia del *Dasein*. *Geworfenheit* y *Entwurf* no son, por lo demás, momentos sucesivos o dos modos distintos de la existencia –caracterizan a la vez la asunción de la existencia. El proyecto es siempre proyecto de un ser arrojado en la existencia –es *geworfener Entwurf*. La unidad de estos existenciaros es atestiguada por nuestras disposiciones afectivas. La existencia siempre está dispuesta de una cierta manera, está triste, alegre, apática, etc. La indiferencia misma sólo es un modo deficiente de la afectividad. Pero la afectividad no es un simple estado: es una manera de existir, es decir, de referirse al ser. Tiene la impronta, la comprensión, de un ser que sólo llega a serlo tras ya haber sido, de un ser que ya se encuentra dispuesto en el interior del círculo de la existencia de una determinada manera.

Pero la posibilidad de la caída en la banalidad cotidiana y de la interpretación de sí a partir del mundo también es posibilitada mediante la comprensión auténtica del ser cuyas estructuras acabamos de analizar. El “en vista de” caracterizado como *Geworfenheit* constituye la apertura del *Dasein* a un mundo. En su modo de existencia más auténtico sólo existe en vista de sí –de alguna manera se ha recogido excluyendo de la comprensión cuidadosa de su existencia todo lo que no es su existencia. Pero esta exclusión desesperada sólo es posible porque el *Dasein* ya siempre ha estado en el mundo.

La noción ontológica de mundo no es la suma de los objetos y de los hombres existentes –pues estos objetos y estos hombres nos solicitan a partir de un mundo en el que ya siempre se encuentran– sino un existenciaro –un modo de existencia del *Dasein*, una proyección del *Dasein* que comprende las posibilidades de su existencia, un esbozo en relación al cual las cosas y los hombres entran en la esfera de su existencia. Constantemente están revestidos de ese índice del “en vista de” a través del cual accedemos a ellos. Son, ante todo, útiles: objetos al alcance de la mano, lo manipulable (*Zuhandendheit*); pero al estar siempre presente en un mundo, el *Dasein* puede aprehender la posibilidad de existir en él de diferentes maneras; tanto recogiénzose y saliendo del mundo, como perdiéndose en él. Heidegger llama *Verfall* o caída a la posibilidad de caída en la vida cotidiana en la que estamos pri-

meramente y más frecuentemente. Dicha posibilidad consiste en comprender el mundo perdiéndose en él, en existir en vista de sí de tal manera que el *Dasein* existe en vista de cosas, se ve a sí mismo como una cosa entre cosas y concibe su sí mismo como un “se”, como un “cualquiera”. *Geworfenheit*, *Entwurf*, *Verfall* –tales son los existenciales fundamentales del *Dasein*. El *Dasein* comprende su existencia como una posibilidad proyectada en una disposición afectiva en la que ya se esboza su caída en el mundo de los objetos.

Una disposición afectiva excepcional –la angustia– nos descubre la situación en la que esta triple estructura del cuidado es comprendida y aprehendida en su unidad. Como toda disposición afectiva, es una comprensión. Pero lo que comprende no es un objeto que se encontraría en el mundo. Se está angustiado de nada. Esta nada, si cabe hablar así, es precisa. Es la nada del mundo. En la angustia se torna accesible al *Dasein* la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos. La inquietud de la angustia remite precisamente a la nada de toda cosa que devuelve al *Dasein* a sí mismo, a existir en vista de sí en esta nada, a la posibilidad desnuda de su existencia, entregada a ella misma. Por ser comprensión de sus posibilidades de existencia, la angustia es proyecto, *Entwurf*, remitido al “en vista de” fundamental; es la posibilidad de ser en el mundo, de alguna manera está ahí volviendo a ella; entregada a ella misma, su posibilidad de existir es una posibilidad a la cual siempre está abocada. La angustia nos descubre, por tanto, al cuidado en la unidad de sus estructuras. La existencia del *Dasein* –es decir, la manera en que el *Dasein* se remite a su ser, se cumple en el cuidado angustiado.

4. La muerte y el tiempo

Pero el análisis del *Dasein*, en tanto que cuidado, con su triple estructura de ser ante sí (*Entwurf*), siempre ya (*Geworfenheit*) en el mundo y cabe las cosas (la caída) no caracteriza la totalidad de la existencia del *Dasein*. Pues lanzarse hacia delante supone un horizonte infinito de posibilidades de existir. Por tanto, no define suficientemente la naturaleza del pro-

yecto si, además, es cierto que la existencia humana está limitada en sus posibilidades. ¿Acaso no se refleja ese carácter mortal del hombre en su manera misma de aprehender sus posibilidades de existencia?

La tesis de Heidegger consiste en sostener que, lejos de añadirse desde el exterior al *Dasein* comprendido como cuidado, la muerte es su condición misma. En efecto, ¿qué significa que la existencia se remite a sus poder-ser, qué significa remitirse a una posibilidad? En la vida cotidiana constantemente estamos en relación con los empeños posibles. La relación consiste en realizarlos. Es decir, en destruir la posibilidad misma de lo posible para hacer de ello una realidad. La relación ontológica de la existencia con su posibilidad de existir no podría, pues, tener esta estructura si, como es el caso, existir es comprender lo posible en tanto que posible y si existir lo posible no es lo mismo que hacerlo real. ¿Cuál es, pues, el comportamiento respecto de lo posible en tanto que posible? Heidegger lo fija mediante el término de “lanzarse hacia lo posible”. ¿Pero la aproximación al fin que el impulso supone es diferente a la realización? Sí. A condición de que durante esta aproximación lo posible siga estando cada vez más alejado de la realización. Una tal posibilidad es la muerte; ella sólo es la posibilidad de la imposibilidad misma de la existencia. La muerte, en tanto que posibilidad, no da “a la realidad humana nada para realizar, nada que pueda ser en tanto que algo real”. Si la existencia es, por tanto, una manera de comportarse respecto de la posibilidad de la existencia, ella sólo puede ser un ser para la muerte.

“El ser para la muerte, en tanto que él quiere decir *lanzarse de antemano en la posibilidad*, es lo que primeramente hace posible la posibilidad y lo que la deja expedita como tal” (*Sein und Zeit*: 262). La finitud de la existencia humana es, por tanto, la condición de esta existencia. El análisis preliminar de esta existencia como cuidado íntegramente dominada por la noción de la comprensión cuidadosa de nuestra posibilidad de existencia en el proyecto-esbozo, la derelicción y la presencia en el mundo cabe las cosas y nuestros semejantes, se explica en su estructura de posibilidad por la nada de todo su empeño. La existencia es la aventura de su propia imposibilidad.

Proposiciones ontológicas: no describen cómo se comporta el hombre cuando piensa en su fin. Caracterizan la manera en la que asume su existencia. Es para la muerte en cada momento de su existencia, no por el pensamiento, sino por el cumplimiento de su existencia radicado en la comprensión de la existencia. El cuidado, cuya estructura hemos esbozado anteriormente, sólo es posible como ser para la muerte. Por ser posibilidad extrema del *Dasein*, el ser para la muerte es su posibilidad más propia; la más suya. Aquella para la cual no hay sustitución posible, no hay *Ersatz*, la más auténtica por tanto. El *Dasein*, arrancado de la vida impersonal de la banalidad, se comprende ahí a partir de sí mismo. Ser para la muerte es la condición de sí mismo, de la ipseidad que caracteriza al *Dasein*. El yo no es el sujeto del idealismo clásico, sino que es hecho posible por la estructura de la existencia que, al lanzarse hacia la muerte –posibilidad absolutamente suya de no ser– esboza las condiciones de su persona. “La muerte no pertenece de manera únicamente indiferente a cada *Dasein*, lo cuestiona en tanto soledad (abandono)”.

La angustia, comprensión de la unidad de las estructuras del *Dasein*, es también el ser para la muerte. Es el lanzamiento mismo hacia la posibilidad de la nada. En ella el *Dasein* se comprende a partir de sí mismo y, por tanto, es libre. Pero su libertad es una libertad para la muerte. Sólo la muerte hace posible su libertad o su autenticidad.

¿Pero cómo la existencia para la muerte es aprehendida como un poder-ser, es decir, cómo la comprendemos? ¿Qué la hace posible para la existencia humana? Para decirlo de otra manera, ¿cuál es su sentido?

El impulso anticipado hacia la muerte, la comprensión decidida de ese poder-ser excepcional, supone que en ello el *Dasein* puede venir a sí-mismo en tanto que esta posibilidad, pudiendo permanecer ahí, es decir, existir. El porvenir es esa manera de llegar a ello y de en ello venir a sí. Porvenir no en tanto que momento que todavía no se ha realizado –lo que supondría abandonar la dimensión ontológica en la que el ente se remite al ser para situarse en el plano óptico de un transcurso de instantes. El porvenir es aquí la condición de la relación con la posibilidad. El *Dasein* no sería un poder-ser si no fuese ya porvenir.

Pero en la medida en que el *Dasein* tiene siempre su porvenir –donde el siempre ya se ha comprometido en la existencia, es decir, en una relación con su poder-ser–, él es un porvenir que se gira de alguna manera hacia atrás, que vuelve sobre sus pasos. En su proyección hacia el porvenir, el *Dasein* asume un pasado. El fenómeno del pasado justamente hace posible la derelicción –la *Geworfenheit*. Mediante el “haber sido”, la posibilidad de existir es una posibilidad ya asumida. Pero el *Dasein* la descubre gracias al porvenir.

Por último, al cumplir el retorno hacia atrás gracias al porvenir, el *Dasein* existe de la manera más auténtica su *Da*. Arrancado de su pérdida en el mundo que le sigue estando abierto, se recoge en el instante. El porvenir que vuelve hacia atrás permite al presente, pues, constituirse mediante la presentación del mundo. Es el fenómeno original del presente.

A este porvenir que hace posible el haber sido y la presentación, Heidegger lo llama el tiempo original. Porvenir, pasado, presente –los tres momentos que incluye– son originales con los mismos derechos, pero el análisis destaca una cierta primacía del porvenir. Y esta primacía del porvenir significa que, a pesar de la derelicción y la facticidad de la existencia humana, que dejan aparecer en esta existencia un límite al poder y a la libertad; a pesar de la facticidad y de la derelicción que describen una situación totalmente ignorada para el idealismo –¿acaso no subordinaba a la conciencia el ser asumido en su totalidad? ¿El sujeto no coincidía para él con el origen del ser?, el éxtasis del porvenir, él mismo inscripción en la nada, pero fuente de todo poder humano, condiciona el pasado de la facticidad. Por eso, en cierta medida, se mantiene el tema del idealismo en tanto que filosofía del poder sobre el ser.

El tiempo original da cuenta del impulso hacia el porvenir, del retorno hacia el pasado, de la salida hacia las cosas. Es el fenómeno esencial del afuera. Es el éxtasis por excelencia. No es, pues, la relación entre el sujeto y el objeto lo que encierra el secreto de la trascendencia. El éxtasis del porvenir hace posible la relación con el objeto.

El tiempo original ha sido desarrollado a partir del cuidado cuyo sentido al mismo tiempo permite comprender y aprehender. El esbozo de la comprensión del ser es el tiem-

po original mismo. Pero así comenzamos a atisbar la dimensión en que se sitúa el tiempo original de Heidegger.

Existe una relación entre el ente y el ser y esta relación la cumple el ente mediante su existencia gracias al tiempo original. El tiempo original no es, pues, a su vez, una especie de existencia o una forma de existente –es el movimiento mismo, el dinamismo (el término está empleado aquí con propiedad) de esta relación de ente a ser. Así advertimos por qué Heidegger no dice que el ser es, sino que se temporaliza. El tiempo original no se despliega entre objetos o entre momentos psicológicos, sino entre el hombre y su existencia, entre el ente y el ser. Existir para el ser no es, ciertamente, un acto o un pensamiento, sino un impulso que se cumple en la dimensión del tiempo original. Cabría decir que el tiempo es el impulso por el cual el hombre se inscribe en el ser, por el cual lo asume. No se encuentra en el plano de una duración en la que pasamos de un momento a otro y, aún menos, en el que conduce del instante hacia la eternidad; Heidegger percibe en el hecho de existir una tensión interior: el cuidado que el existente dispensa a la existencia a la que está abocado y que asume. La temporalización es esta tensión.

Temporalizarse a partir del porvenir es lo propio de la existencia auténtica del ser para la muerte. Pero al igual que la existencia auténtica, el tiempo original es la condición ontológica de la existencia cotidiana. Así pues, la vida cotidiana y su tiempo –astronómico o concreto– sólo pueden ser accesibles al *Dasein* gracias a un nuevo modo de temporalización. Resultarán de una manera bien precisa de existir, es decir, de comprender la existencia y, por tanto, de temporalizarse. No acometeremos aquí ni su análisis ni su deducción.

Por último, el análisis del tiempo extraído del ser para la muerte conduce a la tesis de la finitud del tiempo. Lo infinito del tiempo de los relojes sólo es un modo de la temporalización del tiempo original, que es finito. Únicamente la finitud tiene aquí un sentido nuevo. No se trata de la finitud de un *continuum*, pues la finitud ontológica carece de significación cuantitativa. En resumen, significa que al inscribirnos en el ser nos inscribimos en la nada. La finitud se encuentra en el plano de la relación del ser que somos en el verbo “ser”. La

finitud es la condición de nuestra trascendencia. De una vez por todas Heidegger abandona la teoría del *Timeo* según la cual el tiempo es una imagen móvil de la eternidad inmóvil, teoría que desde los eleatas guiaba a la filosofía occidental. En modo alguno el tiempo de Heidegger se refiere a lo eterno.

La filosofía de Heidegger enlaza con la gran tradición de la Antigüedad cuando plantea el problema del ser en general y, al mismo tiempo, responde a la preocupación del pensamiento moderno por devolver a la persona el dominio de su destino. Pero en el idealismo occidental la soberanía del yo jamás ha sido separable del prestigio de lo Trascendente, sea Dios, sea simplemente lo eterno, pero siempre un Existente. En un pensamiento como el de Léon Brunschvicg, que se presenta como una filosofía de la inmanencia, la universalidad de lo racional matemático establece un orden suprapersonal donde el cometido de la libertad personal encuentra una seguridad y tiende una red invisible bajo el salto peligroso de la razón. Comunica con lo eterno a través del instante inmóvil. Es, por lo demás, el sino de toda filosofía que deduce al sujeto a partir del pensamiento como hace el *cogito* cartesiano procedente de la duda. En su aspiración a la verdad óptica, todo pensamiento es una ventana sobre lo eterno. Al plantear el problema de la ontología, en la que con razón ve lo esencial de su obra, Heidegger ha subordinado la verdad óptica que se dirige a lo otro, a la cuestión ontológica que se plantea en el seno de lo Mismo, de ese sí mismo que, por su existencia, tiene una relación con el ser que es su ser. Esta relación con el ser es la verdadera interioridad original. La filosofía de Heidegger es, pues, un intento de poner a la persona como lugar donde se lleva a cabo la comprensión del ser, renunciando a todo apoyo en lo eterno. En el tiempo original o en el ser para la muerte, condición de todo ser, dicha filosofía descubre la nada sobre la cual descansa, lo que también significa que no descansa sobre ninguna otra cosa salvo sobre sí.

Honores que nuestra indigencia sostiene; sin triunfo ni recompensa. De este modo, la ontología de Heidegger adquiere sus rasgos más trágicos y se convierte en el testimonio de una época y de un mundo que quizá mañana sea posible superar.

Capítulo 4

De la descripción a la existencia

Existe una manera, sosegante para el sentido común, en la que se presenta a la fenomenología como una especie de botánica del espíritu. La especulación tradicional habría quemado las etapas de la investigación sin describir, sin clasificar, sin fijar las nociones. La invitación a una descripción sistemática y paciente, pero previa, un “retorno a las cosas mismas”, constituiría la aportación incontestable de la fenomenología, útil a los positivistas y a los metafísicos, punto de partida necesario del idealismo y del realismo que, para muchos espíritus, siguen siendo las coordenadas del pensamiento.

¿Un precepto de sensatez, practicado, en realidad, por todos los filósofos del pasado dignos de este nombre, explica la impresión de novedad que se experimenta desde el primer contacto con la fenomenología y las doctrinas que de ella proceden? ¿Un simple método puede hacer las veces de la filosofía? —No lo creemos. Pero no carecería de interés mostrar cómo un método remite a una filosofía; cómo ésta se encuentra implicada en el “estilo” mismo de la investigación fenomenológica y hasta en sus procedimientos. La fluctuación o la evolución de las tesis particulares que tientan al historiador precipitado no generarán la visión clara del movimiento y de su destino.

I

Los fenomenólogos han puesto el acento en la descripción. La polémica contra el psicologismo que ocupa la primera parte de las *Logische Untersuchungen** ha agotado los últimos recursos de la argumentación fenomenológica. La lectura relativamente fácil del libro se explica por su esfuerzo por dar forma a argumentos, por demostrar y por deducir en vista de refutar. A partir del segundo volumen (con la excepción de la *Investigación II*, de alcance todavía polémico) el método adquirió su forma característica y rompió con el razonamiento.

* *N. del T.*: *Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.

Los “porque” se limitan a establecer la primacía de un fenómeno respecto a otro, de describir el orden de los fenómenos. Jamás se elevan por encima del fenómeno. “Porque” la síntesis de la percepción sensible no se acaba nunca, la existencia del mundo exterior es relativa e incierta. El argumento no conduce a una tesis que tenga una significación independiente de la descripción que resume. La relatividad y la incerteza del mundo exterior sólo significan el carácter inacabado de la síntesis de la percepción sensible. El ideal de existencia absoluta respecto del cual la existencia del mundo se establece como relativa es, a su vez, tomada de la descripción de la *adaequatio rei ad intellectus* en el cumplimiento (*Erfüllung*) de la intención por una intuición y de la descripción de la percepción interna de la reflexión. La conclusión no se hace esperar. No conduce, como en las pruebas escolásticas y cartesianas —o incluso como en Kant, en la *Refutación del idealismo*, por ejemplo— a una verdad superior mediante la combinación de un principio racional y de lo dado. Ni siquiera a una intuición en el sentido bergsoniano que va más allá de la descripción hacia una verdad primeramente presentida en el contacto con los hechos y expresada por la célebre fórmula “todo ocurre como si”, antes de que devenga dato inmediato de la conciencia en un instante excepcional. La intuición bergsoniana conserva un carácter privilegiado, sigue teniendo algo de místico, sigue siendo una posibilidad de trascender la condición humana. Además del “retorno a las cosas”, en la fenomenología se encuentra el rechazo a separarse de ellas. No únicamente “zu den Sachen Selbst” [a las cosas mismas], sino también “nie von den Sachen weg” [nunca apartarse de las cosas].

Resultaría fácil mostrar en todos los análisis husserlianos la manera en la que cada evidencia arrastra tras ella todas las evidencias de las que ha surgido, la forma en que se sobrecarga con ellas. La intuición de esencias, al igual que la “intuición categorial”, está fundamentalmente vinculada a las intuiciones sensibles; el objeto de la ciencia no nos introduce en una esfera superior, en una realidad verdadera donde la razón respiraría un aire diferente; sigue estando referida a las percepciones sensibles que permitieron su construcción, sigue siendo ininteligible sin ellas, se expo-

ne a las paradojas, al no-sentido y a las crisis de la ciencia. La fenomenología en su totalidad parece destinada a reencontrar en estas evidencias flotantes todas las evidencias olvidadas que las sostienen.

El análisis del conocimiento conducía en la filosofía clásica a la descripción de los límites de dicho conocimiento, pero se explicaba por la nostalgia de un conocimiento absoluto. La idea de lo perfecto dada al filósofo permitía la descripción de la finitud. La descripción fenomenológica, por el contrario, busca la significación de lo finito en lo finito mismo, de tal manera que las imperfecciones del conocimiento, en lugar de caer del lado del objeto mentado, justamente lo definen. De ahí el peculiar estilo de la descripción. Cada vez que la filosofía clásica insiste en la imperfección de un fenómeno de conocimiento, la fenomenología no se contenta con la negación incluida en esta imperfección, sino que pone a esta negación como constitutiva del fenómeno. Si el sentimiento es un hecho oscuro o confuso de la vida psicológica, la descripción fenomenológica tomará esta oscuridad o esta confusión por una característica positiva del sentimiento: no es oscuro respecto de un ideal de claridad; la oscuridad, por el contrario, lo constituye en tanto que sentimiento. Si el recuerdo siempre está modificado por el presente en el que retorna y por el saber que tenemos de lo que estaba por venir en el momento en el que el recuerdo se fijaba, pero que ya ha pasado en el presente en que es evocado, la fenomenología no hablará de un recuerdo falseado, sino que hará de esta alteración la naturaleza esencial del recuerdo. “Incluso para Dios” —es decir, incluso para un sujeto de conocimiento que no estuviese mermado por los defectos empíricos y contingentes del hombre. Si la angustia carece de objeto, esta ausencia de objeto, esta nada —deviene la determinación positiva de la angustia en tanto que “experiencia” privilegiada de la nada.

II

Una distinción capital se impone cuando se aborda el método de Heidegger. Es necesario insistir en ello para evitar la

confusión corriente entre la filosofía de Heidegger y el antropologismo filosófico o la filosofía de la existencia que sólo representa un aspecto de ella. Confusión tanto más extendida cuanto sólo este último aspecto de la obra heideggeriana ha ejercido hasta el momento una influencia dominante sobre la especulación contemporánea y, en particular, sobre el existencialismo francés.

La filosofía de Heidegger no se ocupa del hombre por él mismo. Inicialmente se interesa por el ser. Por lo demás, se trata, como todo el mundo sabe ya, no de un *ente*, incluso absoluto, con el cual la tradición filosófica confundía el ser, sino del ser en tanto que verbo, del ser-*Sein* y no del ser-*Seiendes*. Por tanto, la pregunta “¿qué es ser?” tiene una condición: la posibilidad de revelarse el ser, de desvelarse. Este desvelamiento original del ser, condición de toda relación con él, es la verdad del ser. La verdad no es para Heidegger, pues, algo que se añade al ser desde el exterior, desde el hecho del hombre, sino un acontecimiento del ser. La existencia humana o el *Dasein*, en tanto que trascendencia o éxtasis, cumple la verdad. Así pues, porque hay verdad hay pensamiento y el hombre se sitúa en el corazón del problema filosófico. La situación, en este punto al menos, hace pensar en Platón: “No es una misma necesidad la que hace que si las cosas (las ideas) existen, nuestras almas existan también... y que si no existen, nuestras almas tampoco” (*Fedón* 76 e). La verdad, contemporánea del ser, no resulta de la relación entre espíritu y mundo.

Sein und Zeit^{*}, que desarrolla esta correlación necesaria entre el ser y la intelección del ser, inicialmente se desinteresa, pues, de la antropología. Busca las condiciones del pensamiento, la verdad como condición del pensamiento. La existencia humana sólo aparece en esta perspectiva. No se trata de describir la naturaleza humana, la conciencia o el sujeto, sino el acontecimiento ontológico de la verdad que es el hombre. Las particularidades del análisis dependen de esta perspectiva.

^{*} *N. del T.: El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1974; *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Trotta, Madrid, 2003.

Pero *Ser y Tiempo* es también una antropología porque la comprensión del ser que se cumple en el *Dasein* no tiene la estructura de un pensamiento teórico. No es que el pensamiento sea incapaz de llevar a cabo la tarea y sea necesario completarla mediante esta vida patética, emocional y angustiada que tantos autores denominan existencia. Si el pensamiento no alcanza la intelección del ser es porque tiende a un objeto, conduce a algo, a un ente; la intelección del ser, por su parte, debería mantener una relación con el ser del ente del que, a su vez, no cabría decir que es y que, en este sentido, es nada. Existencia opuesta a pensamiento —es lo que justamente significa esta intelección del ser del ente. En la medida, sin embargo, en que pensar un ente supone la intelección del ser del ente, todo pensamiento supone la existencia. ¿Cómo se cumple la existencia o la intelección del ser que el pensamiento supone? El método fenomenológico que Heidegger toma de Husserl permite articularlo. Ya en Husserl se encuentran articulados los datos esenciales que orientan a la filosofía hacia la noción de existencia.

III

En la fenomenología de Heidegger el método, al pronto, parece conducir más lejos que en Husserl. Heidegger ha empleado el término audaz de “construcción fenomenológica”. De este modo parece ir más allá de la simple descripción. Cuando la noción de cuidado apareció como condición del *ser-en-el-mundo*, cuando el tiempo apareció como condición del cuidado, gracias a ese retroceso desde lo condicionado hacia la condición asistimos a algo así como un razonamiento. Sin embargo, el rasgo característico de tal deducción reside en que no es nunca la aplicación de la razón a datos. El tránsito sigue siendo un acontecimiento concreto de la existencia humana. La deducción filosófica no se torna nunca un acontecimiento intelectual que se produce por encima de la existencia; más bien se asemeja a un acontecimiento histórico que no cancela ninguno de sus vínculos con los acontecimientos que dilucida. Situación totalmente opuesta a la que atisba el *Fedón*, donde el filósofo muere a causa del cuerpo,

renuncia a una parte de su humanidad. El camino de la existencia inauténtica de Heidegger hacia la existencia auténtica —que equivale a la elevación filosófica, a la obra misma de la filosofía— se lleva a cabo mediante esta existencia inauténtica misma; y el retorno a la existencia auténtica conserva todo el conjunto de posibilidades de la caída que, invariablemente, marcan la elevación misma.

La posibilidad de la filosofía sigue estando íntimamente ligada a su imposibilidad y a su fracaso. No constituye únicamente el punto muerto al que habría conducido —según el artículo de A. Koyré en *Critique* n. 1 y 2*— la concepción heideggeriana de la verdad, sino que esta contradicción subraya la originalidad fundamental del espíritu fenomenológico. Ya en Husserl, receloso de la pretendida función liberadora de la razón deductiva —la liberación procedía de la reducción fenomenológica en tanto que poder de reflexión total. En Heidegger el hombre no posee ningún instrumento que pueda hacerlo salir de su condición. En modo alguno la razón podría asumir tal función. El hombre no encuentra en sí mismo el punto absoluto a partir del que dominaría la totalidad de su condición, a partir de donde podría considerarse desde fuera, donde al menos podría, como en Husserl, coincidir con su propio origen. Remontar hacia la condición todavía es la obra de un ser condicionado y en modo alguno de un ser muerto a causa de algo y así liberado de sus cadenas, como en Platón. De la misma manera que en Husserl no cabe separar ninguna noción de su descripción ni de su génesis, en Heidegger ningún procedimiento del pensamiento se separa de la condición humana. De ahí deriva una primera posibilidad de situar a la fenomenología respecto del idealismo y el realismo, siempre y cuando situemos estas nociones al margen de su significación escolar.

Cuando el idealismo afirma que el mundo exterior sólo existe para el pensamiento, ciertamente no ha querido poner en duda los datos de nuestra experiencia cotidiana, sino úni-

* N. del T.: "L'évolution philosophique de Heidegger", en *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard, París, 1971.

camente descubrir su significación. Rechaza toda medida común entre el espíritu y las cosas: el espíritu se afirma como punto de referencia de toda la realidad que, incluso en la más brutal de sus apariciones, responde a cuestiones; cuestiones inexpressas pero que el análisis trascendental extrae bajo el nombre de condiciones o formas *a priori* del conocimiento. Cuando afirma la anterioridad del espíritu respecto de las cosas, el idealismo es, a fin de cuentas, una doctrina de la dignidad humana.

Pero esta dignidad en virtud de la cual el hombre no podría adquirir un lugar destacado entre las cosas –cualesquiera sean las relaciones que lo remiten a ellas– se define por la razón. La razón desempeña ahí un papel central no sólo como medio para satisfacer la curiosidad humana y proporcionar garantías de certeza, sino como poder de situar al hombre, de alguna manera, fuera de sí. Si el realismo afirma la exterioridad del mundo respecto al hombre, podría decirse que el idealismo afirma la exterioridad del hombre respecto de sí. También el idealismo está necesariamente movido a buscar en el pensamiento científico la relación auténtica del espíritu con el ser, pues la ciencia salvaguarda la exterioridad absoluta del hombre respecto a sí mismo. El sabio se pone, en efecto, al margen de la realidad que estudia. Respecto de lo que está más íntimamente ligado a él mismo, como su cuerpo o sus pasiones, adopta la actitud del hombre que mira, que no se compromete con los acontecimientos a los que dirige su mirada. Se reserva la facultad de retroceder. ¡Cosa paradójica! El idealismo que partía del hombre siempre tenía necesidad –hasta en sus manifestaciones empiristas– de un principio *a priori* sin el que el hombre podría comprender el universo pero nunca podría comprenderse. Siempre implicaba la razón en el sentido fuerte del término, no sólo como un “principio” producido por la experiencia en vista de la experiencia, sino como un principio de elevación, de “razonamiento”, de movimiento, de ascensión. El idealismo es fundamentalmente platónico y cartesiano: el punto de partida se sitúa en el hombre, pero el hombre se domina en la medida en que él mismo se sitúa en relación a la idea de lo perfecto que, aunque encontrándose en el hombre, aunque teniendo una significación para él, le permite salir de la inmanencia de su significación.

El argumento ontológico así comprendido define la trascendencia y sigue siendo la piedra angular del idealismo.

En este sentido, la razón está tan ausente de la filosofía de Heidegger, como de la fenomenología en general. La fenomenología es la paradoja de un idealismo sin razón. Idealismo, puesto que en él el hombre no adquiere sentido a partir de un mundo sin hombre. Pero, contrariamente al idealismo, que posee los instrumentos necesarios para dominar al hombre mismo, en Heidegger el hombre no puede asumirse íntegramente. La *Geworfenheit* traza un límite a la intelección. En el interior del hombre aparece un núcleo inextricable que transforma la conciencia idealista en existencia. El mundo adquiere un sentido gracias al hombre, pero el hombre no tiene íntegramente sentido. Y por ello reaparece en Heidegger el tema tradicional del realismo: el de una realidad que contrasta con la comprensión. Aunque Husserl aspira a la inteligibilidad completa del hombre por él mismo —y la posibilidad de la reducción fenomenológica promete esta inteligibilidad— ésta no va más allá de la *coincidencia* con el origen. Y este origen no podría ser dicho al margen de una descripción cuyos términos adquieren significación a partir de la vida concreta en el seno del mundo. El idealismo husserliano se priva de razón: no hay principio que permita liberarse de la existencia concreta situándose fuera de ella. Su liberación no es una reminiscencia, no es una puesta en práctica de gérmenes de razón innata, que, en todo caso, no vendría de la vida en el mundo —sino una descripción. El acto de “razón” no consiste en “despegar” —como se dice hoy día— sino en coincidir con el origen; en rehacer el mundo y no en situarse detrás de sí y detrás del mundo por un acto semejante a la muerte platónica. La filosofía no estalla *en* la existencia humana, coincide con ella. No hay principio de luz del que el hombre disponga, y en la luz de quien ve la luz no hay luz que condicione la de la evidencia. Este desbordamiento de la evidencia del *cogito* por la luz infinita con la que se termina la tercera *Meditación* de Descartes, ese “es de creer que... concibo esta semejanza, en la cual se encuentra contenida la idea de Dios, mediante la misma facultad por la cual me concibo a mí mismo...” —está ausente de la filosofía husserliana. La filosofía no deci-

de sobre la vida en un instante privilegiado, sino que coincide con ella, es el acontecimiento esencial de la vida, pero de la vida concreta, de la vida que no excede sus límites. No cabe decir *primum vivere deinde philosophari*, ni invertir estos términos. La filosofía misma es existencia y acontecimiento. Y en ello se anuncia uno de los temas principales de la filosofía de la existencia. Únicamente se tratará de mostrar cuál es la estructura del acto filosófico cuando ya no se aferra a la idea de lo perfecto.

IV

El abandono de la trascendencia condicionada por la idea de lo perfecto remite a la trascendencia caracterizada por la intencionalidad. Ahí advertimos un nuevo rasgo de la descripción fenomenológica que anuncia su evolución irresistible hacia una filosofía de la existencia. La posibilidad para el idealismo cartesiano de conciliar en el sujeto humano su finitud con lo infinito del cual el sujeto participa al salir, de alguna manera, de su finitud, descansa sobre una distinción radical entre el ser del sujeto y sus Ideas. A pesar de que Descartes haya definido la sustancia pensante exclusivamente por el pensamiento y aunque, para él, el yo deja de ser cuando deja de pensar, este yo no es pura y simplemente un pensamiento. ¿Cómo, en efecto, la sustancia pensante puede tener la idea de lo infinito, sin ser ella misma infinita, si coincidiesen existir y pensar? Por la idea de lo perfecto el pensamiento se enraíza en lo absoluto, pero la existencia de un pensamiento enraizado en lo absoluto es *menos* que lo absoluto, sólo es un pensamiento, no más que un pensamiento. —O aun si por la idea de lo perfecto la existencia del pensamiento se fundase en el ser, el hecho de ser fundado no se identificaría con el hecho de ser que se juega por encima, en una esfera donde existen límites. La condición de la existencia se distingue de la existencia misma. Una es infinita, la otra finita. Lo importante es que en Descartes la existencia finita no está escindida de lo infinito y que el vínculo está asegurado por el pensamiento; que el pensamiento, que constituye toda la existencia del *cogito*, sin embargo se

añade a esta existencia uniéndola al absoluto. De ahí que la existencia humana no sea pensamiento sino una cosa que piensa.

La concepción fenomenológica de la *intencionalidad* consiste, esencialmente, en identificar pensar y existir. La conciencia no tiene al pensamiento como atributo esencial de una cosa que piensa; si se puede decir así, ella es sustancialmente pensamiento. Su *obra de ser* consiste en pensar. Cabe calibrar el radicalismo de la noción husserliana de intencionalidad refiriéndose a la concepción cartesiana del pensamiento que acabamos de analizar y donde el pensamiento abierto a la idea de lo perfecto es en el ser finito un añadido respecto de lo que estrictamente es su ser finito. Cuando Husserl niega que se pueda decir que la conciencia existe primeramente y luego tiende hacia su objeto —afirma en realidad que el *existir* mismo de la conciencia reside en el pensar. El pensamiento carece de condición ontológica; el pensamiento mismo es la ontología. Las reservas husserlianas sobre el tránsito cartesiano del *cogito* a la idea de la “cosa en sí” no deriva únicamente, pues, del cuidado por evitar la “naturalización” y la “reificación” de la conciencia. En la estructura ontológica de la conciencia también se trata de poner en duda la remisión a un fundamento, a un núcleo cualquiera que sirva de esqueleto a la intención; de no pensar la conciencia como un sustantivo.

Decir que para el sujeto el acto de pensar equivale al acto de existir —y la concepción husserliana es precisa en este punto— supone modificar la noción misma del ser. El pensamiento no es únicamente un atributo esencial del ser; ser es pensar. A partir de ese momento la estructura transitiva del pensamiento caracteriza al acto de ser. Como el pensamiento es pensamiento de algo, el verbo “ser” tiene siempre un complemento directo: yo soy mi dolor, yo soy mi pasado, yo soy mi mundo. Resulta evidente que en estas expresiones el verbo “ser” no desempeña el papel de cópula. No expresa una relación de atribución, tampoco una atribución donde el atributo abarcaría la totalidad del sujeto hasta identificarse con él. Lo que se quiere expresar al subrayar en estas proposiciones la palabra *es* (como resulta frecuente en la literatura existencialista contemporánea), es el carácter transitivo de

este verbo, la analogía que el verbo “ser” debe presentar con el verbo pensar. El acto de existir se concibe en lo sucesivo como una intención. Ciertamente, para Husserl la transitividad no es el único carácter del pensamiento que en lo sucesivo determina al existir. Todas las particularidades de la vida teórica aparecen en Husserl como estructura del ser. Pero la transitividad introducida en la noción de ser ha permitido preparar la noción de existencia tal y como se emplea en Francia desde Heidegger y Sartre.

V

Es conocida la dificultad que se experimenta a la hora de definir el “existencialismo”. El gran público de los lectores de novelas identifica de buen grado el existencialismo con una cierta visión pesimista del hombre. La filosofía de la existencia se remitiría de manera enfermiza a las formas llamadas inferiores de la vida humana y preconizaría un neo-naturalismo.

Resulta evidente que este juicio es burdo incluso desde un punto de vista puramente literario. Mientras Zola permanece impassible testigo de la naturaleza y sólo revela su testimonio enfrentándose a las convenciones burguesas y al optimismo de la mistificación idealista, Sartre no se complace en la claridad de una pintura sin ilusiones, sino que aporta una inquietud y un vértigo metafísico. En la literatura existencialista lo más bajo se consume en lo más alto.

La elección de sus temas literarios no se impone al existencialismo en virtud de la preocupación por imitar fielmente a la naturaleza que responde a todas las cuestiones. Está dirigido por la noción de una existencia separada de toda condición y que, sin embargo, sigue siendo trascendente como el pensamiento. De ahí, por una parte, la abundancia de situaciones patéticas: muerte, soledad, angustia. Pero de ahí también una significación prestada a formas de existencia que al naturalismo le parecían puramente materiales. Descritas por éste con toda su violencia, permitían situar a los personajes en un universo que existía al margen de ellas, que las englobaba y explicaba. Para el existencialismo, estas formas de exis-

tencia constituyen –en su efectuación misma– un sentido; no proporcionan únicamente un ejemplo o una concreción de un principio cosmológico o científico –sino que cumplen el acontecimiento mismo mediante el que ciertas estructuras ontológicas se sitúan en el ser.

La filosofía de la existencia es, a fin de cuentas, la puesta en práctica de una nueva categoría. El existir deja de aparecer como una esfera inmóvil (donde, por lo demás, se confunde con un sustrato que *es*); pero tampoco es concebido como una relación al modo en que lo sugiere la dialéctica platónica en el *Parménides*. El existir no reside en una relación pensada, a su manera inmóvil, pues domina al tiempo. La relación platónica, en efecto, no es el existir; existe de una cierta manera, además tiene el ser. La idea de transitividad introducida en el ser por la filosofía de la existencia se concreta mucho mejor en la relación temporal cuando no se la remite al “devenir” que, desde el *Parménides*, Platón introduce en el mundo de las ideas. Ya Bergson opera con ella. Para él un instante no se remite únicamente a otro, sino que, de alguna manera, es el otro; sin por ello identificarse con él. El rico presente del porvenir es el presente que *existe* el porvenir. La ejecución bastante poco rigurosa de Bergson por Heidegger en *Sein und Zeit* parece, pues, totalmente injustificada no sólo porque la única obra de Bergson citada es su tesis latina “*Quid Aristóteles de loco senserit*” y donde de una manera absolutamente inexplicable Heidegger atribuye al filósofo francés una tesis según la cual el tiempo sería el espacio –sino porque Bergson ya posee, gracias a la noción de vida o de duración, la noción de una existencia que nos parece calcada de la transitividad del pensamiento y que, para nosotros, constituye la gran aportación filosófica de la filosofía fenomenológica y existencialista, en el sentido amplio del término.

A partir de ahí se comprenden las posibilidades abiertas a la filosofía, posibilidades que le permiten retomar como análisis de la existencia el conjunto de las “propiedades” del ser humano. Todo lo que forma parte de la constitución humana, todos los atributos “esenciales” e incluso accidentales del hombre, se toman sus modos de existir, sus maneras de ser dichas propiedades; el análisis se trans-

forma en investigación de las intenciones de las que estas propiedades son cumplimientos o fracasos. Los atributos “esenciales” del hombre, así como toda su naturaleza concreta, constituyen el existir mismo del hombre; no el resultado o los elementos de su definición, sino su obra misma de ser.

VI

En el plano de las categorías, la novedad de la filosofía de la existencia se nos muestra en el descubrimiento del carácter transitivo del verbo existir. No sólo se piensa algo, también existe algo. La existencia no es una trascendencia en virtud de una propiedad de la que estaría dotada o revestida; su existir consiste en trascender. Este uso del verbo existir caracteriza todo lo que en los escritos se relaciona con la filosofía de la existencia. Y el descubrimiento de la posibilidad de hablar y de pensar así constituye un hallazgo filosófico infinitamente más importante que los análisis que esta posibilidad permite llevar a cabo y que varían en función del talento de los escritores. Por eso nos parece que Heidegger se sitúa por encima de la filosofía de la existencia cualesquiera sean las profundizaciones o las modificaciones que se aportan al contenido de sus análisis. Por relación a él cabe ser lo que Malebranche o Spinoza habían sido respecto de Descartes. Eso no está tan mal, pero ése no es el destino de Descartes.

Ciertamente no queremos decir que la noción heideggeriana de la existencia sea un descubrimiento gramatical o estilístico. El nuevo lenguaje que introduce, ciertamente traduce una intuición del ser y remite metafísicamente a una distinción entre el tiempo y toda relación que participa de lo infinito. E incluso a la analogía entre la estructura del pensamiento y la estructura de la existencia.

¿Pero la filosofía de Heidegger no se encuentra en las antípodas de esta concepción? ¿Su novedad no consiste justamente en subordinar la potencia del pensamiento, profesada por el idealismo, a las condiciones ontológicas; a mostrar que el ser determina a la conciencia y que, en su

propio ejercicio, el pensamiento se enfrenta a un obstáculo interior más radicalmente aún a como lo quiere el realismo, que sólo encuentra en el pensamiento obstáculos exteriores?

Ciertamente. Pero en el pensamiento hay transitividad y hay un asidero de lo infinito. El pensamiento teórico con el que habitualmente identificamos el pensamiento sin más, ciertamente se subordina en Heidegger a algo que no es pensamiento teórico. Al pronto parece que el pensamiento pierde así su carácter desinteresado, que se insiste en los elementos afectivos y activos en los que se sumerge, y en una tensión que es como la secuela de la afectividad y de la actividad. Simple y llanamente se identifica dicha tensión con la existencia y se imagina que la filosofía de la existencia equivale a una acentuación del carácter concreto, laborioso y cuidadoso de nuestra vida. Se considera el carácter patético emocionante del cuidado de la angustia antes que la originalidad de la categoría de ser que la nueva filosofía pone en práctica. Y es todo esto, con seguridad, lo que avala la presencia del existencialismo en la moda y el gusto actual.

En realidad, la impasibilidad del pensamiento teórico es justamente su asidero de lo infinito. El pensamiento teórico es impasible no porque no es acción, sino porque se ha separado de su condición y está, si se puede decir así, detrás de ella misma. En este sentido, el pensamiento de lo finito ya es el pensamiento de lo infinito. Descartes tiene razón. Toda toma de conciencia es definición, es decir, aperccepción de lo infinito. Lo propio de la filosofía de la existencia no es *pensar* lo finito sin referirse a lo infinito –lo que habría sido imposible; sino establecer para el ser humano una relación con lo finito que no sea un pensamiento. Una relación que no es un respecto entre lo finito y lo infinito, sino el acontecimiento mismo de finar –de morir. Esta relación con lo finito que no es un pensamiento –es la existencia. De ahí que en toda la filosofía existencial, y ya en la fenomenología de Husserl, haya una reflexión que no consiste en meditar sobre la definición de los hechos humanos ni en establecer un respecto entre dichos hechos en función de esta definición, sino en el análisis de la intención que anima a estos hechos. El hecho ya no es un índice ni un síntoma de un proceso onto-

lógico, tampoco la verificación de una ley cósmica universal –es este proceso mismo, es este acontecimiento.

De ahí, por último, esa manera peculiar de analizar las nociones haciendo intervenir en ellas a estas nociones mismas. Por ejemplo: existir es comprender la existencia. De ahí esa manera de definir la noción por la imposibilidad misma de su definición. Procedimientos que sólo expresan la referencia de toda noción a la existencia finita. Pero referencia que no puede ser intelectual, sino que reside en el cumplimiento del pensamiento; de la misma manera que la muerte no es una idea del fin, sino el hecho de finar. Finitud que a partir de ese momento no es la finitud cuantitativa que supondría a lo infinito; sino de alguna manera la finitud cualitativa que no está dada sino cumplida por el acontecimiento de finar, una “intención del fin” que no es idea sino existencia.

Es necesario advertir hasta qué punto esta manera de privar a la relación con la existencia de la pretensión esencial del pensamiento a tener un lugar en lo absoluto ya está indicada por Kant, hacia quien la filosofía de la existencia no se gira por azar. Un entendimiento separado de la razón es la primera intuición de un pensamiento que no se refiere a lo infinito; y la noción de una razón práctica y de verdades simplemente prácticas, ya anuncia la noción de verdades existenciales, de la verdad en el cumplimiento, distinta de la verdad teórica. Ciertamente, la moral kantiana reúne las realidades infinitas y, por tanto, no funda la existencia en la nada, –pero, al menos, la distinción constante entre verdades simplemente prácticas y verdades teóricas– aquéllas no surgiendo de un pensamiento menor que éstas –ya anuncia la noción de un pensamiento que no tendría la estructura del pensamiento cartesiano.

Tomando del pensamiento su transitividad, rechazando su pretensión a lo infinito, –así es como se nos presenta la noción existencialista de la existencia. ¿Cuál es la significación metafísica de esta revolución en el país de las categorías? La existencia, privada de toda posibilidad de situarse mediante el pensamiento por detrás de ella misma, privada de toda relación con su fundamento, de todo sustituto idealista de la idea de creación, no existe como una materia o

una cosa, tampoco descansa plácidamente en su presente. Es poder. Pero que la existencia sea poder es algo comprensible en un ser que, mediante el pensamiento, se sitúa ya en lo perfecto y lo infinito. ¿Qué sentido puede tener la noción de poder si se la separa de la de pensamiento? ¿Cómo “existir” puede significar “poder” si existir es no poder situarse por detrás del existir? Por ser incapaz de girarse hacia lo absoluto, acto por el cual se remontaba hacia su condición, es decir, cumpliendo esencialmente lo equivalente de un movimiento hacia el pasado y más allá de este pasado (y lo absoluto en su intemporalidad misma significa “ya”, remite a un lugar situado detrás del pasado, retrocede hasta el principio), por ser esencialmente reminiscencia de “una profunda anterioridad, anterioridad nunca suficiente”, la existencia es un movimiento hacia el porvenir. Y este movimiento hacia el porvenir que conservará la transitividad del pensamiento, será la negación del pensamiento en la medida en que justamente este porvenir mismo será la negación de lo absoluto, será el no-ser, será la nada. *El poder que no es un pensamiento, eso es la muerte.* El poder del ser finito es el poder de morir. Sin la transitividad hacia la muerte, la filosofía de la existencia se convertiría fatalmente en una filosofía del pensamiento. El “algo”, término de su trascendencia, sólo puede presentarse sobre el fondo infinito del que se separa, como bien se sabe desde Descartes. El porvenir sólo sería la actualización de una potencia, sostenida, como en Aristóteles, por la actualidad preexistente del acto. O el porvenir sería pasado. La noción bergsoniana de renovación e imprevisto no bastaría para preservarla. La filosofía bergsoniana, donde la noción de existencia es atisbada, supone el marco de referencia cartesiano. Es todavía una aspiración a reemplazar al pensamiento en tanto que separación del ser por un pensamiento que se identifica con él, una aspiración a reemplazar al pensamiento que en un ser finito sólo es pensamiento del ser finito, por un pensamiento que permite coincidir con él —Heidegger desarrolla hasta el final la tesis kantiana que fundaba al pensamiento en la finitud irreparable de la existencia.

Todo ello supone una oposición radical a Platón y, en primer lugar, al *Fedón*. La filosofía del *Fedón* es una victoria sobre la muerte mediante el pensamiento; mejor aún, es una con-

cepción de la muerte como condición del pensamiento. Supone que el hombre puede morir en virtud de su cuerpo; que algo puede morir en él y que, por tanto, el hombre puede separarse de su condición. Un principio superior al hombre es accesible al hombre y lo es porque la muerte no es el suicidio, no es algo que el hombre pueda ser. Lo que en forma mítica se presenta al comienzo del *Fedón* como condena del suicidio, resulta ser la imposibilidad del suicidio –si es que suicidarse significa forzar las puertas de la nada. Los principios conservan su autoridad sobre el pensamiento –en el fondo al pensamiento le resulta imposible librarse de la contemplación de las ideas, es decir, del ser. Matarse significa continuar asumiendo todos los deberes de la existencia, exponerse a las incertidumbres de una supervivencia no preparada, razón por la que la filosofía es obediencia a la magistratura suprema de la Idea. Una muerte pasiva es la verdadera y la buena muerte. Para Platón la verdadera muerte no es la nada. La muerte es lo contrario, no lo contradictorio, de la vida. Ella todavía pertenece al ser. El porvenir de la muerte ya es un momento de un movimiento cíclico, es decir, en un cierto sentido, un pasado. La trascendencia hacia la nada es la característica fundamental de la filosofía de la existencia. Gracias a ella existir su dolor o existir su hambre o existir su alegría no quiere decir ni pensar su dolor, su hambre o su alegría, ni tomar conciencia de ello ni identificarse con ellos, sino trascenderse en ellos, es decir, morir en ellos y, a fin de cuentas, poder sobre ellos o, quizá, poder en ellos. Al pensamiento que se separa del ser finito al percibir su condición, se opone la existencia que se separa de su finitud al fijarla a la muerte. Por ello la expresión heideggeriana “la muerte es la posibilidad de la imposibilidad” es admirablemente precisa y no debe ser confundida con la que pone a la muerte como la imposibilidad de la posibilidad. En la primera, la nada asegura el poder-ser del hombre, en la otra simplemente se opone a la libertad humana.

Así pues, el ontologismo de la filosofía de la existencia conserva en la existencia opuesta al pensamiento –la función del poder que caracteriza al pensamiento. Por eso la comprensión es lo que Heidegger acaba desenmarañando en el fondo de todas las estructuras del ser humano. Estas estructuras ónti-

cas –estructuras de ser– aparecen como ontológicas, como hechas de comprensiones del ser. La comprensión es constitutiva del ser no porque se opone a la resistencia del objeto, ni incluso –lo que resulta equivalente– porque el pensamiento está asentado sobre la cosa que piensa –sino porque el elemento existencial del pensamiento se encuentra al mismo nivel que el pensamiento, se encuentra en su finitud. La existencia hecha de impotencia sobre el origen está asumida en la comprensión de la muerte. La base ontológica del “pensamiento-comprensión” no se encuentra en la idea de lo infinito, sino en lo finito que ya no es idea y que, hablando con propiedad, no es un fundamento y deja su impronta en la manera de proceder de la filosofía. Lo dijimos anteriormente cuando hablamos de la idea del condicionamiento en Heidegger y de la idea de la descripción en Husserl. El poder de la existencia no consiste en deshacer su impotencia sobre el origen al remontarse mediante un acto de reminiscencia que no llega a este origen, sino en poder dentro de lo finito mismo, en poder finir. El éxtasis del porvenir tiene en Heidegger una preeminencia sobre los otros dos. Y este éxtasis es éxtasis de un ser finito –al mismo tiempo que Heidegger afirma su preeminencia insiste sobre el hecho de que los tres éxtasis no son igualmente originales, es decir, que el éxtasis del porvenir no es capaz de superar el carácter finito de la *Geworfenheit*, sino únicamente de asumirla por su poder morir.

VII

En este estudio no se trata de justificar ni de defender de las críticas a la actitud de la filosofía de la existencia; únicamente hemos buscado extraer su aspiración fundamental. Sin embargo, hay una objeción que con formas diferentes le había sido hecha y en la cual nos gustaría reparar antes de terminar.

Si la noción de existencia reemplaza a la antigua noción de pensamiento –tal y como desde Platón domina a la filosofía– consistente en situar al ser finito respecto del infinito o por respecto de lo perfecto –¿la filosofía de la existencia no se desmiente a sí misma en la medida en que es filosofía, es

decir, un discurso sobre la existencia? ¿No se aleja a su pesar mediante este discurso de esta existencia, asentada en lo absoluto? Si fuese así volveríamos de nuevo a la situación criticada por el 1.^{er} volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En efecto, se está obligado a retomar la argumentación de este libro cuando se reprocha a la filosofía de la existencia la contradicción consistente en rechazar absolutamente a lo absoluto, o como hace A. Koyré en su artículo de la revista *Crítica* (1 y 2), quien reprocha a Heidegger aspirar a la verdad cuando se debe desesperar de ella, siempre mezclada con la mentira.

Nosotros creemos que la filosofía de la existencia al pronto podría responder que esta contradicción no es idéntica a la que tacha de nulidad a un pensamiento dirigido a un objeto. No resulta de dos actos de pensamiento dirigidos sobre un objeto dado, sino que opone el pensamiento a la reflexión sobre este pensamiento. En la filosofía de la existencia el retraimiento de la reflexión no es un acto simplemente teórico, sino que sigue estando encadenado a la existencia como acontecimiento fechado y, consecuentemente, constituye una nueva andadura del cuidado que, de este modo, puede ponerse en tela de juicio y confesar su fracaso y, a fin de cuentas, su muerte. La contradicción deviene así impronta de la finitud humana. La filosofía –discurso de una existencia que ya no tiene lugar en lo absoluto, que ya no es pensamiento en el sentido cartesiano– se despliega como una espiral que vanamente intenta abarcarse a sí misma siendo incapaz de cerrarse. En realidad, la filosofía de la existencia ignora la reflexión que la situaría en lo absoluto y la reflexión todavía es para ella un proceder que lleva a cabo en tanto que existencia, lo que significa que este movimiento de inflexión o de retraimiento conserva un sentido temporal. Heidegger no habla, por lo demás, de reflexión. La filosofía es para él una manera explícita de trascender basada en la trascendencia implícita de la pre-filosofía o de la pre-ontología de la existencia misma y, por tanto, las relaciones de la filosofía explícita con la existencia o con la caída en lo cotidiano como posibilidad, jamás son rotas y la explicitación misma –el tránsito de lo implícito a lo explícito– conserva una significación existencial, es decir, temporal –no es un salto en lo absolu-

to, no es el retorno al pensamiento en el sentido que anteriormente le hemos dado.

Nos parece que una filosofía preocupada por salir de la existencia no debe orientarse a un retorno al pensamiento que sería reminiscencia y hacia una existencia religada a lo infinito mediante el pensamiento. Eso supondría, en efecto, no tener en cuenta la impotencia del pensamiento sobre la existencia, la ineficacia de la razón sobre el alma, el fracaso del *Fedón* cuando pretende triunfar sobre la angustia de la muerte.

La muerte, que para Heidegger es ese concepto absolutamente nuevo y a fin de cuentas contradictorio del pensamiento o del logos del *porvenir* –sigue siendo pensamiento en la medida en que es comprensión, es decir, poder. Finalmente, Heidegger describe la existencia en términos de comprensión –de sus fracasos y de sus éxitos. La relación de un existente con el ser es para él ontología –comprensión del ser. Por ello va a dar en la filosofía clásica. Y el idealismo y el realismo siguen siendo ontologías. Participar en el ser es pensarlo o comprenderlo. El idealismo es la comprensión integral. Para el realismo, ser es privarse de la comprensión. Pero ninguna significación positiva completa esta significación negativa. Únicamente respecto del conocimiento el ser realista afirma su densidad y su peso.

¿Pero la relación del hombre con el ser es sólo ontología? ¿Comprensión o comprensión inextricablemente mezclada con la incomprensión, dominación del ser sobre nosotros en el interior mismo de nuestra dominación sobre el ser? Para decirlo de otra manera, ¿la existencia se cumple en términos de dominación? ¿La relación que, por ejemplo, implica la idea de creación se agota en la idea de causa como pensaba la filosofía medieval todavía dominada por las preocupaciones cosmológicas de la Antigüedad –o en la idea de origen incomprensible que priva al hombre de su dominio del mundo y de sí mismo? ¿El hombre en tanto que criatura o en tanto que ser sexuado no mantiene con el ser una relación diferente a la del amo o a la del esclavo, a la de la actividad o a la de la pasividad?

Nuevos comentarios

Capítulo 5

Reflexiones sobre la “técnica fenomenológica”¹

¹ Aparecido en la recopilación: *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie n.º III*, Éditions de Minuit, 1959.

La filosofía no se ha convertido en una ciencia rigurosa, desarrollada por un equipo de investigadores, conducente a resultados definitivos. Muy probablemente la filosofía rechaza este modo de vida espiritual. Pero algunas de las esperanzas husserlianas se encuentran realizadas. *La fenomenología une a los filósofos*, aunque no del mismo modo que el kantismo unía a los kantianos o el spinozismo a los spinozistas. Los fenomenólogos no se remiten a tesis formalmente enunciadas por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis o a la historia de sus escritos. Una manera de hacer los vincula. Se ponen de acuerdo para abordar de una cierta manera las cuestiones, antes que para adherirse a un cierto número de proposiciones fijas.

Ciertamente sería insistir sobre un tópico presentar a la fenomenología husserliana como método. Ése no es exactamente nuestro propósito; simplemente queremos poner de manifiesto algunos procedimientos, casi técnicas, puestos en práctica cuasi espontáneamente por aquellos que han sido formados, aunque sólo sea en parte, por la obra husserliana. La fenomenología es método de una manera destacada, pues está esencialmente abierta. Puede ser practicada en los dominios más variados, un poco como ocurre con el método de la física matemática tras Galileo y Descartes, como la dialéctica tras Hegel, y sobre todo Marx, o como el psicoanálisis tras Freud. Cabe hacer tanto una fenomenología de las ciencias, del kantismo o del socialismo, como una fenomenología de la fenomenología misma. Pero no siempre coincide con lo que Husserl rigurosamente entiende por método ni la manera en que fue practicada desde las *Logische Untersuchungen*^{*}, que la habían “puesto a prueba al ejercitarla”, ni el estilo que ha tomado, ni tampoco las inversiones y las restituciones que impone al pensamiento. En este punto su obra no parece haber actuado movida por las consideraciones metodológicas que la satisfacen. Por lo demás, la mayor parte del tiempo dichas consideraciones

* N. del T: *Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.

expresan posiciones, respuestas a problemas, antes que reglas sobre el arte de tratarlos.

No queremos decir que estas tesis no sean esenciales para el ejercicio del método. Pero las teorías de la intuición, de las ideas, de la reducción, de la intersubjetividad constituida y constituyente –sin las que, según Husserl, el análisis fenomenológico no alcanzaría la dignidad filosófica– son, en realidad, elementos de un sistema antes que una vía capaz de conducir a su descubrimiento. Valen para el método de la misma manera que todo conocimiento del ser vale para el método. Si se las toma por reglas metódicas, se muestran demasiado formales.

La reducción fenomenológica abriría por detrás de la visión ingenua de las cosas el campo de una experiencia radical que dejaría aparecer a la realidad en su estructura última. A partir de ese momento bastaría con acogerla tal y como se da. Jamás los filósofos han buscado ni han prometido algo diferente a la visión de lo real verdadero que se encuentra tras la experiencia vulgar y abstracta. Este ámbito de los hechos trascendentales que abriría la visión de las esencias o la reducción fenomenológica exige una manera de ser tratado que constituye algo así como el “fraseado” de la investigación fenomenológica. La obra husserliana proporciona antes el prototipo que la tecnología de esta *manera*.

Con toda la modestia y a pesar de la riqueza de los análisis y la profundidad de visiones que, desde la guerra, tantas obras destacables de fenomenología han aportado en Francia, en Alemania y por doquier, querríamos mencionar algunos de estos elementales movimientos de pensamiento que proceden de la manera de actuar husserliana. Tampoco se trata, pues, de juzgar sistemas mostrando su factura y, todavía menos, de evaluar técnicamente al sistema husserliano, tal y como aparece en la obra publicada en vida y en su evolución a través de la obra póstuma. Esa manera de proceder del historiador que taimadamente juega con el autor que expone, es vano e indigno. Simplemente nos gustaría llamar la atención sobre una serie de gestos que, para el espectador exterior, fijan la fisonomía de un pensador y prestan a algunos de ellos un aire de familia.

Nuestras reflexiones, sin ningún espíritu sistemático, conciernen a las nociones de descripción, intencionalidad, sensibilidad y subjetividad. Nos excusamos de antemano por el carácter inconexo de estas reflexiones.

1) En el modo de proceder fenomenológico ya no se deduce, en el sentido matemático o lógico del término. Por otra parte, los hechos que abre la reducción fenomenológica no están ahí para sugerir o para confirmar hipótesis. Ni deducción ni inducción. Los hechos de la conciencia no conducen a ningún principio que los explique. Los “porque” que aparecen en los textos se limitan a establecer la primacía de un hecho respecto de otro; jamás se elevan por encima del fenómeno. “Porque” la síntesis de la percepción sensible no se acaba nunca, la existencia del mundo exterior es relativa e incierta. Pero la relatividad y la falta de certeza del mundo exterior sólo significan el carácter inacabado de la síntesis o de la percepción de lo sensible. Las nociones abstractas que expresan los términos “relatividad” y “falta de certeza” –no se *separan* ni de los fenómenos ni del desarrollo que dichos términos resumen. Sin los fenómenos, estos términos se toman abstractos y equívocos.

El ideal de existencia absoluta por relación al cual la existencia del mundo es considerada como relativa es, a su vez, tomada de la descripción del “cumplimiento” de una intención “significativa” mediante una intuición. La conclusión no conduce, como en las pruebas escolásticas o cartesianas, a una verdad superior a los hechos que la sugieren. Tampoco a una intuición, en el sentido bergsoniano, que iría más allá de la descripción hacia una verdad expresada por la fórmula “todo ocurre como si”.

La experiencia de los hechos de la conciencia es el origen de todas las nociones que legítimamente cabe emplear. La descripción –y ahí radica la pretensión excepcional por medio de la cual reivindica su dignidad filosófica– no recurre a noción alguna, de antemano *separada* y que sería, por decirlo así, necesaria para la descripción. De este modo, en Descartes, la descripción del *cogito* –en su imperfección de duda– confiesa, a fin de cuentas, su referencia a la idea del infinito y de lo perfecto: la idea de lo perfecto, previamente

te dada, posibilita la descripción de la finitud. La descripción fenomenológica, por el contrario, busca la significación de lo finito en lo finito mismo. De ahí el estilo peculiar de la descripción. Cada vez que un filósofo de estilo clásico insiste en la imperfección de un fenómeno de conocimiento, la fenomenología no se contenta con la negación incluida en esta imperfección, sino que pone a esta negación como constitutiva del fenómeno. Si el sentimiento es un hecho oscuro de la vida psicológica, la descripción fenomenológica tomará esta oscuridad por una característica positiva del sentimiento –no la pensará como una claridad simplemente mermada. Si el recuerdo está siempre modificado por el presente al que retorna, la fenomenología no hablará de un recuerdo falseado, sino que hará de esta alteración la naturaleza esencial del recuerdo. El recuerdo exacto en sí e independiente del presente que lo modifica es una *abstracción*, una fuente de equívocos. La noción legítima del recuerdo debe ser extraída de la situación concreta de la memoria vivida. Incluso para Dios, el recuerdo tiene esta estructura que resulta de la descripción. “Incluso para Dios”, la expresión es destacable. Nosotros no tenemos necesidad de la idea de Dios –de lo infinito y de lo perfecto– para tomar conciencia de lo finito de los fenómenos; la esencia del fenómeno, tal como se manifiesta en el nivel de lo finito, es su esencia en sí. Incluso para Dios –todo el ser del objeto está en su verdad, diríamos hoy.

Esta inversión en “positividad” y en “estructura esencial” de lo que era fracaso, defecto o contingencia empírica para una filosofía que evaluaba lo dado a tenor de la altura de lo ideal (pero que ya Kant denunciaba como ilusión trascendental) da un aspecto resueltamente dialéctico a estas descripciones. Lo que al pronto parecía un fracaso –el inacabamiento de una serie de aspectos de la cosa– es un modo de acabamiento de la cosa; lo que deforma al recuerdo justamente constituye la fidelidad *sui generis* del recuerdo. Pronto las dudas que recorrían y quebraban la fe kierkegaardiana autentificaron a esta fe; el dios que se esconde será justamente, en su disimulación, el dios que se revela. La ambigüedad contradictoria de las nociones (que se debe distinguir del equívoco de las palabras) constituirá su esen-

cia. De este modo, serán posibles filosofías –muy bellas– de la ambigüedad. El vínculo inmediato entre conceptos será síntoma de olvidos y abstracciones, de inautenticidad. Se procederá con una precaución extrema. ¡Bienaventurados los traspíés! –pues ellos conducirán lo más cerca de su objetivo a un pensamiento que ante todo quiere aprehenderse sin excederse– ya que lo más frecuente es que todo exceso procede, para él, de irreflexión, de prejuicio y de opinión, de no-filosofía.

Esta independencia de lo finito respecto de lo infinito conserva la impronta de una filosofía post-kantiana.

Todo el idealismo pre-kantiano concedía un papel esencial a la razón que permitía sobrevolar la experiencia y juzgarla; o, si se prefiere, era siempre un idealismo que contaba con la idea del infinito. La fenomenología es la paradoja de un idealismo sin razón. Para Husserl, la razón no es una manera de situarse de golpe por encima de lo dado, sino que equivale a la experiencia, en el instante privilegiado de la presencia *leibhaft*, “en carne y hueso”, si puede decirse así, de su objeto.

2) La fenomenología es una destrucción de la representación y del objeto teórico. Denuncia la contemplación del objeto (que sin embargo parece haber promovido) como una abstracción, como una visión parcial del ser, como un *olvido*, podríamos decir en términos modernos, *de su verdad. Mentarse el objeto, representarse, ya es olvidar el ser de su verdad.*

Hacer fenomenología equivale a denunciar la ingenuidad de la visión directa del objeto. La fenomenología husserliana, que encuentra en las regiones de las ciencias eidéticas el hilo conductor del análisis intencional (lo que a menudo ha sido denunciado como logicismo o subjetivismo) parte, pues, del objeto, pero remontando la corriente que lo constituye. Parte del límite extremo de la abstracción que el realismo ingenuo (ingenuo por esta razón precisamente) toma por el ser mismo.

Esta posición se manifiesta muy pronto, ya desde el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*. Es expresada, ciertamente, con un lenguaje muy diferente del nuestro y bastante menos patético. Pero el nuestro únicamente amplifica

la proyección de la fenomenología husserliana, en su integridad procedente de las *Investigaciones lógicas*.

Ir a las cosas mismas significa primeramente: no atenerse a las palabras, pues sólo mientan algo real ausente. Husserl reconoce esta imperfección de la mención signíca en el equívoco que ineludiblemente se desliza en el pensamiento verbal. El equívoco, defecto en apariencia menor y que parece poder ser conjurado con un poco de claridad en el pensamiento, pronto se muestra como inevitable o como esencial para el pensamiento que se atiende a las palabras. Equívoco, hijo del vacío o de la atmósfera enrarecida de la abstracción. Pero el recurso al pensamiento intuitivo –a la *Einfüllung* opuesta al pensamiento signíco– no pone fin a estos equívocos que amenazan a *toda visión fijada al objeto*. El retorno a los actos en los que se desvela esta presencia intuitiva de los objetos es necesaria para poner fin al equívoco, es decir, a la abstracción y a la parcialidad de la relación con el objeto. *El retorno a los actos en los que se desvela la presencia intuitiva de las cosas es el verdadero retorno a las cosas*. Ésa es justamente la gran aportación de las *Investigaciones lógicas*, precisamente porque el primer volumen de esta obra –los *Prolegómenos*– y todo lo que en la *Investigación II* y *III* se dice a favor del objeto y de su esencia impedía que se diese una significación psicologista a este recurso a los actos de la conciencia. Desde las *Investigaciones lógicas* se afirma, pues, lo que nos parece domina la manera de proceder de los fenomenólogos: *el acceso al objeto forma parte del ser del objeto*.

Qué importa si Husserl sigue describiendo como actos teóricos aquéllos en los que el objeto aparecerá a título de simple polo trascendente. La impronta de todos los análisis radica en ese movimiento regresivo del objeto hacia la plenitud concreta de su constitución donde la sensibilidad desempeñará el papel protagonista.

Resulta evidente que Kant ha sido el primero en actuar de esa manera al desformalizar la idea abstracta de simultaneidad (al remitirla a la idea de acción recíproca) o la idea de sucesión (al subordinarla a la causalidad psíquica). Una idea apela a otra, a la que no contiene analíticamente. Pero la constitución husserliana no desempeñará, a pesar de lo que se haya dicho, el papel que tiene en Kant y que evoca el térmi-

no común. En los fenomenólogos la constitución del objeto no tiene por fin *la justificación del empleo de los conceptos o de las categorías*, o como Kant lo llama, su deducción. La constitución husserliana es una reconstitución del ser concreto del objeto, un retorno hacia todo lo que ha sido olvidado en la actitud fijada al objeto, la cual no es un pensamiento, sino una técnica. Y esta distinción entre pensamiento y técnica que posteriormente vuelve a aparecer en la *Krisis** fue establecida muy pronto por Husserl. Ya según los *Prolegómenos* (pp. 9-10), el sabio no está obligado a comprender íntegramente lo que hace. Él *opera* sobre su objeto. El pensamiento teórico es, en este sentido, técnico. Al descubrir el objeto, ignora los caminos que han conducido hasta él, y que constituyen el lugar ontológico de este objeto, el ser del que él sólo es una abstracción. La manera fenomenológica de proceder consiste en reencontrar estos caminos de acceso, todas las evidencias que ha sido necesario atravesar y olvidar. Ellas evalúan el peso ontológico del objeto que parece desbordarlas.

El ser de una entidad es el drama que –a través de recuerdos y olvidos, construcciones y ruinas, caídas y elevaciones– ha conducido a la abstracción, a esa entidad que se pretende exterior a este drama. En el estadio siguiente y post-husserliano de la fenomenología, se hará intervenir en este drama a acontecimientos todavía más patéticos y nada menos que a toda la historia europea. El objeto de nuestra vida teórica sólo es un fragmento de un mundo que él disimula. El drama debe ser reencontrado por los fenomenólogos, pues determina el sentido de este objeto abstracto, pues él es su verdad.

Sobre este punto, por lo demás, los procedimientos de la fenomenología husserliana recuerdan ciertas distinciones de la fenomenología hegeliana: el pensamiento abstracto mienta el en-sí –el entendimiento. Es necesario remitirlo al absoluto y a lo concreto –a la Razón. Pero quizá, y en un sentido

* N. del T.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. Muñoz y S. Mas. Crítica, Barcelona, 1991.

absolutamente opuesto, ¿acaso la distinción kantiana entre concepto del entendimiento e idea de la razón —esta última separada de lo sensible, pero apuntando por esto mismo a una ilusión necesaria— ha preparado la noción fenomenológica de un pensamiento que sigue siendo abstracto a pesar de sus certezas?

3) Desnudar al objeto abstracto de sus maneras de aparecer implica, por una parte, una correspondencia esencial entre los objetos y los actos subjetivos necesarios para su aparición. Hablaremos ahora de ello. Por otra parte, la fenomenología se caracteriza por el papel considerable, pero original, que hace desempeñar a la sensibilidad en la obra de la verdad. Volveremos sobre ello de inmediato. Las nociones examinadas por los fenomenólogos ya no son entidades a las cuales conducirían caminos, en principio, múltiples. La manera en que una noción o una entidad es accesible —los movimientos del espíritu que la conciben— no están rigurosamente fijados para cada noción (en nombre de alguna legislación arbitraria, pero coherente). Estos movimientos llevados a cabo para permitir la manifestación de la noción a un espíritu son *el acontecimiento ontológico fundamental de esta noción misma*. El papel que desempeña en Hegel una situación histórica dada fuera de la cual tal o cual idea diferente ni siquiera es pensable —este papel lo tiene en Husserl la configuración, tan necesaria como irremplazable, de los procedimientos subjetivos. El amado, el útil o la obra de arte existen y son “sustancia”, cada uno a su manera. Y no cabe separar esta manera de las “intenciones” que justamente la esbozan.

Desde las *Investigaciones lógicas* la revelación de los seres —en la especie de las entidades lógicas— constituye el ser mismo de estas entidades. El ser de los entes está en su verdad: *la esencia de los seres está en la verdad o en la revelación de su esencia*.

De este modo, la fenomenología, en tanto que revelación de los seres, es un *método de la revelación de su revelación*. La fenomenología no es únicamente el hecho de dejar aparecer los fenómenos tal y como aparecen, sino que esta aparición, esta fenomenología, es el acontecimiento esencial del ser.

Al estar el ser de los objetos en su revelación, la naturaleza misma de los problemas se transforma en fenomenología. Ya no se tratará de las pruebas de la existencia. *Estamos de golpe en el ser, formamos parte de su juego*, compartimos la revelación. Sólo queda describir estos modos de revelación, que son modos de existencia. La ontología, en el sentido heideggeriano, sustituye a la metafísica. La revelación es, en efecto, el acontecimiento principal del ser. La verdad es la esencia misma del ser, se diría hoy. Los problemas concernientes a la realidad consisten en describir la manera en que ésta recibe una significación que la esclarece o la revela, o la manera en que le es conferida esta significación.

El hecho de que el ser es revelación –que la esencia del ser es su verdad– se expresa mediante la noción de intencionalidad. Ésta no consiste en afirmar la correlación entre el sujeto y el objeto. Afirmar la intencionalidad como tema central de la fenomenología ni siquiera consiste en concebir la correlación entre el sujeto y el objeto como una especie de intencionalidad. La representación del objeto por un espectador fijado a un objeto es algo que se hace a costa de múltiples abandonos y olvidos. Es abstracta en sentido hegeliano. Porque el ser consiste en revelarse, tiene lugar como intencionalidad. El objeto, por el contrario, es la manera en la que, por excelencia, el ser que se revela deja en el olvido la historia de sus evidencias. El objeto, correlativo de la consideración teórica, produce la ilusión de que significa por sí mismo. Ésta es la razón por la que en Husserl la fenomenología parte del objeto y de la naturaleza, quintaesencia de la objetividad, remontrándose hasta sus implicaciones intencionales.

4) El procedimiento característico de la fenomenología consiste en conceder a la sensibilidad un lugar primordial en la constitución. Incluso cuando afirma la idealidad de los conceptos y de las relaciones sintácticas, Husserl la hace descansar sobre lo sensible. Y ya se conoce el célebre texto: “La idea de un intelecto puro interpretado como facultad de puro pensamiento (de acción categorial), enteramente desprendida de una facultad de la sensibilidad, sólo ha podido ser concebida antes del análisis elemental del conocimiento” (*Investigaciones lógicas*: III, 183).

La sensibilidad no es considerada como simple materia dada en bruto a la cual se aplica la espontaneidad del pensamiento sea para informarla, sea para extraer de ella, mediante abstracción, relaciones. No designa lo que de receptividad hay en la espontaneidad objetivante. No aparece como pensamiento balbuceante abocado al error y la ilusión, ni como trampolín del conocimiento racional. Lo sensible no es una *Aufgabe* en el sentido neo-kantiano, ni un pensamiento oscuro, en el sentido leibniziano. La nueva manera de tratar la sensibilidad consiste en conferirle, en su cerrazón y en su espesor, una significación y una sabiduría propias así como una especie de intencionalidad. Los sentidos tienen sentido.

Toda construcción intelectual conservará de la experiencia sensible que pretende superar el estilo y la dimensión misma de su arquitectura. La sensibilidad no graba simplemente el hecho. Teje un mundo al cual pertenecen, y del que no podrán evadirse, las más altas obras del espíritu. Con los hilos entrelazados en el “contenido” de las sensaciones se tejen “formas” que confieren la impronta –como el espacio y el tiempo en Kant– a todo objeto que con posterioridad se ofrece al pensamiento.

Pero el tejido de las intencionalidades se reconoce en los datos hyléticos mismos. Estas intencionalidades no son una simple repetición de la intencionalidad que conduce al no-yo y donde se olvida la localización, el peso del yo, su *ahora*. Las relaciones que *Erfahrung und Urteil** deja aprehender en la esfera pre-predicativa no son simple prefiguración. La sensibilidad acuña el carácter subjetivo del sujeto, el movimiento mismo del retroceso hacia el punto de partida de toda acogida (y, en este sentido, principio), hacia el *aquí* y el *ahora* a partir de los cuales todo se produce por primera vez. La *Urimpression* es la individuación del sujeto. “La *Urimpression* es el comienzo absoluto, la fuente primera, aquello a partir de lo cual se engendra todo lo demás. Ella misma no es

* N. del T.: *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. J. Reuter. UNAM, México, 1980.

engendrada, no surge por generación, sino *genesi spontanea*, es generación primera (*Urzeugung*)... es la creación primera (*Urschöpfung*)” (*Zeitbewusstsein*: 451*).

La sensibilidad está así íntimamente ligada a la conciencia del tiempo: es el presente en torno del cual se orienta el ser. El tiempo no es concebido como una forma del mundo, ni tampoco como una forma de la vida psicológica, sino como la articulación de la subjetividad. Tampoco como una escansión de la vida interior, sino como el dibujo de las relaciones primeras y fundamentales que ligan al sujeto con el ser y hacen que el ser surja del *ahora*. Se trata de la dialéctica del compromiso y del desapego, mediante la efectuación del *ahora* en el que, a la vez, Husserl distingue la pasividad de la impresión y la actividad del sujeto. Pero ahí, contrariamente a Hegel, se desgarrar al sujeto de todo sistema y de toda totalidad, se lleva a cabo una trascendencia hacia atrás a partir de la inmanencia del estado consciente, se trata de una retro-cendencia.

El tiempo –marca esencial de la sensibilidad en la filosofía desde Platón– deviene, en tanto existencia del sujeto, fuente de toda significación. Desde Husserl, todas las relaciones que conforman la estructura de la conciencia como subjetividad se describen tanto por el tiempo como por la intencionalidad. La definición de una noción es sustituida por su estructura temporal, por el modo de su temporalización.

La sensibilidad no es, pues, simplemente un contenido amorfo, un hecho, en el sentido de la psicología empirista. Es “intencional” en el sentido de que *sitúa* a todo contenido y, a su vez, ella no se sitúa por relación a objetos, sino respecto *de sí*. Es el punto *cero* de la situación, el origen del hecho de situarse. Las relaciones pre-predicativas o vividas se cumplen como actitudes iniciales tomadas a partir de este punto cero. Lo sensible es modificación de la *Urimpression*, la cual es por excelencia el *aquí* y el *ahora*. Resulta difícil no ver en esta descripción de la sensibilidad a lo sensible vivi-

* N. del T: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. A. Serrano. Trotta, Madrid, 2002.

do en el nivel del *cuerpo propio* cuyo acontecimiento fundamental radica en el hecho de *tenerse* —es decir, de tenerse a sí mismo como el cuerpo que se sostiene sobre sus piernas. Hecho que *coincide* con el de *orientarse*, es decir, de adoptar una actitud respecto de... Ahí está contenida una característica nueva de lo subjetivo. Lo subjetivo no conserva el sentido arbitrario de algo pasivo y no universal. Inaugura el origen, el comienzo y —en un sentido muy diferente de causa o de premisa— el principio. Esta noción de sensibilidad es ciertamente percibida por Kant (ella preside, quizá, la estética trascendental) cuando en el famoso artículo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, atribuye a la distinción de la mano derecha y de la mano izquierda la posibilidad de orientarse en el espacio geométrico. Remite esta distinción al *Gefühl*. *Gefühl* —sensibilidad— que implica a un geómetra encarnado y no a un simple reflejo de este espacio-objeto, por convención llamado “sujeto”.

Desde las *Investigaciones lógicas*, a través de la *Conciencia interna del tiempo*, hasta *Experiencia y juicio*, la fenomenología husserliana inaugura esta nueva noción de sensibilidad y de subjetividad. Los historiadores se han sorprendido de que la descripción de esta conciencia sensible y pasiva sea de inmediato trastocada cuando se la pone en relación con la actividad del sujeto cuyo cumplimiento sería dicha conciencia. En realidad cabe preguntarse si esta ambigüedad no es lo esencial de ella, si la referencia a la actividad del sujeto no confiere a la sensibilidad justamente este papel de subjetividad-origen. Ella anticipa, en efecto, lo que en la fenomenología contemporánea serán las especulaciones sobre el papel del cuerpo en la subjetividad. La ambigüedad de la pasividad y de la actividad en la descripción de la sensibilidad fija en realidad ese nuevo tipo de conciencia que se llamará cuerpo propio, cuerpo-sujeto. Sujeto como cuerpo y no como algo paralelo al objeto representado.

La fenomenología preserva a la persona en la medida en que el concepto de sujeto es remitido a la sensibilidad donde la individuación coincide con la ambigüedad de la *Urimpression*, donde la actividad y la pasividad se reúnen, donde el *ahora* es anterior al conjunto histórico que va a constituir. La persona no se disuelve en la obra constituida o pensada

por ella, sino que siempre permanece trascendente, de este lado de acá. Y en este sentido creemos que la fenomenología se sitúa en las antípodas de la posición de Spinoza y de Hegel, donde lo pensado absorbe al pensador, donde el pensador se disuelve en la eternidad del discurso. La sensibilidad hace que “la eternidad” de las ideas remita a una cabeza que piensa, a un sujeto que está presente temporalmente. Ahí se cumple la remisión del ser al tiempo en Husserl. En ello reside el profundo parentesco entre la fenomenología y el bergsonismo.

El yo como *ahora* sólo se define por sí, es decir, no se define, no acota nada, permanece fuera del sistema. Por esta razón todo el análisis de la pasividad pre-predicativa es afirmado, en última instancia, como actividad de un sujeto. Es siempre una trascendencia en la inmanencia, no coincide con lo que recibe de su existencia. Incluso en su obra sensible, el yo es anterior. En modo alguno es una cualidad. Sí lo es, sin embargo, en un cierto sentido –pero es la posibilidad de volver a aprehenderse en esta cualidad. La dialéctica de lo sensible con que se abre la fenomenología del espíritu de Hegel no se aplica a lo sensible husserliano, que es absolutamente sujeto. La universalidad está constituida a partir de un sujeto que no se absorbe en ella. Lo que ciertamente no quiere decir en modo alguno que lo universal sea un modo de existencia en el que la humanidad simplemente se ha extraviado. Sino que, separada del yo que la constituye y que no agota, es un modo abstracto de existencia.

El yo fenomenológico no aparece, a fin de cuentas, en la historia que constituye, sino en la conciencia. Y de este modo es arrancado a la totalidad. Y así puede romper con el pasado sin ser, en la ruptura con el mismo, a pesar de él, continuador de ese pasado que reencontrará la sociología o el psicoanálisis. Puede romper y puede, por tanto, hablar.

5) La antigua metafísica distinguía entre la aparición de los fenómenos y su significación. La noción no se evaluaba por el sentido que tenía para la conciencia. Su relación con la conciencia sólo era una de las peripecias de su ser. Se abarcaba de alguna manera desde el exterior –la noción y la conciencia– con una mirada respetuosa con las normas lógicas

extraídas del pensamiento contemplativo. Así, por ejemplo, en el *Parménides* de Platón la *relación* entre el absoluto y la conciencia que lo piensa pone en un compromiso a este absoluto mismo, pues un absoluto que estuviera en relación con algo sería contradictorio. *En la fenomenología el ser de una entidad está determinado por su verdad* –por su fosforescencia y por el sentido de las intenciones que acceden a él así como por la historia “intencional” que resume.

A partir de ese momento se habla de estructuras de ser sin a continuación referirse a normas lógicas, se tolera el carácter paradójico de las nociones, como ocurre con el famoso círculo de la comprensión donde el todo supone las partes, pero en la que las partes remiten al todo; tal cosa es lo que también ocurre con la noción de *Zeug*, donde la estructura del *en vista de* no se añade a ninguna categoría sustancial; tal es lo que ocurre con la referencia a la nada en función de la angustia, pero contrariamente a todos los principios eleatas; tal es lo que ocurre –en Husserl mismo– con el inacabamiento esencial de la esfera objetiva, con los conceptos inexactos, con la idealidad de las esencias.

Algunas situaciones, cuya intención no se reduce al conocimiento pueden ser puestas como condiciones del conocimiento sin que esta posición tenga el aspecto de una decisión irracional. Es una manera bien fenomenológica de proceder la que en las relaciones de conocimiento descubre fundamentos que, hablando con propiedad, carecen de la estructura del saber –no porque estos fundamentos se impongan sin certeza sino porque, anteriores y condicionantes, son más ciertos que la certeza, más racionales que la razón.

Ciertamente, en la obra misma de Husserl, las intenciones que mientan al objeto nunca descansan sobre lo no-objetivante. Pero la sensibilidad y la pasividad, los “datos hyléticos” celosamente mantenidos en la base de una conciencia de la que Husserl mejor que nadie ha sabido mostrar el movimiento hacia el exterior, despojan a la subjetividad husserliana del papel de simple réplica del objeto y nos conducen más acá, tanto de la correlación sujeto-objeto, como de su privilegio.

De la misma manera, la reducción al conocimiento egológico primordial por el cual comienza, en la quinta medita-

ción cartesiana de Husserl, la constitución de la intersubjetividad, no aboca a evidencias estructuradas como conocimientos objetivos (en razón de su carácter monadológico mismo). Sin embargo, esa situación funda la objetividad.

Los fenomenólogos se mueven con soltura en estas relaciones entre el sujeto y el ser que no se reducen a los saberes, pero que, sin embargo, en tanto que revelación del ser, implican a la verdad. El modo de ser así revelado se dice en función de las intenciones subjetivas a las cuales se revela. Nada tan característico de la reflexión fenomenológica como la idea de relaciones intencionales mantenidas con correlatos que, ni son representaciones, ni existen como sustancias.

Y, en este punto, la teoría de los postulados de la razón práctica que dispone “de principios originales *a priori*... que rechazan toda intuición posible de la razón teórica” (*Crítica de la razón práctica*), hace que Kant se cuente entre los precursores.

Hay verdad sin que haya representación: “Ese tener por verdadero... no es inferior, según el grado, a saber alguno, aunque se diferencia totalmente de él según la especie” (*Was heisst sich im Denken orientieren*, Edic. Cassirer, p. 360*).

6) La reducción fenomenológica ha sido una manera radical de suspender la aproximación natural al mundo puesto como objeto —la lucha radical contra la abstracción que el objeto resume.

Para una buena parte de la fenomenología contemporánea, la reducción se ha convertido en un procedimiento donde las realidades que para la actitud natural habían sido objetos se escalonan en una perspectiva en la que aparecen como *modos de aprehensión*. La reducción se convierte en una *subjetivación* del ser, la apercepción de ex-objetos en condiciones *subjetivas* de objetos, en su origen y principio. Desde ese momento no sólo asistimos a esta extraordinaria subjetiva-

* N. del T: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Trad. R. Rovira. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1995.

ción de los cuerpos y de los órganos corporales; descubrimos a la tierra, al cielo, al puente y al templo como medios de acceso al ser y como momentos de la subjetividad. Desde las *Ideen**, la percepción sensible no sólo proporciona a la construcción científica un punto de partida, también el lugar que jamás abandonará el objeto inteligible construido. Para captar en su ser concreto al objeto de la ciencia será necesario remitirlo a dicho lugar. Cabe decir que la fenomenología reivindica el privilegio imprescriptible del mundo percibido por el hombre concreto que vive su vida. Es justamente esta tesis de las *Ideas* la que Heidegger retoma cuando afirma que el lugar diseñado por el *construir* contiene al espacio geométrico, el cual nada podría contener.

La subjetivación de lo que no hace mucho fueron las realidades empíricas no consiste en transformarlas en *contenidos* de la conciencia o en datos, sino en descubrirlas como *continentes* y como *donantes*. Nada es definitivamente cualidad dada, toda cualidad es relación. Su inteligibilidad ya no tiene que ver con la reductibilidad de una noción a un principio o a un fin –ni tampoco con el sistema donde ella ocuparía su lugar– sino con su función en la trascendencia de la intencionalidad. Todo dato, incluso la tierra, el cuerpo y las cosas son momentos de la obra de la *Sinnggebung*. De ahí la des-formalización de la realidad objetiva y científica. Ella está comprometida con relaciones de *objeto a condición*. Relaciones que no son analíticas, ni sintéticas, ni dialécticas, sino intencionales.

Y en este nuevo vínculo entre unos y otros datos que les sirven de condición “subjetiva” reside, para el espectador que permanece en el exterior, una nueva manera de desgranar los conceptos.

* N. del T.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1985.

Capítulo 6

La ruina de la representación¹

¹ Aparecido en *Edmund Husserl 1859-1959*. Recopilación conmemorativa publicada con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo. Nijhoff, La Haya, 1959. Colección Phaenomenologica.

Encontrarse con un hombre es mantenerse en vilo por un enigma. Este enigma, cuando se entraba en contacto con Husserl, era siempre el de su obra. A pesar de la relativa simplicidad de su acogida y la activa simpatía que cabía encontrar en su casa, en Husserl siempre se encontraba a la fenomenología. Mis recuerdos se remontan a una juventud en la cual Husserl ya aparecía en la integridad de su mito. Mis recuerdos sólo comprenden dos semestres de relaciones personales. Pero dejando aparte la respetuosa timidez, la “aceleración” y la inclinación por la mitología propia de nuestros veinte años, creo que difícilmente un hombre se identificaba más con su obra ni separaba más a esta obra de sí. Refiriéndose, sin duda, a tal o tal lote de sus manuscritos inéditos, durmientes en el fondo de alguna caja y consagrados a la fenomenología de la retención, de lo sensible o del yo, decía con perfecta naturalidad: “Wir haben schön darüber ganze Wissenschaften” [“Ya tenemos sobre eso ciencias enteras”]. Y estas ciencias ignoradas, él tenía el aire antes de haberlas recibido que de haberlas impartido. De su obra misma, aunque fuese en privado, Husserl sólo hablaba en los términos de dicha obra. Era la fenomenología sobre la fenomenología y, en mis tiempos, casi siempre un monólogo que no se osaba interrumpir. También la deuda respecto del hombre se confunde, para mí, con la deuda respecto de su obra².

² Sobre las relaciones personales con Husserl, otros aportarán interesantes anécdotas. Yo únicamente quiero consignar tres puntos. —Durante los dos semestres de mi estancia en Friburgo (verano de 1928, invierno de 1928-1929), la señora Husserl, pretextando su próximo viaje a París, recibía en mi casa lecciones de “perfeccionamiento de francés”. Tenían por fin antes incrementar la beca del estudiante que enriquecer el vocabulario de la eminente alumna. Estos gestos de bondad disimulada fueron frecuentes en la casa de Husserl y tuvieron ilustres beneficiarios. —A finales de julio de 1928 yo había hecho una exposición en el seminario de Husserl. Fue la última sesión del último seminario de su carrera. De esta exposición no se habló, lógicamente, en la alocución de despedida que siguió; Husserl dijo que por fin los problemas filosóficos se le aparecían con toda su claridad, justamente ahora que la edad le escatimaba el tiempo para resolverlos. —Último punto, que dudaría en contar, si el problema, recientemente suscitado, del judaísmo de Husserl

Ese hombre de aire demasiado grave pero afable, con un porte exterior sin mácula pero olvidadizo del exterior, lejano pero no altivo y como un poco incierto de sus certezas, subrayaba la fisonomía de su obra prendada de rigor y, aun así, abierta, audaz y sin desmayo volviendo a comenzar como una revolución permanente, abrazando formas que en la época se hubiera querido menos clásicas, menos didácticas y con un lenguaje que se hubiera preferido más dramático e incluso menos monótono. Obra cuyos acentos verdaderamente nuevos sólo resonarán a los oídos finos o ejercitados, pero, obligatoriamente, al acecho.

De manera totalmente diferente se presentaba entonces la filosofía de Heidegger, de inmediato brillante. La confrontación de estos dos pensamientos proporcionaba en Friburgo un material importante de meditación y de discusión a una raza de alumnos que entonces ya tocaba a su fin, formados por Husserl antes de conocer a Heidegger. Eugen Fink y Ludwig Landgrebe estuvieron entre ellos. Para aquellos que llegaron con Heidegger en el invierno de 1928-1929, Husserl, jubilado desde el final del semestre de invierno de 1928-1929 y que había enseñado a tiempo parcial durante el semes-

no me incitara a entregarlo al expediente abierto sobre dicha cuestión. Como se sabe, Husserl y su mujer eran judíos convertidos al protestantismo. Las últimas fotos del maestro acusan los rasgos de su fisonomía judía (con razón podría decirse que comenzaba a asemejarse a la de los profetas pues, después de todo, nadie posee el retrato de Jeremías o de Habacuc). La señora Husserl con todo rigor me hablaba de los judíos en tercera persona, ni siquiera en la segunda. Husserl nunca me hablaba de ello. Salvo una vez. Su mujer debía aprovechar su paso por Estrasburgo para hacer una importante adquisición. Al volver de las compras que había hecho en compañía de la señora Hering, madre del teólogo y filósofo de Estrasburgo, declaró en mi presencia: "Hemos encontrado un establecimiento serio. Die Leute obgleich Juden, sind sehr zuverlässig" ["El personal, aunque judío, es de mucha confianza"]. Yo no oculté mi herida. Entonces Husserl dijo: "Deje eso, Levinas, yo mismo provengo de una casa de comerciantes y...". No continuó. Los judíos son duros los unos con los otros, aunque no toleren las "historias judías" que los no judíos les cuentan, como los clérigos que detestan las gracias anticlericales provenientes de los laicos, pero que, entre ellos, deben contarse. La reflexión de Husserl me apaciguó.

tre de transición del verano de 1928, ya sólo era un ancestro. Gracias a estas discusiones yo mismo entré en la fenomenología y me formé en su disciplina. Voy a intentar evocar en estas páginas los temas que me parecieron determinantes en el pensamiento husserliano bajo el ángulo en el que se presentaron en esos años lejanos. ¿De la filosofía que nos impresiona se retienen las verdades de un “saber absoluto” o ciertos gestos y ciertas “inflexiones de voz” que constituyen para cada uno de nosotros el rostro de un interlocutor necesario en todo discurso, incluso interior?

I

La fenomenología es la intencionalidad. ¿Qué significa esto? ¿Rechazo de un sensualismo que identificaba la conciencia con las sensaciones-cosas? Ciertamente. Pero lo sensible desempeña un importante papel en la fenomenología y la intencionalidad rehabilita a lo sensible. ¿Correlación necesaria entre sujeto y objeto? Sin duda. Pero no se ha esperado a Husserl para protestar contra la idea de un sujeto separado del objeto. Si la intencionalidad significase únicamente que la conciencia “se estrella” en el objeto y que inmediatamente estamos cabe las cosas, jamás habría habido fenomenología.

Poseeríamos una teoría del conocimiento para la vida ingenua de la representación que se encuentra con esencias permanentes, arrancadas de todo horizonte –abstractas en este sentido– y abiertas a un presente en el que se bastan. El presente de la vida es precisamente una forma insospechada, pero primordial, de la abstracción en la que los seres están como si en ella comenzasen. La re-presentación aborda a los seres como si se sostuviesen íntegramente por ellos mismos, como si fueran sustancias. Tiene la facultad de quedarse abstraída aunque sólo sea por un instante, el instante de la representación de la condición de dichos seres. Triunfa sobre el vértigo de lo infinito, condicionamiento que abre en ellos el verdadero pensamiento y el pensamiento verdadero. Sin recorrer la serie infinita del pasado, a la cual, sin embargo, se refiere mi jornada de hoy, la recojo en toda su realidad y sostengo a mi ser a partir de estos instantes fugitivos. Al mos-

trar que el entendimiento puede perseguir su obra teórica sin satisfacer a la Razón, ya Kant arrojó luz sobre la esencia eterna de este “realismo empírico” que prescinde de principios incondicionados.

La fenomenología, como toda filosofía, enseña que la presencia *inmediata* cabe las cosas todavía no comprende el sentido de las mismas y, por tanto, no sustituye a la verdad. Pero debemos nuevas posibilidades de filosofar a la manera en que Husserl nos invita a superar lo inmediato. Aporta, ante todo, la idea de un análisis de las intenciones capaz de enseñarnos sobre el ser (que estas intenciones únicamente habrían debido captar o reflejar) más que el pensamiento *que entra* en estas intenciones. Como si el acontecimiento ontológico fundamental, ya perdido en el objeto captado o reflejado, fuese, a costa de ser más objetivo que la objetividad, un movimiento trascendental. La renovación del concepto mismo de lo *trascendental* que quizá enmascara el recurso al término “constitución”, se nos muestra como una aportación esencial de la fenomenología. De ahí, en el plano de lo que se podría llamar “razonamiento filosófico”, una nueva manera de pasar de una idea a otra. De ahí, también, una modificación del concepto mismo de la filosofía que se identificaba con la absorción de todo “Otro” por lo “Mismo” o con la deducción de todo “Otro” a partir de lo “Mismo” (es decir, en el sentido radical del término, con el idealismo) y donde en lo sucesivo una *relación* entre lo Mismo y lo Otro no invierte al eros filosófico. Por último, de una manera más general, se trata de un nuevo estilo filosófico. No se ha convertido en ciencia rigurosa como cuerpo de doctrinas que se impondrían universalmente. Sin embargo, la fenomenología ha inaugurado un análisis de la conciencia donde la mayor preocupación concierne a la estructura, a la manera en que un movimiento del alma se integra en otro, a la manera en que descansa, se imbrica y se aloja en el todo del fenómeno. Ya no cabe analizar un estado del alma enumerando sus ingredientes. Los puntos de referencia de estas “fórmulas de estructura” remiten, ciertamente, a los presupuestos últimos de la doctrina. Pero una nueva idea de rigor se ha instaurado: la introducción en el alma no consiste en tocar el fin o lo infinitamente pequeño, sino en no dejar sin estructura a estos

elementos minúsculos o a sus prolongaciones. Éstos son los puntos que nos parecen esenciales para todo el pensamiento post-husserliano y el beneficio que, para nuestro modesto trabajo, hemos extraído de un dilatado trato con los trabajos husserlianos. Ellos se imponen al pensamiento desde las *Logische Untersuchungen** que tan mal definen a la fenomenología, pero que tan bien la demuestran, pues lo hacen como se demuestra el movimiento: andando.

II

¿Por qué la lógica, que establece las leyes ideales que rigen las formas vacías del “pensamiento”, exigiría como fundamento una descripción de los procedimientos del pensamiento intencional? Cuestión de exégesis que aún inquietaría más si se profesase la idealidad de las formas lógicas y la imposibilidad de confundirlas con los “contenidos reales” de la conciencia, con los actos de representarse o de juzgar y, más imposible aún, con los “contenidos primarios” o sensaciones. Cuestión con la que nos topamos antes de que las *Ideen*** turbaran a toda una generación de discípulos mediante la formulación explícita del idealismo trascendental, aparentemente sostenido contra el realismo de las esencias formales y materiales cuya trascendencia sin duda constituye, con todo, el gran tema de la obra husserliana y al cual uno se adhiere desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, el volumen más convincente de la literatura filosófica.

¿Por qué este retorno a la descripción de la conciencia? ¿Sería “interesante” o “instructivo” conocer, al margen de las esencias ideales, los actos subjetivos que las aprehenden? ¿Esta investigación, suplementaria e interesante, de qué modo permitiría evitar ciertas confusiones o equívocos de la lógica pura,

* N. del T: *Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.

** N. del T: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1985.

ciencia de naturaleza matemática y en modo alguno psicológica? Husserl cita al psicologismo entre estas confusiones, como si, a pesar de estar fulminado desde los *Prolegómenos*, todavía justificase tantos nuevos esfuerzos. Ciertamente Husserl invoca desde la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* la necesidad de proyectar la claridad de una teoría del conocimiento –que también sería una claridad filosófica– sobre las nociones de la lógica pura. La fenomenología de la conciencia descubriría “las fuentes de donde brotan los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura y a las cuales hay que remitirlos para conferirles la claridad y la distinción necesarias a la lógica pura en el plano de la teoría del conocimiento”. Pero la teoría y la crítica del conocimiento, en el sentido que estas disciplinas han adquirido desde Kant, determinan bien las fuentes de la actividad científica y, sobre todo, los límites del legítimo empleo de la razón. No clarifican los conceptos mismos de los que se sirve la ciencia ni, en cualquier caso, revisan los conceptos de la lógica pura, constituida desde Aristóteles en su perfección. La novedad de las pretensiones gnoseológicas de la fenomenología husserliana consiste en recurrir a la conciencia para esclarecer los conceptos de una ciencia y para preservarlos contra los equívocos inevitables de los que se habrían cargado en un pensamiento que, en la actitud natural, sigue estando fijado a los objetos: “Ella es indispensable para el progreso de estas investigaciones” (de la lógica pura). –Por último, el hecho de que el “*en sí* del objeto pueda ser representado y captado en el conocimiento, es decir, a fin de cuentas, pueda devenir subjetivo” sería, con todo rigor, algo problemático en una filosofía que pone al sujeto como una esfera inmanente, encerrada en ella misma; este problema está de antemano resuelto en la idea de la intencionalidad de la conciencia, ya que la presencia del sujeto cabe cosas trascendentes es la definición misma de la conciencia.

A no ser que todo el interés de la investigación anunciada, en lugar de orientarse a la correlación sujeto-objeto que definiría la intencionalidad, derivase de otro dinamismo que animaría a la intencionalidad. Su verdadero enigma no consistiría en la presencia cabe objetos, sino en el sentido nuevo que permite dar a esta presencia.

El análisis de la conciencia es necesario para el esclarecimiento de los objetos porque, en un malentendido inevitable, la intención que se dirige a ellos no capta su sentido, sino únicamente una abstracción; también porque la intención, en su “estallido hacia el objeto”, ignora y desconoce el sentido de este objeto, pues olvida todo lo que la intención sólo contiene implícitamente y la conciencia ve sin ver. Tal es la respuesta a la dificultad que acabamos de recordar. Husserl la ofrece cuando caracteriza en el capítulo 20 de las *Meditaciones cartesianas** la originalidad del análisis intencional: “... Su operación original”, dice él, “consiste en desvelar las potencialidades ‘implicadas’ en las actualidades (estados actuales) de la conciencia. Y de este modo opera desde el punto de vista noemático la explicación, la precisión y la eventual elucidación de lo que es ‘significado’ por la conciencia, es decir, de su sentido objetivo”.

La intencionalidad designa de este modo una relación con el objeto, pero una relación tal que lleva en ella, esencialmente, un sentido implícito. La presencia cabe las cosas implica otra presencia cabe ellas que se ignora, otros horizontes correlativos de estas intenciones implícitas que no podría descubrir la más atenta y la más escrupulosa consideración del objeto dado en la actitud ingenua: “Todo cogito, en tanto que conciencia, es, en un sentido muy amplio, ‘significación’ de la cosa que mienta, pero esta ‘significación’ *supera*, en todo instante, lo que en el instante mismo es dado como ‘explícitamente mentado’. Lo supera, es decir, lo incrementa un ‘más’ que se extiende más allá... *Esta superación de la intención en la intención misma*, inherente a toda conciencia, debe ser considerada como esencial (*Wesensmoment*) a esta conciencia” (p. 40). “El hecho de que la estructura de toda intencionalidad implique un ‘horizonte’ (*die Horizontstruktur*) prescribe al análisis y a la descripción fenomenológica un método absolutamente nuevo” (p. 42).

La clásica relación entre sujeto y objeto es una presencia del objeto y una presencia cabe el objeto. De hecho, la rela-

* *N. del T.*: Trad. Mario A. Presas. Tecnos, Madrid, 1986.

ción es comprendida de tal manera que el presente agota en ella al ser del sujeto y del objeto. El objeto es ahí, en todo instante, exactamente lo que el sujeto piensa de él actualmente. Para decirlo de otra manera, la relación sujeto-objeto es totalmente consciente. A pesar del tiempo que pueda durar, esta relación repite eternamente a este presente transparente y actual, y sigue siendo, en el sentido etimológico del término, re-presentación. La intencionalidad, por el contrario, lleva en ella los horizontes inenabrigables de sus implicaciones y piensa en infinitamente más “cosas” que en el objeto al cual se fija. Afirmar la intencionalidad significa percibir al pensamiento en tanto que ligado a lo implícito en donde no cae accidentalmente, sino donde, por esencia, está. De ahí que el pensamiento no sea ni puro presente ni pura representación. En una historia de las ideas en la que el concepto de actualidad coincidía con el estado de vigilia absoluta, con la lucidez del intelecto, este descubrimiento de lo implícito que no es una simple “deficiencia” o “caída” de lo explícito, aparece como monstruosidad o como maravilla. Que este pensamiento sea deudor de una vida anónima y oscura, de paisajes olvidados que es necesario restituir al objeto mismo que la conciencia cree poseer plenamente, es lo que indudablemente lo aproxima a las concepciones modernas del inconsciente y de las profundidades. Pero de ello no resulta únicamente una nueva psicología. Comienza una nueva ontología: el ser no se pone únicamente como correlato de un pensamiento, sino como lo que ya funda al pensamiento mismo que, sin embargo, lo constituye. Volveremos más adelante sobre ello. Llamemos la atención, por el momento, sobre el hecho de que el condicionamiento de la actualidad consciente en la potencialidad pone en un compromiso a la soberanía de la representación de una manera mucho más radical de lo que lo hace el descubrimiento en la vida sentimental de una intencionalidad específica irreductible a la intencionalidad teórica, más radicalmente de lo que lo hace la afirmación de un compromiso activo en el mundo, anterior a la contemplación. Husserl pone en tela de juicio la soberanía de la representación a propósito de las estructuras de la lógica pura, a propósito de las formas puras del “algo en general” donde no interviene ningún sentimiento, don-

de nada se ofrece a la voluntad y que, sin embargo, sólo revelan su verdad cuando son puestas de nuevo en su horizonte. No se trata de un irracionalismo del sentimiento o de la voluntad que desestabilizaría al concepto de la representación. Un pensamiento que olvida las implicaciones del pensamiento, implicaciones invisibles antes de la reflexión sobre este pensamiento, *opera* sobre objetos en lugar de pensarlos. La reducción fenomenológica detiene la *operación* para remontarse hacia la verdad, para mostrar a los seres representados en su surgimiento trascendental.

La idea de una implicación necesaria, absolutamente imperceptible al sujeto que se dirige al objeto, que sólo se descubre después, en la reflexión, que no se produce, por tanto, en el presente, es decir, que se produce *sin saberlo yo*, pone fin al ideal de la representación y de la soberanía del sujeto, pone fin al idealismo en el que nada podía entrar subrepticamente en mí. En el pensamiento se revela así una *pasión* básica que nada tiene en común con la pasividad de la sensación, de lo dado, de la que partían el empirismo y el realismo. La fenomenología husserliana no nos ha enseñado a proyectar en el ser estados de conciencia, ni, aún menos, a reducir a estados de conciencia las estructuras objetivas, sino a recurrir a un dominio “subjetivo más objetivo que toda objetividad”. La fenomenología ha descubierto este nuevo dominio. El yo puro es una “trascendencia en la inmanencia” de alguna manera él mismo constituido en función de este dominio donde se juega el juego esencial.

III

Superar la intención en la intención misma, pensar más que lo que uno piensa, sería un absurdo si esta superación del pensamiento por el pensamiento fuese un movimiento de la misma naturaleza que el de la representación, si lo “potencial” sólo fuese un “actual” disminuido o reducido (lo que equivaldría a la banalidad de los grados de conciencia). Lo que Husserl ilustra mediante sus análisis concretos es que el pensamiento que va hacia su objeto encierra pensamientos que desembocan en horizontes noemáticos los cuales *sopor-*

tan ya al sujeto en su movimiento hacia el objeto; lo sostienen, por tanto, en su obra de sujeto, *desempeñan un papel trascendental*: la sensibilidad y las cualidades sensibles no son el material del que está hecha la forma categorial o la esencia ideal, sino la situación en la que el sujeto ya se ubica para cumplir una intención categorial; mi cuerpo no es únicamente un objeto percibido, sino un sujeto que percibe; la tierra no es la base en la que aparecen las cosas, sino la condición que el sujeto requiere para su percepción. El horizonte implicado en la intencionalidad no es, pues, el contexto aún vagamente pensado del objeto, sino la *situación* del sujeto. Esta potencialidad esencial de la intención revela a un sujeto en *situación* o, como dirá Heidegger, en el mundo. La presencia cabe las cosas que expresa la intencionalidad es una trascendencia que ya tiene una historia en el mundo donde sólo entra ella. Si Husserl reivindica para estas implicaciones una luz completa, sólo la reivindica en la reflexión. Para Husserl, el ser no revela su verdad en la Historia antes que en la conciencia, sino que ya no es la conciencia soberana de la representación quien se hace cargo de ello.

Queda expedito el camino de las filosofías de la existencia, que de este modo pueden abandonar el terreno de lo patético y de lo religioso en el que hasta entonces se acantonaban. Queda expedito el camino de todos los análisis husserlianos, tan obstinadamente preferidos por él, de lo sensible y de lo pre-dicativo, que se remontan a la *Urimpression*, a la vez primer sujeto y primer objeto, donante y dado. Queda expedito el camino de la filosofía del cuerpo propio, donde la intencionalidad revela su verdadera naturaleza, pues su movimiento hacia lo representado se enraíza ahí en todos los horizontes implícitos –no representados– de la existencia encarnada; existencia encarnada que extrae su ser de esos horizontes que, sin embargo, en un cierto sentido constituye (pues ella toma conciencia de ello), como si, aquí, el ser constituido condicionase su propia constitución. Estructura paradójica que Heidegger pondrá en evidencia y en práctica por doquier: la subjetividad, la dimensión misma de lo subjetivo, es suscitada por el ser para que pueda cumplirse lo que se inscribe en la revelación del ser, en el esplendor de la “*physis*”, donde el ser es en verdad.

La presencia cabe las cosas que primera y frecuentemente se refiere a los horizontes insospechados que, sin embargo, guían esta presencia misma, también anuncia, en efecto, la filosofía del ser en el sentido heideggeriano. Todo pensamiento que se dirige al *ente* está ya en el ser del ente que Heidegger muestra irreductible al ente, horizonte y sede que dirige toda toma de posición, luz de un paisaje, guiando también la iniciativa del sujeto que quiere, que trabaja o que juzga. Toda la obra de Heidegger consiste en abrir y en explorar esta dimensión, desconocida en la historia de las ideas y a la cual, sin embargo, da el nombre más conocido, el nombre de *Sein*. Respecto al modelo tradicional de la objetividad, es un terreno subjetivo, pero de un subjetivismo “más objetivo que toda objetividad”.

La actividad trascendental no es ni el hecho de reflejar un contenido, ni la producción de un ser pensado. La constitución del objeto ya está protegida por un “mundo” pre-predicativo que, sin embargo, el sujeto constituye; e, inversamente, la estancia en un mundo sólo es concebible como la espontaneidad de un sujeto constituyente, sin la cual esta estancia habría sido simple pertenencia de una parte a un todo y el sujeto simple resultado de su elemento. La fluctuación reprochada a Husserl entre el desapego del idealismo trascendental y el compromiso con un mundo, no constituye su debilidad, sino su fuerza. Esta simultaneidad de la libertad y la pertenencia –sin que ninguno de estos términos sea sacrificado– es quizá la *Sinnggebung* misma, el acto de prestar un sentido que atraviesa y lleva al ser en su integridad. En todo caso, la actividad trascendental recibe en la fenomenología esta nueva orientación. El mundo no sólo está constituido, también es constituyente. El sujeto ya no es puro sujeto, el objeto tampoco es puro objeto. El fenómeno es, a la vez, lo que se revela y lo que revela, ser y acceso al ser. Sin el esclarecimiento de lo que revela –del fenómeno como acceso–, lo que revela –el ser– sigue siendo una abstracción. El nuevo acento y la brillantez de algunos análisis fenomenológicos –la impresión de desformalizar nociones y cosas que dejan esos análisis– tienen que ver con esta doble perspectiva que reemplaza a las entidades. Los objetos son arrancados de su fijeza sin brillo para brillar en el

juego de rayos que van y vienen entre el donador y lo dado. Ida y vuelta en la que el hombre constituye al mundo al que, sin embargo, pertenece. El análisis se asemeja a la reactualización de una eterna tautología: el espacio supone al espacio, el espacio representado supone una cierta implantación en el espacio, la cual, a su vez, sólo es posible como proyecto del espacio. En esta aparente tautología, la esencia –el ser de la entidad– estalla. El espacio se torna experiencia del espacio. Ya no se separa de su revelación, de la verdad en la que no únicamente se prolonga, sino donde, más bien, se cumple. Este retorno donde el ser funda al acto que lo proyecta, donde el presente del acto –donde su actualidad– se vuelve pasado, pero donde, en seguida, el ser del objeto se perfecciona en la actitud que se toma con respecto a él y donde la anterioridad del ser se sitúa, de nuevo, en un porvenir –este retorno donde el comportamiento humano es interpretado como experiencia original y no como fruto de una experiencia– es la fenomenología misma. Ella nos conduce fuera de las categorías de sujeto-objeto y arruina la soberanía de la representación. Sujeto y objeto sólo son los polos de esta vida intencional. La reducción fenomenológica jamás nos ha parecido justificarse por la apodicticidad de la esfera inmanente, sino por la apertura de este juego de la intencionalidad, por la renuncia al objeto fijo, simple resultado y disimulación de este juego. La intencionalidad significa que toda conciencia es conciencia de algo pero, sobre todo, que *todo objeto llama y suscita a la conciencia por la cual su ser resplandece y, por ello, aparece.*

La experiencia sensible es privilegiada porque en ella está en juego la ambigüedad de la constitución donde el nóema condiciona y alberga a la nóesis que lo constituye. La misma predilección existe en la fenomenología por los atributos culturales que el pensamiento constituye pero de la que él ya se nutre en la constitución. El mundo cultural, en apariencia posterior, pero cuyo ser mismo consiste en conferir un sentido, sostiene, en los análisis fenomenológicos, todo lo que, en las cosas y en las nociones, simplemente parece ser el contenido y lo dado.

A partir de ese momento las nociones que hasta entonces permanecían en el plano del objeto forman una serie

cuyos términos no se remiten los unos a los otros ni analítica ni sintéticamente. No se completan mutuamente como los fragmentos de un puzzle, sino que se condicionan trascendentalmente. El vínculo entre la situación y el objeto que a ella se remite, así como entre los fenómenos que constituyen la unidad de una situación (revelada en la descripción reflexiva), son tan necesarios como los vínculos deductivos. La fenomenología los aproxima a pesar de su aislamiento estrictamente objetivo. Aproximaciones que las lenguas acumulaban en sus etimologías y que hasta ese momento sólo se permitían los poetas y los profetas gracias a la metáfora y la “visión”. Cielo y tierra, mano y útil, cuerpo y prójimo, condicionan *a priori* conocimiento y ser. Desconocer este condicionamiento significa producir abstracciones, equívocos y vacíos en el pensamiento. Quizá al ponerse en guardia contra el pensamiento claro, olvidadizo de sus horizontes constituyentes, la obra husserliana habrá sido la más inmediatamente útil a todos los teóricos y, especialmente, a todos aquellos que se imaginan espiritualizar al pensamiento teológico, moral o político, desconociendo las condiciones concretas y, de alguna manera carnales, de donde extraen su verdadero sentido las nociones en apariencia más puras.

IV

Pero el hecho de que el pensamiento es esencialmente implícito, que el ideal de una actualidad total sólo puede provenir de una visión abstracta tomada del pensamiento mismo, marca, quizá, el final de toda una orientación de la filosofía. La filosofía surgida en la oposición a la opinión tendía a la sabiduría como instante de plena posesión de sí donde nada extraño, ningún otro, limitaría la identificación gloriosa de lo Mismo en el pensamiento. De ahí la importancia de la deducción que a partir de la experiencia parcial extraía la totalidad (sea esta deducción analítica, mecánica o dialéctica). El pensamiento que explicitaba lo que en lo *representado* era implícito, era, con justicia, este poder de actualización total, el acto puro mismo.

¡Y de este modo, el pensamiento dirigido al objeto con toda la sinceridad de su intención no afecta al ser en su ingenua sinceridad, piensa más de lo que piensa y de manera diferente a como piensa actualmente y, en este sentido, no es inmanente a él mismo, incluso si, por su mirada, tiene “en carne y hueso” al objeto que mienta! Estamos más allá del idealismo y del realismo, pues el ser no está ni en el pensamiento ni fuera del pensamiento, sino que el pensamiento mismo está fuera de él mismo. Es necesario un segundo acto y un espíritu ascendente para descubrir los horizontes ocultos que ya no son el contexto de este objeto sino los donadores trascendentales de su sentido. Para tener mundo y verdad es necesario algo más que el instante o la eternidad de la evidencia.

Quizá no haya sido determinante para la influencia de su obra que Husserl mismo haya visto plasmado ese espíritu ascendente en las formas de los actos objetivantes y plenamente actuales de la reflexión (¿en virtud de qué privilegio?). Esta vida que concede un sentido se entrega quizá de otra manera y supone para su revelación unas relaciones entre lo Mismo y lo Otro que ya no son objetivación sino sociedad. Cabe buscar en una ética la condición de la verdad. ¿La filosofía hecha en equipo es una idea husserliana sólo por azar?

Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto permite atisbar una relación con lo otro que no sería ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, con la forma del contenido. Allí donde toda *Sinngebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, sólo podía absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra situada en horizontes que, de alguna manera, no había querido, pero que no le resultan indiferentes –se hace posible una *Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro. En Husserl mismo, en la constitución de la intersubjetividad acometida a partir de actos objetivantes, despiertan bruscamente relaciones sociales irreductibles a la constitución objetivante que pretendía arrullarlas con su cadencia.

Capítulo 7

Intencionalidad y metafísica¹

¹ Aparecido en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, P.U.F., 1959.

1. En su lucha contra el psicologismo, la fenomenología husserliana nos ha invitado a no confundir la vida psíquica y su “objeto intencional”. Las leyes que rigen el ser –individual o ideal– no provienen de la naturaleza del pensamiento; las estructuras del pensamiento no deben hacerse pasar por las estructuras de las cosas. Hacer fenomenología equivaldría, así pues, a confiar en el testimonio de la conciencia que, siendo completa intencionalidad, toca al ser originalmente. De ninguna manera –a pesar de lo que haya dicho el psicologismo– proyecta fuera sus propios estados, ni constituye, por el juego de estos estados, la exterioridad misma del afuera. La fenomenología se convertiría así en un método metafísico, entendiendo por metafísica la relación con el ser en sí, como en el realismo platónico, por oposición al conocimiento, puramente subjetivo, de los fenómenos. En cambio, en esta perspectiva, la fenomenología se pronuncia sobre la trascendencia de este ser. La trascendencia se produciría como objetividad de un objeto. A pesar de la superación del positivismo cientificista que la fenomenología lleva a cabo, tal noción de trascendencia recluye al ser –sea esencia o valor– en el estatuto del objeto científico, en el estatuto del *hecho* que se resiste al sujeto y se opone a él y, en este oponerse, tanto se ajusta al *a priori* del sujeto como se entrega a él. La metafísica –la relación con el ser– se reduciría a este movimiento hacia el objeto, si bien liberado de todo escrúpulo criticista.

Pero la fenomenología husserliana pronto significó todo lo contrario: una desconfianza respecto de la ingenuidad de este movimiento intencional que nos conduce cabe las cosas. Todo el proyecto fenomenológico –programa infinito de investigaciones– traduce esta infatigable desconfianza. Para Husserl el movimiento de la conciencia que se dirige hacia su objeto disimula otro movimiento que cabría llamar subjetivo –pues no conduce a los objetos–, pero que puede ser llamado así, ya que no es una simple agitación de la “masa” psíquica sino que sigue siendo intencional, sigue concerniendo a esa esfera, *otra* que el sí mismo del sujeto donde, para Husserl, finalmente se sitúan los objetos. Ella se dibuja como el *horizonte* de los objetos o como su trasfondo. Términos, sin embargo, inapropiados. Pues desig-

nar como horizonte o como trasfondo el plano a donde conduce el movimiento intencional disimulado por la objetivación significa subordinar este movimiento a la objetivación y no encontrarle otra verdad que la de la condición trascendental del objeto. Eso todavía supondría mantener la primacía metafísica de la objetividad, como si el ser fuese un superlativo del objeto, como si sólo fuesen susceptibles de *verdad* la relación con el objeto y la relación entre objetos (por ejemplo, la causalidad) y como si las formas lógicas en las que estas relaciones se dibujan fuesen la armazón del Ser. Sin embargo, el movimiento trascendental que Husserl descubre en la intencionalidad, disimulado por la visión ingenua del objeto, cumple relaciones metafísicas, ontológicamente irreductibles, originales o últimas. Por no plegarse a la lógica que rige tanto las relaciones entre objetos como la relación de sujeto a objeto –por manifestarse como paradójicas–, no por eso son menos verdaderas con una certeza independiente de la certeza objetiva, pero que tampoco se remite a la certeza de la fe, del sentimiento, de la práctica o de la opinión. Éstas todavía giran en torno a la verdad objetiva. La critican como el zorro a las uvas que no logra atrapar. Todavía pertenecen a la metafísica de lo trascendente. La fenomenología anuncia una metafísica de lo trascendental.

El kantismo, donde la verdad no se abre a la exterioridad, ni siquiera cuando se atiene a lo necesario, se detiene antes de que Heidegger lo hubiera sustituido por una interpretación metafísica. Husserl es el primero en liberarse de ello al mostrar, por detrás de la intencionalidad objetivante, una vía concreta, ella también intencional. Su salida del kantismo no se produce en la llamada teoría de la “intuición categorial”. En dicha teoría se difumina la dignidad especial de lo trascendental: la síntesis, *condición* de la objetividad en Kant, deviene en la teoría husserliana simple intuición de un objeto –aunque fuese de segundo grado– fundada en una intuición sensible. Pero el kantismo es confirmado cuando lo trascendental se mantiene mediante el descubrimiento de operaciones espirituales, inevitablemente inherentes al movimiento que ingenuamente se dirige hacia la objetividad. Se renueva cuando este movimiento se revela inten-

cional. *De ahí la idea de una exterioridad que no es objetiva.* Las operaciones trascendentales constituyen un afuera pero no constituyen a este afuera (o este *otro que yo*) por un movimiento semejante al del ojo que percibe su objeto: lo Otro guía el movimiento trascendental sin ofrecerse a la visión, la cual siempre estaría desbordada por el movimiento trascendental mismo que, precisamente, ella debería definir. El movimiento trascendental recibe de este modo una estructura totalmente diferente a la polarización sujeto-objeto que caracteriza a la intuición. La gran aportación de la fenomenología husserliana es la idea de que la intencionalidad o la relación con la alteridad no se petrifica al polarizarse como sujeto-objeto.

Ciertamente la manera en que el mismo Husserl interpreta y analiza este desbordamiento de la intencionalidad objetivante por la intencionalidad trascendental consiste en remitir ésta a otras intuiciones y a algo así como “pequeñas percepciones”. Pero la reducción no se acaba nunca. Pues cada una de estas “pequeñas percepciones” conduce a un horizonte trascendental y de nuevo todo vuelve a comenzar indefinidamente. Kant se niega a interpretar la actividad trascendental como algo intuitivo. Incluso si esta negativa encierra lo trascendental en la interioridad del sujeto que no se dirige a nada *diferente*, a nada *otro*. Kant mantiene lo trascendental al margen de lo objetivo. Que lo *Otro* de la actividad trascendental surja por el efecto de un vínculo o de una síntesis en lugar de polarizarse como objeto de visión tiene una importancia considerable a la hora de atisbar el final de la universal dominación de la representación y del objeto. En este punto Kant es más audaz que Husserl.

2. Pero existe en Husserl otra manera de interpretar este movimiento que, sin mentar un objeto, no consiste, para el sujeto, en marcar el paso en su interioridad. Este movimiento se produce en la función trascendental de la sensibilidad. La relación con el objeto se caracteriza por una cierta igualdad entre la intención del pensamiento y la intuición de lo que ella debe encontrar. En su análisis de la relación con el objeto en original, Husserl ha mostrado bien cómo el encuen-

tro del objeto confirma o defrauda una intención vacía que la precede. El análisis, un intento de mostrar la diferencia entre el pensamiento vacío y el pensamiento intuitivo, también muestra que el pensamiento que toca a su objeto recubre necesariamente un pensamiento que lo mienta, que la experiencia de un objeto siempre *cumple* un pensamiento y que, de este modo, la realidad nunca desconcierta al pensamiento. Quien piensa conserva así una especie de inmovilidad en esta intencionalidad objetiva, como si reflejase en sí –tal y como una mónada encerrada en ella misma– el universo todo entero. En cambio, lo sensible, el *datum* hylético, es un datum absoluto. Las intenciones lo animan, ciertamente, para hacer de él una experiencia de objeto, pero lo sensible es dado de golpe antes de ser buscado. El sujeto está inmerso en ello antes de pensar o percibir objetos. Ciertamente Husserl de nuevo distingue en lo sensible entre sentir y sentido, pero lo sentido, en este nivel, no es cualidad de un objeto que responde como el objeto –para cumplirla o frustrarla– a una intención vacía. El sentir de lo sentido no consiste aquí en igualar una anticipación. Los “horizontes” se dibujan sin que el sujeto los haya dibujado como “proyectos”. Pero, por otra parte, el sentir parece en la sensación a la vez conciencia de lo sentido y coincidencia con él –lo que lo distingue aún más de la correlación sujeto-objeto. El análisis del tiempo de la conciencia y de la conciencia del tiempo hace intervenir a la intencionalidad de la protención y de la retención. Ella ya no es, como el recuerdo o la esperanza, una intención objetivante. En modo alguno el instante retenido o pro-tenido es pensado. Lo “reteniente” o lo “proteniente” no permanecen inmóviles como en la intención objetivante; ellos *siguen* aquello hacia lo cual se trascienden, se determinan por lo que retienen o pro-tienen.

Y sin embargo, de este modo no se produce un retorno puro y simple al sensualismo de la estatua que deviene olor de rosas, pues la idea de intencionalidad domina todos estos análisis de la sensibilidad. La coincidencia del sentir con lo sentido es una relación entre sí y sí, incluso si esta relación no remite un pensamiento a un pensamiento. El sujeto puede retractarse del compromiso que lo arrastra.

3. Pero para el sintiente la intencionalidad de lo sensible no consiste únicamente en quedarse en lo dado, donde se compromete en lugar de contemplar. Todo lo sensible es en Husserl esencialmente cinestésico. Los órganos de los sentidos, abiertos a lo sensible, se mueven. Y esta referencia de lo sensible al órgano y a su movimiento no se añade a la esencia de lo sensible a causa de la naturaleza empírica del hombre. Es la manera misma en la que lo sintiente siente a lo sentido; el movimiento del órgano constituye la intencionalidad del sentir, cumple su transitividad misma.

Alfred Schütz –uno de los discípulos y uno de los más fervientes admiradores de Husserl– editó en 1940, en la revista americana *Philosophy and Phenomenological Research*², unas notas de Husserl sobre la constitución del espacio –algunas páginas de entre las decenas de miles de inéditos de los que tan excelentemente se encargan los Archivos Husserl de Lovaina. Estas notas de 1934 representan, como tantas otras páginas inéditas de Husserl, un registro de su pensamiento en sus tanteos cotidianos y reflejan, por tanto, sus últimos avatares. Husserl parte de la percepción del movimiento para dirigirse a la constitución del espacio. La percepción del movimiento comienza en el nivel de lo sensible, todavía anterior a la percepción de los *objetos*, los cuales ya suponen el lugar. Por tanto, el lugar y la configuración de lugares o espacio son la *idealización* de una vida trascendental que ellos enmascaran, que se dilucida en intenciones de otro tipo que esta idealización –que lo hace en las *cinestesis*. El análisis intenta mostrar precisamente “cómo, a fuerza de idealizar, alcanzo puntos locales absolutos e idénticos en un espacio infinito”³.

Las cinestesis son las sensaciones del movimiento del cuerpo. Todos los movimientos percibidos en el mundo exterior al cuerpo se remontan a estas sensaciones cinestésicas. “Todos los movimientos, objetos de la experiencia, se refieren en un sentido intencional a mi *hacer*, a mi *quedar-se-quieto* cinestésico”⁴. Habrá que ver en qué sentido la cinestesia

² Pp. 21-37 y 217-226.

³ *Phil. and Phen. Research*, 1940, p. 23.

⁴ *Ibíd.*, p. 24.

es sensación. Husserl habla de cinestésias que constituyen “la acción de quedarse quieto” (*Aktivität des Stillhaltens*). La cinestésia del reposo no es el reposo de la cinestésia. También la sensación es actividad. Señalemos, por último, que el punto cero de la subjetividad a partir del cual se constituye el movimiento de las cosas, sus lugares y el espacio, ya es una conjunción de cinestésias y de movimientos. Remite a la intencionalidad fundamental de la encarnación misma de la conciencia: el tránsito de Yo a Aquí. “Todo esto... parte de mí, del cuerpo o, más exactamente, de aquí. La pregunta que cabe plantear es cómo este Aquí llega a coincidir con mi cuerpo sin que sea posible indicar seriamente... el punto de esta coincidencia”⁵. A partir de ese momento asistimos a la constitución del espacio a partir de los diferentes modos de la corporeidad: el espacio visual, óculo-motor, el espacio constituido en las cinestésias de los movimientos de la cabeza (espacio *capital*), que se combina con el espacio táctil recibido a través de los movimientos de los dedos, de la mano, a través de todas las cinestésias del tacto; por último interviene el espacio constituido por los movimientos del cuerpo humano que se desplaza y que lo hace sobre la tierra en la que se pone y pisa –intencionalidad original⁶ que hay que distinguir de un simple contacto.

Esta fenomenología de la sensibilidad cinestésica separa intenciones en modo alguno objetivantes y puntos de referencia que no funcionan como objetos –andar, correr, lanzar a lo lejos, la tierra firme, la resistencia, la lejanía, la tierra, el cielo⁷. El sujeto ya no permanece en la inmovilidad del sujeto idealista sino que se encuentra arrastrado a situaciones que no se resuelven en las representaciones que podría hacerse de estas situaciones.

A tenor de tales análisis, la idea de intencionalidad nos impide creernos en la época del empirismo integral que constituye la exterioridad a partir de elementos inextensos, puramente cua-

⁵ *Ibíd.*, p. 25.

⁶ *Ibíd.*, p. 217.

⁷ *Ibíd.*, pp. 218, 219.

litativos de la sensación. La cinestesia no es el equivalente cualitativo del movimiento, un registro, un saber, un reflejo del movimiento en un ser inmóvil, una imagen motriz. La sensación es aquí el mover mismo. *El mover es aquí la intencionalidad de la cinestesia y no su intentum*. La relación con un otro diferente de sí únicamente es posible como una introducción en ese otro diferente de sí, como una transitividad. El yo no permanece en sí mismo para absorber a todo *lo demás* en la representación. Se trasciende verdaderamente. Aquí la intencionalidad, en el sentido fuerte y quizá original del término, es un acto, una transitividad, acto y transitividad por excelencia que hace posible a todo acto. Aquí la intencionalidad es la unión del alma y del cuerpo. No una apercepción de esta unión en la que el alma y el cuerpo, como dos objetos, se *piensan* unidos, sino como una encarnación. La heterogeneidad de los términos que se unen justamente subraya la verdad de esta trascendencia, de esta intencionalidad transitiva. La separación cartesiana entre el alma y el cuerpo que no pueden tocarse únicamente permite formular la radical discontinuidad que la trascendencia debe franquear. El salto, en el sentido espacial del término, interrumpe la continuidad de la trayectoria trazada en el suelo, pero en el espacio, donde todos los puntos se tocan, no se produce ninguna discontinuidad. El salto de la trascendencia que va del alma al cuerpo es absoluto. En un “cierto momento” el saltador no está verdaderamente en ningún lugar. La trascendencia se produce por la cinestesia donde el pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino al cumplir un movimiento corporal.

4. La concepción de la conciencia como transitividad cinestésica quizá marque el final del idealismo, aunque sin conducirnos al realismo. Éste opone a la constitución del objeto por la conciencia el ser en sí de este objeto, pero, como el idealismo, identifica ser y objeto. Admitida esta identificación, el idealismo de nuevo vuelve triunfalmente. Pues la aparición de un objeto, la representación, es siempre a la medida de la conciencia. Es la adecuación entre el yo y el no-yo, entre lo Mismo y lo Otro. Una vez representado, lo Otro iguala a lo Mismo, aunque parece contrastar con él. Descartes expresa esta igualdad esencial cuando afirma que, por sí mismo, el yo puede dar cuen-

ta de todas las cosas y que no hay más perfección en el cielo y en el sol que en el yo. En Berkeley lo sensible es la congruencia misma de la conciencia y del objeto. La conciencia siempre seguirá siendo fuente de sentido, pues evalúa a la conciencia a través del sentido que caracteriza tanto al objeto como a la extrañeza o a la heterogeneidad del ser. La conciencia idealista, en su relación con ella misma, repite esta igualdad. La subjetividad es una reflexión de sí en sí, como Husserl mismo enseña en su teoría de la adecuación perfecta de la llamada percepción interna. A partir de ahí el idealismo se impone como una tautología: lo que aparece como ser –aparece y, por tanto, se encuentra directa o indirectamente en los límites de una conciencia; lo que desborda absolutamente los límites de una conciencia no es nada para esta conciencia.

En tanto que acto y transitividad, unión del alma con el cuerpo, es decir, en tanto *falta de igualdad entre el yo y lo otro*, la intencionalidad significa la superación radical de la intencionalidad objetivante de la que vive el idealismo. El descubrimiento de la intencionalidad en la praxis, la emoción, la valoración, todo aquello donde se ha querido ver la novedad de la fenomenología, extraen su vigor metafísico de la intencionalidad transitiva de la encarnación.

Ciertamente, antes de comenzar la fenomenología de las cinestésias y del cuerpo –intencionalidad por excelencia– Husserl hace en sus notas sobre el espacio la reserva mental característica de toda su filosofía cuando ésta se compromete con lo concreto: se remonta por un instante al Yo puro de la Reducción. El yo encarnado es el yo puro que se ha percibido en relación con el cuerpo: “Yo, instalado como yo (*ich in der Ich-Einstellung*), yo ‘me’ tomo en mi corporeidad, como moviéndome... yo me tomo en la función cinestésica... como base de...⁸”. Pero con razón cabe preguntarse cómo entiende Husserl, a fin de cuentas, la manera en la que el yo se toma por... Este *toma por*... ¿es un acto puramente teórico de un ser desencarnado? Creemos que la obsesión de la Reducción, esa tentación insuperable de buscar la intención de un yo

⁸ *Ibíd.*, p. 25.

puro tras la intencionalidad de la encarnación, es una posibilidad positiva, constitutiva de la cinestesia, *del recuerdo de su origen en una interioridad*, sin la cual, por ser una relación constatada en el mundo y no efectuada a partir de un Yo, la cinestesia se confundiría con una *imagen* psíquica o un movimiento físico. Esta posibilidad de buscarse, quizá vanamente y *a destiempo*, pertenece a la esencia de la trascendencia que la sensibilidad cumple. El hombre sólo domina integralmente su destino en el recuerdo, en la búsqueda del tiempo perdido. En la filosofía del compromiso y de la acción hacia la cual se orienta la fenomenología husserliana, necesariamente debe reaparecer el problema de la recuperación de sí. La preocupación por la “epojé” así lo testimonia aun cuando otras vías puedan presentarse a los sucesores de Husserl para responder al problema.

5. Afirmar la intencionalidad como “unión del alma y del cuerpo” significa situar la espiritualidad de la conciencia en la dinámica gracias a la cual desborda su interioridad. Tendencia opuesta a la que anima al bergsonismo el cual, conforme en esto con el espiritualismo tradicional, busca al espíritu en tanto que liberado del cuerpo. Una de las conclusiones del bergsonismo consiste en afirmar la independencia del alma respecto del cuerpo y en confirmar, quizá apresuradamente, las promesas religiosas.

Ciertamente el cuerpo del que habla Bergson es el cuerpo visible exterior, cuerpo-objeto tal y como lo ve el biólogo, imagen entre imágenes, mientras que para Husserl el cuerpo es un sistema de cinestesis, experiencia del cuerpo, pero experiencia del cuerpo experimentado por este cuerpo mismo del que hay experiencia. Pero esta nueva manera de comprender al cuerpo supone que, en la conciencia, el último acontecimiento no se produce con la forma de una intencionalidad objetivante y que otras formas de trascendencia hacia el ser –o de verdad– se producen sin interpretarse en los términos de la lógica del objeto. Bergson mismo ha descubierto esta trascendencia que hace salir de lo Mismo hacia lo Otro, absolutamente otro, en la renovación de la duración. Pero ha separado de la tierra de los hombres la trascendencia que anunciaba. La generación que ha seguido a este espi-

ritualismo de la duración pura y con la cual Husserl –contemporáneo de Bergson– ha sabido hacerse entender, quizá se caracteriza por la tendencia a emplear la palabra espiritualismo en un sentido peyorativo. Lo que no significa una preferencia por las bajezas del mundo, sino un intento de liberarse de la pretendida soberanía del pensamiento objetivante que, de hecho, encierra al pensante en sí mismo y en sus categorías y, al situarlo bajo la jurisdicción de la objetividad y de la naturaleza, se ríe, como si fueran niñerías, de las aventuras metafísicas de los santos, de los profetas, de los poetas⁹ y, sin más, de los hombres vivientes.

⁹ Sin la idea de intencionalidad comprendida de manera más original que la objetivación, sin la intencionalidad sustraída a la lógica de la objetivación y capaz de dibujar relaciones realmente transitivas, habría sido imposible o incomprensible, especialmente, toda la filosofía contemporánea del arte. Por sólo hablar de su manifestación más destacable, la obra crítica de Maurice Blanchot, donde la literatura no es ni la aproximación a lo Bello ideal, ni uno de los ornamentos de nuestra vida, ni el testimonio de la época, ni la traducción de sus conflictos económicos, sino la relación última con el ser en una anticipación, casi imposible, de lo que ya no es el ser, esta obra no se concibe al margen de la idea radical de la intencionalidad. Cómo sería posible el lenguaje sin esto, es lo que así se nos indica: “El relato es movimiento hacia un punto que no sólo es desconocido, ignorado y extraño, sino que es de tal manera que no parece tener, de antemano y al margen de este movimiento, ninguna realidad; sin embargo, se trata de una realidad tan imperiosa que él extrae de sí mismo su incentivo. Todo ello ocurre de tal manera que el relato ni siquiera puede ‘comenzar’ antes de haber llegado a sí; incluso de este modo, sólo su movimiento imprevisible proporciona el espacio donde deviene real, poderoso y atractivo el punto en dirección al cual el relato es tal” (Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, p. 13. [*El libro que vendrá*. Trad. P. De Place. Monte Ávila, Caracas, 1969.]).

Igualmente, la obra teológica tan importante ya de Henry Duméry: que ciertas realidades sólo puedan revelarse a través de formulaciones absurdas para un pensamiento objetivante, pero inevitables para quien quiere establecer el verdadero contacto con estas realidades; que, inversamente, ciertas formulaciones absurdas sólo serían caminos que hay que recorrer si se quiere aprehender estas realidades –esto no podría ni ser pensado ni ser dicho sin la noción fenomenológica de intencionalidad, separada de la noción de objetivación.

Capítulo 8

Intencionalidad y sensación¹

¹ Aparecido en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1965, fascículos 1-2.

1. La nueva idea de la intencionalidad

La idea de intencionalidad apareció como una liberación. La insólita manera de poner al *acto de mentar* sin reducirlo a ninguno de sus avatares, la audaz manera de poner al ser de la conciencia como algo que se desarrolla al margen de los límites de su ser real y estricto –disipaba la apariencia obsesiva de un pensamiento que funcionaba como engranaje de un mecanismo universal y confirmaba al pensamiento en su vocación y su derecho de sólo obedecer a razones. El psicologismo al cual se oponía la nueva manera de ver sólo fue, en suma, una de las formas esenciales de la confusión entre el acto de conciencia y el objeto que mienta, entre la realidad psíquica y lo que ella pretende (*meint*), confusión por la cual el alma se recluía en ella misma, cualesquiera pudieran ser los pensamientos que la movían. Si el kantismo diferenciaba al dato sentido de la unidad del “yo pienso” que lo instaura como objeto, no por ello la cualidad dejaba de ser algo subjetivo que se *transforma* en objetivo, sin que el pensamiento hubiera tenido que *salir*. La intencionalidad aportaba la nueva idea de una salida de sí, acontecimiento primordial que condiciona todos los demás, que no cabía interpretar por otro movimiento más profundo, pero interno, del alma. Esta trascendencia incluso prevalecía sobre la conciencia de sí, no obstante inevitable en una descripción fiel. Pero en el primer contacto con Husserl sólo contaba esta apertura, esta presencia abierta al mundo “en la calle y por los caminos” y ese desvelamiento del que pronto se iba a hablar.

La otra visión decisiva de la fenomenología –y que Husserl mismo reconocerá como tal²– consistía en advertir una correlación rigurosa entre las estructuras del objeto y los procedimientos del pensamiento que lo mienta o que tiene evidencia de él: *los accesos al ser están prescritos por el ser identificado a partir de estos accesos*. Visión que presta a la inten-

² Cfr., por ejemplo, *Phänomenologische Psychologie*, edición póstuma de un curso profesado el verano de 1925 –en *Husserliana*, IX, pp. 24-25.

cionalidad el aspecto de una identificación idealizante sobre la que insistiremos más adelante. La correlación entre los pensamientos y el objeto ideal que ellos “pretenden” (*meinen*) e identifican a través de su multiplicidad, no es el hecho de una “sustancia pensante” que se ordenaría según “necesidades eidéticas” de un “*a priori* contingente”³, semejante a la materia de otras regiones del ser. Aquí la esencia de la intencionalidad guía las necesidades eidéticas de la correlación: éstas expresan, ante todo, la solidaridad entre el objeto y sus modos de aparecer. Dios mismo, por ejemplo, sólo percibiría al objeto material en una serie, nunca acabada, de “esbozos” que se fusionan. No cabe comparar, pues, el conocimiento de un objeto con su producción –cualquiera que sea– por una “energía espiritual” o con su aprehensión por un pensamiento capaz de captar como un instrumento polivalente no importa qué objeto, siempre de la misma manera. La presencia “intencional” del objeto en la conciencia supone, entre las maneras de “hacer aparecer” y el “sentido apareciente”, una correspondencia de una clase especial, que no se asemeja a un simple estado de hecho. Si el percipiente nunca terminará de recorrer la serie de “esbozos” bajo la cual la cosa se dibuja no es porque “los hombres están hechos así”. Incluso con más perfección en la mirada y en el pensamiento del sujeto, la serie no podría acabarse. *Percibir “de otra manera” es percibir otra cosa.* La más convincente de las necesidades “eidéticas materiales” es la necesidad *sui generis* que remite el objeto a las diligencias del pensamiento que lo presentan –o lo representan– a la conciencia.

El idealismo fenomenológico es íntimamente solidario de esta correlación entre las estructuras de los *sentidos* pensados y de los *pensamientos* –nósis– que los piensan y que, de este modo, se encadenan –*racionalmente*– entre ellos. Para poner en tela de juicio el acuerdo entre el ser y los accesos

³ *Formale und transzendente Logik*, pp. 25-26 [Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. L. Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, México, 1962]; sobre el *a priori* material, véanse los destacados análisis de Mikel Dufrenne en *La Notion d'a priori*, Presses Universitaires de France, colección Épiméthée.

al ser sería necesario, en un gesto realista, poner otro ser detrás del identificado en los diferentes pensamientos; sería necesario conceder al ser una identidad distinta de la que es correlativa de los diversos actos de aproximación. En efecto, ¡Dios no habría podido llegar a esta identidad por caminos diferentes a los de la experiencia humana! Pero esto equivaldría justamente a reducir la intencionalidad a una particularidad cualquiera de la vida consciente, a no interpretarla ya como el acontecimiento inicial de la trascendencia que, de suyo, únicamente hace posible la idea misma de trascendencia.

Pero si el idealismo ya está en la intencionalidad, eso supone que dicha intencionalidad ha sido concebida en su conjunto como capaz de mentar un objeto ideal. El objeto, siempre que sea sensible e individual, será para Husserl lo identificado a través de una multiplicidad de menciones: decir que toda conciencia es conciencia de algo significa afirmar que a través de los términos correlativos de una multiplicidad de pensamientos subjetivos se mantiene y se afirma una identidad que así los trasciende. El objeto intencional tiene una existencia ideal respecto del acontecimiento temporal y la posición espacial de la conciencia. Es lo que Husserl expresa desde las *Investigaciones lógicas*: el objeto de la conciencia no forma parte de la conciencia. A través de la multiplicidad de momentos en los que la conciencia se despliega en tanto que “intervalo temporal”, se identifica y se mantiene, en su identidad, un aspecto del objeto; y a través de la multiplicidad de estos aspectos, se identifica y se mantiene un polo objetivo, idéntico e ideal. Ocurre así se trate de un objeto ideal o abstracto; ocurre así se trate de una mesa o de un lápiz. Este proceso de identificación de lo ideal continuará, más allá de la esfera egológica, con la constitución de la intersubjetividad. El idealismo trascendental de Husserl se anuncia en este carácter idealizante de la intencionalidad –constituyéndose lo real como una identidad ideal, confirmada o borrada a través de la evolución de la vida subjetiva o intersubjetiva. El descubrimiento de una identidad ideal en las pretensiones que tiene el pensamiento ingenuo de alcanzar una “identidad real” no es idealizante porque sustituyera una “conciencia de la identidad” por una identi-

dad, como Berkeley sustituye el color del realismo ingenuo por una sensación de color, sino porque la identidad como tal sería inconcebible sin la obra de identificación de la que sigue siendo el polo ideal. Ser unidad ideal en una pluralidad temporal significa ser ideal por unas razones completamente diferentes de las que invoca Berkeley para reducir el color a una sensación. Lo que constituye el correlato de lo real de la experiencia sensible es un pensamiento de golpe idealizante que ya es síntesis de identificación en el nivel de la experiencia sensible todavía íntegramente pre-predicativa –y no un “contenido de conciencia” tan poco *pensado* como su correlato.

A partir de ahí se comprende el proyecto mismo de la fenomenología. El análisis intencional deriva del idealismo original de la intencionalidad identificadora. Hay que volver a encontrar la obra de síntesis cuyo resultado único fascina al pensamiento ingenuo y científico. La identidad-resultado es la abstracción a la que queda fijado un pensamiento obnubilado que ya ha olvidado su vida y los horizontes de los cuales, mediante una serie de movimientos, quizá afortunados, pero desconsiderados e irresponsables, se separaba para, presuroso, encaminarse hacia ese resultado. La fenomenología sería así la “reactivación” de todos estos horizontes olvidados y del horizonte de todos estos horizontes⁴. Ellos son el contexto de las significaciones abstractas y permiten salir de la abstracción con la que se contenta la mirada ingenua. Incluso cabría conferir el papel de ontología fundamental a la empresa fenomenológica: una vez restituidas a sus horizontes, las significaciones no sólo serían más completas. Un nuevo sentido, más original, fundaría las alteraciones mismas que padece e ignora y que están en el origen de algunos de los conflictos o paradojas que sufren las ciencias. A pesar de todo su espíritu crítico, no vuelven su mirada a los horizontes perdidos de las identificaciones de las que viven. De manera opuesta al método neo-kantiano que reconsti-

⁴ Cfr. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (Phaenomenologica, IX, p. 110).

tuye lo trascendental a partir de lo lógico y de lo científico y que, por eso mismo, olvida los horizontes, perdidos justamente porque el olvido de esos horizontes infinitos costea los resultados científicos, la fenomenología, al girarse hacia dichos horizontes, permite decir o volver a poner a punto a lo lógico mismo⁵.

La estructura específica de la intencionalidad de la conciencia sólo parecía abrir la sensación empirista, encerrada en ella misma, a un correlato sentido; también ponía a lo sentido como idealidad, identificación de pensamientos múltiples. Por otra parte, al mentar más allá del punto en el que nace, parece que la intencionalidad sólo podría constituir la esencia de la conciencia si fuese total transparencia. ¿Adquiriría el rango de un acontecimiento que se extiende en el tiempo al modo de un nuevo “objeto mental” que, al encontrarse entre la subjetividad y el ser, serviría de imagen o pantalla? ¿No supone eso la desaparición de ese mítico “objeto mental” anunciada por el redescubrimiento de la intencionalidad de la conciencia y la radicalización de su concepción?

2. Intencionalidad y sensación

A pesar de la coherencia de los temas evocados en torno a la idea central de una conciencia abierta al mundo, el cual es para esta conciencia todo lo que puede ser –Husserl conserva una noción a la cual debería eximirse, parece, del mensaje de la intencionalidad: la noción de sensación. Los datos hyléticos se encuentran en la base de la intencionalidad. Lejos de desempeñar en el sistema el papel de un residuo cuya evacuación progresiva debía propiciarse, la sensación ocupa en la meditación husserliana un lugar cada vez mayor.

Ya las intenciones que mientan e identifican a lo trascendente no son puras aperturas, simples ventanas, sino

⁵ Cfr. *Formale und transzendente Logik*, pp. 3-4.

contenidos que colman una duración. Los actos se extienden en el tiempo y de esta realidad temporal de la intención hay, de nuevo, conciencia. Ella, que nos hace presentes los objetos, está presente a ella misma, es sentida, vivida⁶. El término “vivir” designa la relación pre-reflexiva de un contenido con él mismo. Puede tornarse transitivo (vivir una primavera), pero previamente es reflexivo (sin que se trate de reflexión explícita): la conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no-objetivante de sí, ella se vive, es *Erlebnis*. La intención es *Erlebnis*. Pero este término también se aplica a los contenidos que no son actos, a los contenidos no intencionales en los que reconocemos las sensaciones del empirismo. ¡Así pues, como en las mejores épocas del empirismo sensualista, existen estados de conciencia que no son conciencia de algo! La existencia de inmediato es afirmada por Husserl como dependiente de la intencionalidad, ciertamente, pero demasiado a menudo es analizada y presentada como autónoma; revestida con la función de asegurar la plenitud intuitiva del objeto real ya desde las *Investigaciones lógicas*.

Al mismo tiempo que presencia cabe las cosas, la conciencia es un flujo temporal de un “material” sensible que comporta partes reales, presencia vivida. Los contenidos “hyléticos”, elementos del material psíquico, se diferencian de las cualidades de los objetos, mentados o alcanzados por la intención trascendente. Husserl no deja de afirmarlo. Pero, por otra parte, algunos textos que hasta aquí han llamado menos la atención de los lectores, textos muy numerosos y muy claros, conservan la idea de una semejanza entre las sensaciones y las cualidades objetivas, como si *semejanza* y analogía no supusiesen ya un plano objetivo constituido. “El campo visual puede ser vivido como sensación divisible en partes reales, pero distintas de los obje-

⁶ En *Erfahrung und Urteil*, por ejemplo, se describe la modalidad de la presencia temporal del acto. [*Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. J. Reuter. UNAM, México, 1980.] Cfr. especialmente pp. 118 y 122. Pero textos similares son numerosos en obras de diferentes épocas.

tos mentados”⁷. ¿Es radical la distinción porque las sensaciones “figuran”, “representan” (*darstellen*) las cualidades a título de perfiles o escorzos (*Abschattungen*) de las cualidades objetivas? La *Abschattung* no es un aspecto –ya objetivado– de la cosa, sino contenido inmanente, vivido y, sin embargo, compendiado de lo objetivo. La intencionalidad, apertura de la conciencia sobre el ser, desempeña aún así el papel de una aprehensión (*Auffassung*) respecto de estos contenidos a los cuales presta un sentido objetivo que anima (*beseelt*) o inspira (*durchgeistigt*). La sensación se torna el *analogon* de los objetos al punto de asegurar a los actos intuitivos –accediendo al “original”, al “ser en persona”, al “ser en carne y hueso”– la presencia excepcional del ser. Mientras que la novedad de la noción de acto intuitivo parecía tener en su intención o en su “pretensión” presentar al ser “en original” (en su *Meinung*) –resulta que se necesita un contenido sensible para que tal sentido pueda ser pensado. La presencia del objeto no es pensada como tal; remite a la materialidad de las sensaciones, a lo vivido no pensado. “Por contenidos presentativos o intuitivamente re-representativos, entendemos los contenidos de actos intuitivos que, por medio de las aprehensiones puramente imaginativas o perceptivas de las que son portadores, remiten sin equívoco a los contenidos del objeto que les corresponden de una manera determinada y nos los presentan a la manera de esbozos imaginativos y perceptivos, etc.”⁸. De la misma manera, más adelante: “En una representación intuitiva son posibles gra-

⁷ *Log. Unt.*, II, p. 369. [*Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.] El tema de las sensaciones animadas por la aprehensión intencional y de este modo convirtiéndose en cualidades es habitual y nunca ha sido abandonado. Cfr. por ejemplo, *Erfahrung und Urteil*, pp. 116 y ss.

⁸ *Investigaciones lógicas*, traducción francesa de Hubert Elie con la colaboración de Lothar Kelkel y René Scherer, t. III, p. 101. Nosotros hemos puesto “a la manera de...” y no como los traductores “por medio de...”. Los esbozos no son el medio del que dispone la conciencia para representarse al objeto. La relación entre objeto y contenido vivido es una relación entre la cosa y su sombra, la cosa es a la manera o en el modo del esbozo.

dos diversos de plenitud. La expresión ‘grados diversos’ remite, como ya hemos explicado, a series posibles de cumplimientos; a medida que progresamos en estas series, aprendemos a conocer cada vez mejor al objeto por medio de un contenido presentativo *que se asemeja cada vez más*⁹ al objeto y lo aprehende de una manera cada vez más viva y más completa¹⁰. El acto intuitivo es, a la vez, intención que piensa una presencia y presencia –indispensable– de un contenido en el sujeto. El parentesco entre el contenido y la cualidad de la que él es el escorzo está constantemente afirmado. La intención trasciende la vida para mentar al objeto, pero el objeto sólo es representado a causa de un contenido vivido, pero *semejante* al objeto. A las modificaciones de la representación del objeto, idéntico en la percepción, corresponden modificaciones en la sensación¹¹. –La *Fülle*– plenitud sensible de la intuición, implica “Farbenabschattungen” y una “reducción en perspectiva” (*perspektivische Verkürzung*) del objeto. Husserl subraya que a tales maneras de hablar “corresponde algo en el contenido fenomenológico¹²”. Hay analogía, pues, entre el contenido vivido y lo que “se refleja” en él, aunque Husserl añade de inmediato que “la manera de esta representación por analogía varía en función de la aprehensión”. A los términos “Auffassen”, “Beseelen”, “Durchgeistigen”, que ya hemos destacado, se añaden “Interpretieren” y “Deuten”: todos deben expresar la relación que existe entre intención y sensación. Son tomados de la actividad del juicio que sostiene un mundo de objetos constituidos pero que un Lagneau o un Alain, mediante la extrapolación de lo lógico a lo trascendental, sitúan en el origen. Posición difícilmente atribuible a Husserl. ¿La intencionalidad sería similar a la síntesis del entendimiento que modela, como en Kant, al dato sensible? Aprehensión, apercepción, interpretación, todos estos términos serían entonces pertinentes. Pero admitir que en Husserl el objeto intencio-

⁹ Somos nosotros quienes subrayamos.

¹⁰ *Investigaciones lógicas*, III, p. 122.

¹¹ *Investigaciones lógicas*, II, p. 383.

¹² *Ibíd.*, p. 383.

nal es una construcción judicativa que utiliza el material sensible contradice las ideas husserlianas más firmes. La sensación en Husserl no cae del lado objetivo en calidad de objeto embrionario, ni en calidad de hecho bruto que exige interpretación. Se hará bien despojando al objeto trascendental de sus formas o poniéndose en contacto con él de manera inmediata –no se lo encontrará en el plano de lo vivido. La apercepción, la interpretación o la aprehensión con las cuales Husserl parece identificar la obra de la intencionalidad no son juicios. El juicio es una especie de la intencionalidad pero la intencionalidad no es una forma del juicio.

3. Sensación y tiempo

Sin embargo, el contenido sensible pronto recibe en Husserl una interpretación en la que, junto a su papel de materia ofrecida a la actividad de la apercepción intencional y contradiciendo el mensaje mismo de la intencionalidad, se muestra otro sentido de la intencionalidad. Las *Conferencias sobre la constitución de la conciencia interna del tiempo*¹³ –muy poco posteriores a las *Investigaciones lógicas* y en cuyas tesis Husserl no deja de profundizar durante toda su meditación– insiste primeramente sobre las impresiones como fuentes de toda conciencia. “La proto-impresión (*Urimpression*), lo absolutamente no-modificado, es la fuente de toda conciencia y de todo ser¹⁴”. Ya el objeto trascendente –concordancia de la identificación a través de confirmaciones y obliteraciones, concordancia siempre revocable, siempre “hasta nueva orden”– puede, con la desaparición del mundo, reducirse a la impresión. Es la marca original del idealismo husserliano. Por haber reconocido con una fuerza inigualada la irreductibilidad de la trascendencia y, por tanto, de lo ideal, no sucumbirá a la tentación de subordinar a la lógica, que se revela en

¹³ Las citamos en notas por la sigla ZB. [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. A. Serrano. Trotta, Madrid, 2002.]

¹⁴ ZB, 423.

este orden ideal, la individualidad viva en la que este orden se manifiesta: la conciencia no devendrá “conciencia en general” reconstruida a partir de síntesis que ella habría efectuado en la esfera del objeto. Es vida individual, única; su “presente vivo” es la fuente de la intencionalidad¹⁵. Existe un vínculo entre la conciencia de la impresión –donde espontaneidad y pasividad se confunden¹⁶– y la intencionalidad que mienta idealidades identificables. El sensualismo de Husserl no sólo sirve para defraudar las esperanzas filosóficas que suscita la idea de intencionalidad. También nos permitirá profundizar en el sentido de ésta, pero restituyendo al empirismo de las sensaciones su valor quizá permanente. Eso es al menos lo que sugiere Heidegger en su breve prefacio de editor a la *Conciencia íntima del tiempo*. “En este trabajo se pone de relieve el carácter intencional de la conciencia y, de una manera general, la claridad que recibe la intencionalidad en su principio. Esto ya bastaría, abstracción hecha del contenido particular de los análisis en detalle, para hacer de los siguientes estudios un complemento indispensable para el esclarecimiento de la intencionalidad acometido por vez primera, en el terreno de los principios, en las *Investigaciones lógicas*. Todavía hoy día esta expresión no es una contraseña, sino el título de un problema central¹⁷”. Dado el tema del libro, la alusión de Heidegger sólo puede incitarnos a buscar la significación original de la intencionalidad en la manera en que la sensación es vivida y en la dimensión del tiempo donde ella es vivida.

Sin la interpenetración bergsoniana, el hilo del tiempo es una multiplicidad ortoidal, una continuidad de instantes exteriores los unos respecto de los otros. Tiempo interior, fundamento del tiempo objetivo y coextensivo a este tiempo¹⁸. La sensación que dura está desplegada en esta corrien-

¹⁵ La noción de vida está asociada a la del “ahora” de la proto-impresión desde 1905. Cfr. ZB, p. 386.

¹⁶ ZB, p. 451.

¹⁷ Cfr. p. XII, de la traducción francesa, PUF, Colección Épiméthée. *Leçons sur la conscience intime du temps*.

¹⁸ ZB, p. 427.

te, pero si es sentida como unidad identificable en esa multiplicidad de instantes que se excluyen es que a partir de cada instante –gracias a una intencionalidad inmanente y específica– el conjunto de la sensación está retenido *en escorzo*. La sensación es *Abschattung*, pero ella misma se da en la inmanencia en la que es vivida, a través de las *Abschattungen*¹⁹. La intencionalidad del sentir que “vive la sensación” primeramente operaba, pues, en el modo de la identificación idealizante, al igual que una intencionalidad trascendente.

Pero cada intención que a partir de cada instante retiene o anticipa (pro-tiene) la identidad de la sensación ya, en parte, transcurrida o aún, en parte, por venir, sólo es, para Husserl, la conciencia misma del tiempo. El tiempo no es únicamente la forma que alberga las sensaciones y las arrastra en un devenir; es el sentir de la sensación, sentir que no es la simple coincidencia del sentir y de lo sentido, sino una intencionalidad y, por tanto, una distancia mínima entre el sentir y lo sentido, justamente una distancia temporal. El instante enérgico, vivo, absolutamente nuevo –la proto-impresión– se aparta de esa punta de alfiler donde brota absolutamente *presente* y, por este apartarse, *se presenta*, retenido, *en* un nuevo presente puntual, presentido en una protención que parte de la primera proto-impresión y que engloba en este presentimiento a la inminencia de su propia retirada al pasado inmediato de la retención. De manera muy extraña, la puntualidad aguda y, como separada, del presente constituye su vida; a ella se anudan la retención y la protención mediante las que el flujo de lo vivido es conciencia del tiempo.

La retención y la protención son, en efecto, intencionalidades, pero aquí *mención y acontecimiento coinciden*; la intencionalidad es la producción de ese estado primordial en la existencia que se llama modificación: este “ya no es” es también un “todavía ahí”, es decir, “presencia para...” y este “todavía no” es un “ya ahí”, es decir, en otro sentido, también “presencia para...”. Conocimiento y acontecimiento

¹⁹ ZB, p. 445.

son *modificación* y no negación. La conciencia no es negatividad, el “saber” no deja escapar al acontecimiento que el tiempo no destruye. Cuando la modificación de la “transición” y del “paso” van lo suficientemente lejos como para arrancarlo del alcance de la retención, el recuerdo lo vuelve a encontrar en la representación. Este paso de la intencionalidad retencional a la intencionalidad trascendente muestra el sentido temporal de toda trascendencia, cuestión sobre la cual volveremos.

El tiempo y la conciencia del tiempo no surgen de un punto intemporal, ni sobre el fondo de un tiempo preexistente. Todo el sentido de la crítica que Husserl dirige a Brentano al comienzo de la *Conciencia íntima del tiempo* consiste en rechazar la deducción o la construcción del tiempo a partir de la mirada intemporal que abraza a la proto-impresión y sus pálidas modificaciones. El tiempo no surge a partir de una eternidad inmóvil para un sujeto no-comprometido. –Pero cuando, por otra parte, en sus descripciones de la constitución del tiempo, Husserl utiliza expresiones que ya tienen una significación temporal²⁰, no afirma un tiempo detrás del tiempo. Es necesario admitir aquí un retorno del tiempo sobre sí mismo, una *iteración* fundamental. La conciencia de la permanencia del flujo, por ejemplo, es una efectuación de la permanencia en el flujo “idéntica en su forma”²¹. El “ya pasado” y el “inmediatamente pasado” son la distanciación misma de una proto-impresión que se modifica respecto de una proto-impresión completamente nueva. Acontecimiento y conciencia están en el mismo plano. La distanciación de la *Urimpression* –es el acontecimiento, de suyo primero, de la distanciación del desfase que no se trata de constatar respecto de otro tiempo, sino respecto de otra proto-impresión que está, ella misma, implicada “en el tema”: la mirada que constata la distanciación es esta distanciación misma. La conciencia del tiempo no es una reflexión sobre el tiem-

²⁰ Por ejemplo ZB, p. 424 (p. 90 de la traducción francesa): “... en el ahora encuentra *al mismo tiempo* su fuente un ser originario *siempre nuevo*”, etc. Las cursivas son nuestras. Los ejemplos son innumerables.

²¹ ZB, pp. 466-467.

po, sino la temporalización misma: la *demora* de la toma de conciencia es el *después* mismo del tiempo. La retención y la protención no son contenidos constituidos, a su vez, como identidades ideales en el flujo de lo diverso —son *el modo mismo* del flujo: el retener o el protener (“pensamiento”) y el “ser-a-distancia” (acontecimiento) coinciden. La conciencia de... es aquí el flujo. La conciencia es el acontecimiento constituyente y no únicamente, como en el idealismo, el pensamiento constituyente. Al flujo que es el sentir mismo de la sensación, Husserl lo llama subjetividad absoluta, subjetividad más profunda que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje²². Tras este flujo original no hay otra conciencia que constate este pensamiento o este acontecimiento. El flujo donde la dualidad de la conciencia y del acontecimiento es superada, ya no tiene constitución; condiciona toda constitución y toda idealización. La distanciaci3n es retenci3n y la retenci3n es distanciaci3n: la conciencia del tiempo es el tiempo de la conciencia.

4. Tiempo e intencionalidad

¿Esta intencionalidad primera que coincide con la obra misma del tiempo no se distingue de la intencionalidad objetiva e idealizante que es liberada de toda temporalidad en el trayecto que conduce de la inmanencia a la trascendencia? ¿O aqu3 el objeto todav3a ser3a anterior a la menci3n que lo fija? Ciertamente, la modificaci3n retentiva que conduce a la ca3da de la impresi3n en el pasado se torna recuerdo, el cual, por ser intenci3n objetivante e idealizante, ser3a la primera trascendencia. Ya hemos tocado sumariamente este punto. ¿Pero ser3a necesario pensar que por alguna raz3n toda intencionalidad ya es recuerdo? ¿O, de una manera m3s exacta, el objeto de la intenci3n no ser3a anterior a la intenci3n? ¿Hay

²² Ser3a necesario establecer el lugar que ocupa, en relaci3n a esta noci3n de subjetividad, la del Yo puro, trascendencia en la inmanencia, fuente de la actividad en el sentido fuerte del t3rmino, portador de *habitus* y de toda la sedimentaci3n del pasado.

diacronía en la intencionalidad? Tal es la singular cuestión que Husserl se plantea en el apéndice V de la *Conciencia íntima del tiempo* y que cabría creer inspirada por la psicología experimental. Cuatro son los puntos de vista sucesivamente adoptados. El de la actitud natural, donde el tiempo objetivo es común a la percepción y a lo percibido: la estrella es anterior a la mirada que la capta debido a la velocidad de la luz y del tiempo de reacción del sujeto. –En la actitud fenomenológica cabría esperar una simultaneidad entre el proceso subjetivo de la constitución del objeto y el objeto mismo que se constituye en la inmanencia. Nada de eso ocurre; el objeto sólo es posible si una intención anima una sensación, la cual debe haber transcurrido mínimamente para que una intención lo inspire²³. El acto es, pues, posterior al material del objeto constituido. No en el sentido realista, ciertamente; pero para la estructura del acto consciente sí que es significativa esta tesis: la conciencia está retrasada respecto de ella misma, es una manera de quedar rezagada en el pasado. En la reflexión, el objeto precede, por supuesto, a la percepción. Permanece la proto-impresión llamada justamente “conciencia interna” y que, por extensión, cabe llamar percepción: percibido y percipiente son aquí simultáneos. El apéndice XII la expone como indistinción entre el objeto y la percepción –y es descrita de una manera que contrasta con la de la intención–. Quizá sea necesario volver de nuevo a la tesis: toda distinción entre percepción y percibido –toda intención idealizante– descansa en el tiempo, en el desfase entre la *mención* y lo *mentado*. Sólo la proto-impresión está libre de toda idealidad. Es la forma actual, el *ahora*, mediante el que se constituye, a través del acoplamiento de las retenciones y de las protenciones, la unidad de la sensación idéntica en el flujo. Pero el flujo sólo es la modificación de la proto-impresión que deja de coincidir con ella misma para presentarse en los escorzos de la *Abschattung*; pues,

²³ Se ve, una vez más, cuán fiel sigue siendo Husserl al esquema empirista y a la posición equívoca de la sensación que pertenece, al mismo tiempo, a la esfera de lo vivido y figura a lo “pensado”.

hablando con propiedad, sólo la no-coincidencia consigo –la transición– es conciencia perceptiva. La unidad de la sensación siempre en devenir es más vieja y más joven que el instante de la proto-impresión al que se anudan las retenciones y las protenciones que constituyen esta unidad. La intencionalidad de las retenciones parte de la proto-impresión, nuevo punto del presente, absoluto, sin distinción de materia y de forma –ni movimiento ni reposo, como el instante de la tercera hipótesis del *Parménides*; pero la proto-impresión es la no idealidad por excelencia. La novedad imprevisible de contenidos que surgen en esta fuente de toda conciencia y de todo ser –es creación original (*Urzeugung*), tránsito de la nada al ser (a un ser que se modificará en ser-para-la-conciencia, pero que nunca se perderá), creación que merece el nombre de actividad absoluta, de *genesis spontanea*²⁴; pero al mismo tiempo ella está colmada más allá de toda previsión, de toda espera, de toda semilla y de toda continuidad y, por tanto, es completa pasividad, receptividad de un “otro” que penetra en lo “mismo”, vida y no “pensamiento”. Por ser “conciencia interna” se convertirá en conciencia gracias a la modificación temporal de la retención que designa, quizá, la esencia de todo pensamiento en tanto que retención de una plenitud que huye. El misterio de la intencionalidad²⁵ radica en la diferencia de... o en la modificación del flujo temporal. La conciencia es senescencia y búsqueda de un tiempo perdido.

²⁴ ZB, 451.

²⁵ Cfr. para todo el problema del tiempo y de la intencionalidad, el penetrante estudio aparecido en *Deucalion I* en 1947, que en su origen constituyó la memoria del Diploma de Estudios Superiores de Yvonne Picard y cuya elaboración se remonta a los primeros años de la ocupación. Este texto valora especialmente el apéndice V de ZB. Es uno de los primeros intentos de volver a pensar con rigor, anticipando ya la manera de Merleau-Ponty, de Ricoeur y de Derrida, los minuciosos análisis de Husserl, en la vía abierta por Jean Wahl. Ahí se encuentra una confrontación entre Husserl y Heidegger en la que este último no siempre tiene la última palabra. Yvonne Picard murió en la deportación por haber participado en la Resistencia sin que su origen haya podido ser la causa de su martirio. Al evocar su pensamiento y al hacerla hablar de nuevo, le rendimos aquí un respetuoso homenaje –un homenaje imprescriptible.

5. Movimiento e intencionalidad

Pero el papel de la sensación en la conciencia permitirá ampliar en otro sentido más la subjetividad del sujeto. En ella al pronto todavía está asumida la herencia del empirismo. Pero mientras que para éste la conciencia se reduce a un conglomerado de sensaciones y las sensaciones a la repercusión psicológica de las modificaciones corporales, entendido todo ello en un sentido rigurosamente naturalista, la descripción de la sensación que lleva a cabo Husserl priva a las categorías psico-fisiológicas del privilegio de permitir comprender el sentido último del cuerpo, de la conciencia y de la relación que existe entre ellos. La sensación no es el *efecto* del cuerpo. Ella introduce, en una relación que se mantiene como la polaridad sujeto-objeto, una pertenencia del sujeto al objeto. No en razón de ser efecto causal en el orden objetivo, ni en razón de ser parte integrante de este orden, ni, tampoco, por incluir al objeto en el sujeto mediante “sensaciones subjetivas” en las que, a la manera del idealismo berkeleyano, el objeto se disolvería. Se trata de una nueva configuración: el sujeto está frente al objeto y hace *acto de presencia*; la corporeidad de la conciencia acota exactamente esta participación de la conciencia en el mundo que constituye; pero esta corporeidad se *produce* en la sensación. La sensación es descrita como lo que es sentido “sobre” y “en” el cuerpo y aquello por lo que en toda experiencia sensible “el cuerpo hace acto de presencia” (*mit dabei*). El calor del objeto se siente en la mano, el frío del ambiente en los pies, el relieve “en la punta del dedo”. Estos estados, que en *Ideen II** Husserl llama *Empfindnisse*²⁶, por su indeterminación borran la estructura sentir-sentido, sujeto-objeto, que todavía sugiere la palabra *Empfindung*. La extensión de estas *Empfindnisse*, a la vez referidas al cuerpo y a los objetos, difie-

* N. del T.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones sobre la constitución*. Trad. A. Ziri6n. Instituto de Investigaciones Filos6ficas. UNAM, M6xico, 1997.

²⁶ Sin osar crear un neologismo para traducir esta noci6n, quiz6 el t6rmino “sentiencia” expresaría el car6cter difuso del concepto.

re de la extensión espacial. Pero esta extensión específica hace que la experiencia sensible no sea únicamente experiencia del espacio, sino, por una especie de *iteración* inmediata, una experiencia en el espacio. Es lo propio del dato hylético; la intencionalidad aislada es vivida como indiferente al espacio y todavía concede crédito a un sujeto inmutable en su absoluto. “El conjunto de la conciencia de un hombre está unida de una manera concreta con su cuerpo gracias a esta capa hylética, mientras que las *Erlebnisse* intencionales mismas ya no están, hablando con propiedad, localizadas de una manera directa; no constituyen en el cuerpo capa alguna. La percepción, en tanto que aprehensión a tuestas (*tastende Auffassen*) de la forma, no tiene su sede en el dedo que toca y en el que se localiza la sensación táctil; el pensamiento no está realmente en la cabeza de manera intuitiva, como lo están las *Empfindnisse* de la tensión”, etc.²⁷. Mediante la sensación se encarna la relación con el objeto: cabe decir que la mano toca, que la lengua gusta y que el ojo ve –incluso si estas banalidades no se constatan por una percepción externa y sin que este decir indique la verdad fisiológica del recurso (accidental, quizá, para una metafísica espiritualista), del pensamiento a los órganos de los sentidos. Pero este decir no traduce de antemano un dato introspectivo que supone una actitud en la que la interioridad se opone a la exterioridad. El análisis de las sensaciones en tanto que *Empfindnisse* significa justamente el estallido de este esquema y de esta oposición. ¿Acaso no se encuentra ahí el sentido mismo de la neutralidad de la conciencia reducida, si es que se quiere tomar en serio la importancia que Husserl concede a la reducción: descubrimiento de una pantalla en la que se dibuja toda significación susceptible de aparecer, todo fenómeno, y donde, por tanto, puede revelarse –sin por ello desmentirse– la ruptura con el esquema sujeto-objeto, interioridad-exterioridad? El cuerpo se mostrará en ella como el punto central, como el punto cero de toda experiencia y como ya

²⁷ *Ideen*, II, p. 153. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1985.]

amoldado a esta experiencia en virtud de una especie de *iteración* fundamental cuya sensación es el acontecimiento mismo. No constituye una simple evocación del empirismo afirmar que la sensación (pero también el atributo cultural –uno y otro esencialmente iterativos), con lo que ella comporta de ambivalente respecto a las tajantes estructuras del dualismo cartesiano, constituye lo concreto de la percepción, ineludible e inolvidable para toda comprensión filosófica. La filosofía comienza en la “estética trascendental” de la *Krisis**. La naturaleza espacial y geométrica, la *res extensa* de la ciencia, es el único aspecto abstracto del mundo.

Pero el cuerpo no es únicamente depósito y sujeto de las *Empfindnisse*; es órgano del libre movimiento, sujeto y sede de sensaciones cinestésicas. Algunas intenciones las animan y les confieren una significación respecto a lo trascendente; no para figurar “cualidades de objeto”, ni incluso para describir, como lo permiten las *Empfindnisse*, la esfera –sin embargo original– de lo que un cartesiano llamaría la unión del alma y del cuerpo, sino para conferir movilidad al sujeto *en tanto que sujeto* y conferir a lo real percibido una *esencial* relatividad respecto de esta movilidad. Las *Empfindnisse* son constitutivas de las cualidades objetivas; las sensaciones cinestésicas, animadas por intenciones, son “motivación”. El mundo no se constituye como entidad estática de golpe entregada a la experiencia, sino que se refiere a “puntos de vista” libremente adoptados por un sujeto que, esencialmente, anda y posee órganos móviles: si tal movimiento del ojo... entonces tal modificación de lo visto, si tal inclinación de la cabeza... entonces tal cambio del espectáculo, si tal movimiento de la mano que palpa... entonces tal novedad en el relieve²⁸, etc. La sensación cinestésica no es un contenido sentido que *señala* estas modificaciones; *ella es completamente modal*. Lo condicional está en el sentir mismo. “A toda percepción pertenecen funciones de espontaneidad. Los procesos (*Verläufe*) de las sensaciones cinestésicas son procesos libres y esta

* *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. Muñoz y S. Mas. Crítica, Barcelona, 1991.

²⁸ *Ideen*, II, pp. 57-58.

libertad en la conciencia del curso de las sensaciones (*die-se Freiheit im Ablaufbewusstsein*) es una pieza esencial de la constitución del espacio²⁹. La representación es de inmediato relativa a los movimientos del sujeto y a su posibilidad, positiva en la cinestesia. El sujeto no es el ojo de una cámara inmóvil para quien todo movimiento es objeto. El espacio, como campo de movimientos orgánicos y del andar de todo el cuerpo, ya incorpora la representación del espacio. El sujeto se mueve en el mismo espacio que constituirá. El sujeto no está en la inmovilidad del absoluto donde se instala el sujeto idealista; se encuentra arrastrado a situaciones que no se resuelven en las representaciones que podría hacerse de estas situaciones.

La evocación de las cinestesis no sirve para construir, como en la época del empirismo integral, una exterioridad a partir de los elementos inextensos, puramente cualitativos de la sensación. ¡Cuán característica del destino del pensamiento husserliano es esta inversión del sentido de nociones que parece conservar de su época e incluso aportar a ella! La atención prestada a las investigaciones psico-físicas y psicofisiológicas aboca al descubrimiento de la esfera de lo corporal refractario al esquema sujeto-objeto, iterativo de una iteración original; también conduce al descubrimiento de lo Espiritual (de lo que ni siquiera puede decirse que se encarna, pues de golpe y en su *pureza* es *mixto*) inseparable de la localización, del recurso a los órganos por los cuales se constituyen únicamente los órganos, inseparable del andar por el que únicamente se constituye el espacio donde el andar es posible. La cinestesia no es el equivalente psíquico del movimiento corporal registrado o reflejado por un sujeto, de suyo inmóvil, (inmóvil con esa inmovilidad idealista que ninguna materia empírica sería capaz de igualar) y que, a la manera hegeliana, acaba perteneciendo al mundo que piensa y constituyendo una estructura con las cosas del mundo. La cinestesia es en Husserl la original movilidad del sujeto. *El movimiento y el andar están en la subjetividad misma del sujeto.*

²⁹ *Ideen*, II, 58.

Ciertamente, la intención no está en el espacio y por eso se comprende la ilusión idealista. ¿Pero qué es sin la sensación? Si Husserl hubiera hecho salir de su “sistema” a la sensación, la trascendencia de la intencionalidad no habría podido adquirir el sentido fuerte de la “presencia en el mundo”. El sujeto anda *en* este mundo mediante la *Empfindniss* y la *cinestesia*, sin que la preposición *en* signifique una relación puramente representada, sin que la presencia en el mundo cristalice como *estructura*. La filosofía que aportaba la idea de estructuras eidéticas también se ve obligada a denunciar radicalmente la idea de la fijeza estructural –de su simultaneidad indesfasable– al introducir el movimiento en la subjetividad del sujeto y la motivación condicional en su presencia misma.

Las cinestesis no reciben intenciones representativas, sino “una aprehensión de un tipo completamente diferente”, que sitúa a toda aprehensión representativa en el condicionamiento del “si... entonces”. Motivación que, claro está, no es la representación de un razonamiento, fuese pre-predicativo o implícito. Pertenece al orden del movimiento posible, a partir del ojo que recorre el horizonte, de la cabeza que gira a derecha y a izquierda, del pie que siempre pisa el suelo –antes que al orden de la contemplación que evalúa, a distancia, las posibilidades. ¿No es necesario comprender la trascendencia, en el sentido etimológico del término, como un salto, un encabalgamiento, un caminar, antes que como representación, sin por ello destruir lo esencial del sentido metafórico de este término? La trascendencia se produce por la cinestesia: el pensamiento no se supera al encontrarse con una realidad objetiva, sino al entrar en este mundo, pretendidamente lejano. El cuerpo, punto cero de la representación, está más allá de este cero, ya interior al mundo que él constituye, “uno al lado del otro” siempre situándose “enfrente de...”, formando ese complejo que Merleau-Ponty llamará historicidad fundamental. Pero *en* este mundo también *enfrente* del mundo y *antes* del mundo, rechazando la contemporaneidad estructural. El sujeto que constituye al espacio anda en el espacio como el devenir de la constitución del tiempo lo hace a partir de la proto-impresión: “Lo que temporaliza (*das Zeitigende*) está ya

temporalizado (*ist gezeitigt*)”³⁰. Iteración original –iúltimo secreto de la historicidad del sujeto! Diacronía más fuerte que el sincronismo estructural.

Por la significación motivante de las cinestésias, la trascendencia es “conciencia de lo posible”, la cual no es ni simple ausencia de contradicciones para un pensamiento objetivante, ni incluso la conciencia de este “yo puedo” que acompañaría a todo rayo de pensamiento que saliera del Yo puro y se manifestaría en la libertad de la atención. Ahora se trata de un “yo pienso” superiormente concreto y cuasi-muscular. No consiste en grabar, en el esfuerzo, la resistencia del mundo a la voluntad, sino en disponer de todos los recursos de una voluntad situada así, *en tanto que voluntad*, en un mundo del “si... entonces”. En este sentido, el cuerpo es para Husserl el poder de la voluntad. Las cinestésias son la voluntad concretamente libre capaz de moverse y de “girarse” hacia el ser. El cuerpo no es un accidente ocurrido en una contemplación caída del Empíreo, sino el órgano de una contemplación realmente libre transformándose en poder, el órgano de la trascendencia por excelencia, que pasa de la intención al acto y que transgrede los límites previamente dibujados de la estructura.

6. Sensación y fenomenología

“Uno puede creer que sabe cuando no sabe” –ahí se encuentra, según el *Sofista*³¹, la mayor incompreensión. Pero los hombres se quedan en ella y en ella enuncian proposiciones admisibles y técnicamente eficaces. La mención del ser absorbida en el ser que ella imagina aprehender asegura una cultura que funciona satisfactoriamente. Pero al ignorar sus ignorancias es inconsciente e irresponsable. Abierta a todas las interpretaciones y sin defensa, puede ser engañada. El psicologismo, cuya crítica sirvió de causa ocasional al nacimiento

³⁰ Cfr. en Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, p. 75, un texto destacable extraído de un manuscrito inédito.

³¹ 230 c.

de la fenomenología, representa el prototipo de esta alienación: sobre el pensamiento lógico comenzó a planear la sospecha de que hacía algo completamente diferente a lo que pretendía hacer. Más allá de la lógica, la sospecha planea sobre todas las formaciones culturales. Todo lo que tiene significación —arte, religión, moral, Estado, la ciencia misma— no tendría la significación que pretende tener, sería sospechoso de falso sentido en su plétora de formas que se sobreimpresionan y se transforman infinitamente. ¿No se es presa de influencias sociales e inconscientes? ¿Quién mueve los hilos? La fenomenología husserliana busca la fuente de todo sentido desenredando los hilos de la madeja intencional. Su esfuerzo únicamente consiste en determinar lo que no se sabe cuando se cree saber y en evaluar la alienación —esencial— de la cultura. “Nuestra época, escribe Husserl casi en la víspera de la guerra de 1914, es una gran época. Pero padece el escepticismo que ha disuelto los viejos ideales no clarificados³²”. Al escepticismo perezoso que denuncia las ilusiones de una cultura incontrolada, Husserl opone el trabajo de una crítica optimista, una búsqueda de los movimientos originales de las intenciones de las que sólo conocemos la indiferenciada sedimentación y los compactos aluviones. Luchar contra la alienación a la que nos arroja un pensamiento que disimula sus orígenes, penetrar en el secreto de las desviaciones ocultas de las significaciones, superar la inevitable ingenuidad de la espontaneidad —tal es el propósito mismo de la fenomenología husserliana.

De este modo el ascenso a la conciencia trascendental no es un idealismo más, sino el ascenso al Fenómeno, a lo que hace brillar un sentido, interrupción de esa proliferación de sentidos cuyo origen no se conoce, donde estamos sumergidos. Para esto no basta con encontrar una interioridad psíquica cualquiera —que, en tanto que psíquica y en tanto que interioridad— ya pertenece a las significaciones por clarificar. Para ello es necesario un espacio original y neutro

³² *Filosofía como ciencia rigurosa* (Logos, p. 340, traducción Lauer, p. 125). [*La filosofía como ciencia estricta*. Trad. E. Tabernig. Nova, Buenos Aires, 1973.]

que, para Husserl, se encuentra en las profundidades de la intersubjetividad donde todas las significaciones –la de interioridad, la de exterioridad, la de corporeidad, la de espiritalidad, etc.– brillan con su primera luz de sentido, con una luz que no pueden haber recibido de ninguna otra cosa. Y nada sería capaz de poner en tela de juicio esta luz original sin ya haber sido iluminado por ella. Privilegio que reivindicaban, quizá, las naturalezas simples de Descartes. Husserl no duda que un tal espacio existe. *Existe un origen* –es su certeza primera³³.

Este origen sin el cual el pensamiento permanece exiliado (y esto quiere decir: sin fundamento, sin *a priori*) –no es para Husserl Causa primera, ni Principio del que todo deriva. Es proto-impresión. ¿Cómo puede ser experiencia el *a priori*? La experiencia siempre ha sido comprendida como esencialmente insegura de sus pretensiones y, en este sentido, como algo que extravía al pensamiento. La novedad de la fenomenología consiste en reducir “la experiencia-que-aspira-a-una-verdad” a una conjunción que tendría una significación por ella misma, es decir, que sería fuente de una obra trascendental a partir de la cual la noción misma de verdad adquiriría un sentido. Estas significaciones son la claridad original. En el lenguaje husserliano este giro se llama Reducción trascendental. Los contemporáneos que no la cumplen según las reglas del arte definidas por Husserl no por ello dejan de estar en su terreno. Para ellos la experiencia es fuente de significaciones. *Es iluminadora antes de ser probatoria*.

¿La conciencia reducida responde a esta exigencia de suelo primero y neutro? ¿Por ser esencialmente “impresi-

³³ Sobre la importancia de la idea de origen en Husserl, Eugen Fink expresó en 1939 en esta misma revista las ideas fundamentales y decisivas. [“Das Problem des Phänomenologie Edmund Husserls”, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. M. Nijhoff, La Haya, 1966.] Nosotros aprovechamos la ocasión para saludar, en la jubilación de Fink, al hombre que habíamos admirado en 1928-1929 en torno al Maestro del que fue asistente, que también estuvo presente en la hora de todos los abandonos y que, filósofo muy destacable, jamás ha “dado nombres griegos a cosas bárbaras”.

va” no está poseída por el no-yo, por lo otro, por la “facticidad”? ¿La sensación no es la negación misma del trabajo trascendental y de la presencia evidente que coincide con el origen? Husserl restituye al acontecimiento impreso su función trascendental gracias a su teoría de lo sensible. En la masa que plenifica al tiempo descubre un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciaci3n, una intenci3n en el primer *lapso* de tiempo y la primera dispersi3n; percibe en el fondo de la sensaci3n una corporeidad, es decir, una liberaci3n del sujeto respecto de su petrificaci3n misma de sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura.

Escorzos

Capítulo 9

La filosofía y la idea de lo infinito¹

¹ Aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1957, n.º 3.

1. Autonomía y heteronomía

Toda filosofía busca la verdad. También cabe definir las ciencias por esta búsqueda, pues reciben su noble pasión del eros filosófico que vive o duerme en ellas. Pero aunque la definición parece demasiado general y un poco vacua, permite distinguir dos vías en las que se interna el espíritu filosófico y cuya fisonomía iluminan. Estas vías se cruzan en la idea de verdad.

1. Verdad implica experiencia. El pensador mantiene en la verdad una relación con una realidad distinta de él, otra que él. “Absolutamente otra” según la expresión de Jankelevitch. Pues la experiencia sólo merece su nombre si nos transporta más allá de lo que sigue siendo nuestra naturaleza. La verdadera experiencia incluso debe conducirnos más allá de la Naturaleza que nos rodea, la cual no está celosa de los maravillosos secretos que guarda, sino que, en connivencia con los hombres, se pliega a sus razones e invenciones. En ella los hombres se sienten como en casa. La verdad indicaría así el desenlace de un movimiento que parte de un mundo íntimo y familiar –incluso si todavía no lo hemos explorado completamente– hacia lo extraño, hacia un *ahí-abajo*, como dijo Platón. La verdad implicaría, antes que la exterioridad, la trascendencia. La filosofía se ocuparía de lo absolutamente otro, sería la heteronomía misma. Avancemos todavía algunos pasos más. La distancia sola no basta para diferenciar trascendencia y exterioridad. Hija de la experiencia, la verdad pica muy alto. Se abre a la dimensión de lo ideal. Y es así como “filosofía” significa metafísica y “metafísica” significa pregunta por lo divino.

2. Pero verdad significa también adhesión libre a una proposición, punto de llegada de una búsqueda libre. La libertad del investigador, del pensador, sobre la cual no pesa ninguna coacción, se expresa en la verdad. ¿Qué es esta libertad sino la manera en que el ser pensante rechaza alienarse en la adhesión, sino la conservación de su naturaleza, de su identidad, sino el hecho de permanecer lo Mismo a pesar de los

paisajes desconocidos a los que parece conducir el pensamiento? Vistas así las cosas, la filosofía se dedicaría a reducir a lo Mismo todo lo que se opone a ella como *otro*. Se encaminaría hacia una *auto-nomía*, hacia un estadio en el que nada irreductible limitaría ya al pensamiento y donde, por tanto, al no estar limitado, el pensamiento sería libre. La filosofía equivaldría así a la conquista del ser por el hombre a través de la historia.

La conquista del ser por el hombre a través de la historia —ésta es la expresión a la que se reduce la libertad, la autonomía, la *reducción de lo Otro a lo Mismo*. Ésta no representa a un no se sabe qué esquema abstracto, sino al Yo humano. La existencia de un Yo se despliega como identificación de lo diverso. ¡Tantos acontecimientos le ocurren, tantos años lo envejecen y el Yo sigue siendo lo Mismo! El Yo, el Sí-mismo, la ipseidad como se dice hoy, no permanece invariable en medio del cambio como un peñón atacado por las olas. El peñón atacado por las olas es verdaderamente invariable. El Yo continúa siendo lo Mismo al hacer historia, es decir, su historia, con los acontecimientos inconexos y diversos. Y esto constituye el hecho original de la identificación de lo Mismo, anterior a la identidad del peñón y condición de esta identidad.

¿Autonomía o heteronomía? La elección de la filosofía occidental ha caído frecuentemente del lado de la libertad y de lo Mismo. ¿Acaso la filosofía no nació en Grecia para destronar a la opinión en la que amenazan y acechan toda suerte de tiranías? A través de la opinión se filtra en el alma el veneno más sutil y más pérfido que la altera en lo más recóndito, que hace de ella otra. El alma “comida por los otros”, como diría monsieur Teste, no siente su propia alteración y se expone a partir de ese momento a todas las violencias. Pero esta penetración y este prestigio de la opinión suponen un estadio mítico del ser donde las almas participan las unas de las otras en el sentido de Lévy-Bruhl. Contra esta participación inquietante y borrosa que supone la opinión, la filosofía ha querido que las almas estén separadas y, en cierto sentido, que sean impenetrables. La idea de lo Mismo, la idea de libertad, parecerían ofrecer la garantía más segura de una tal separación.

También el pensamiento occidental muy a menudo pareció excluir a lo trascendente, englobar en lo Mismo a todo Otro y proclamar el derecho de primogenitura filosófico de la autonomía.

2. El primado de lo mismo o el narcisismo

La autonomía –la filosofía que tiende a asegurar la libertad o la identidad de los seres– supone que la libertad misma está segura de su derecho, que se justifica sin necesidad de recurrir a nada más, que, como Narciso, se complace en ella misma. Cuando en la vida filosófica que realiza esta libertad surge un tema extraño a esta vida, un término diferente –la tierra que nos soporta y burla nuestros esfuerzos, el cielo que nos eleva y nos ignora, las fuerzas de la naturaleza que nos matan y nos ayudan, las cosas que nos estorban o que nos sirven, los hombres que nos aman y nos avasallan– dicho término constituye un obstáculo. Es necesario superarlo e integrarlo en esta vida. Por tanto, la verdad es justamente esta victoria y esta integración. La violencia del encuentro con el no-yo se amortigua en la evidencia. De manera que el comercio con la verdad exterior, tal y como se lleva a cabo en el conocimiento verdadero, no se opone a la libertad, sino que coincide con ella. La búsqueda de la verdad se torna así la respiración misma de un ser libre, expuesto a las realidades exteriores que protegen, pero también amenazan, a esta libertad. Gracias a la verdad comprendo esas realidades en cuyo juguete corro el peligro de convertirme.

De este modo, el “yo pienso”, el pensamiento en primera persona, el alma que conversa con ella misma, o el alma que vuelve a encontrar como reminiscencia las enseñanzas que recibe, promueven la libertad. Triunfará cuando el monólogo del alma haya llegado a la universalidad, haya englobado a la totalidad del ser e incluso al individuo animal que este pensamiento albergaba. Toda experiencia del mundo –los elementos y los objetos– se presta a esta dialéctica del alma que conversa con ella misma, entran en ella, a ella pertenecen. Las cosas serán ideas y serán conquistadas, dominadas y poseídas en el curso de la historia económica y polí-

tica en la que este pensamiento se desplegaría. Y es por esto, sin duda, que Descartes dirá que el alma podría ser el origen de las ideas relativas a las cosas exteriores y podría dar cuenta de lo real.

La esencia de la verdad no estaría, pues, en la relación heterónoma con un Dios desconocido, sino en lo ya-conocido que se trata de descubrir o de inventar libremente en sí y donde se introduce a todo lo desconocido. Ella se opone fundamentalmente a un Dios revelador. La filosofía es ateísmo o, más bien, irreligión, negación de un Dios que se revela, que pone verdades en nosotros. Ésa es la enseñanza de Sócrates, que solo deja al maestro el ejercicio de la mayéutica: toda enseñanza introduce en el alma lo que ya estaba en ella. La identificación del Yo, –la maravillosa autarquía del yo– es el crisol natural de esta transmutación de lo Otro en Mismo. Sirviéndonos de un neologismo husserliano diremos que toda filosofía es una egología. Y cuando Descartes advierte la presencia del consentimiento de la voluntad en la verdad más racional, no explicará únicamente la posibilidad del error, sino que pondrá a la razón como un yo, y a la verdad como dependiente de un movimiento libre y, por ello mismo, soberano y justificado.

Esta identificación exige la mediación. De ahí un segundo rasgo de la filosofía de lo Mismo: su recurso a los Neutros. Para comprender al no-yo es necesario encontrar un acceso a través de una entidad, a través de una esencia abstracta que es y no es. En ella se disuelve la *alteridad* de lo otro. El ser extraño, en lugar de mantenerse en la inexpugnable fortaleza de su singularidad, en lugar de plantar cara, –se convierte en tema y objeto. Se incluye en un concepto o se disuelve en relaciones. Cae en la red de ideas *a priori* que aporto para captarlo. Conocer es sorprender en el individuo que hace frente, en esta piedra que hiere, en este pino que se eleva, en este león que ruge, aquello por lo que no es este individuo, este desconocido, sino aquello por lo que, traicionándose, ofrece un asidero a la voluntad libre que se estremece en toda certeza, se aprehende y se concibe, entra en un concepto. El conocimiento consiste en aprehender al individuo que sólo existe, no en su singularidad que no cuenta, sino en su generalidad, la única de la que hay ciencia.

Y ahí comienza todo poder. La rendición de las cosas exteriores a la libertad humana a través de su generalidad no significa únicamente su comprensión inocente, también su captura manual, su domesticación, su posesión. Únicamente en la posesión el yo concluye la identificación de lo diverso. Poseer es mantener la realidad de ese otro que se posee, pero al suspender su independencia. En una civilización que se refleja en la filosofía de lo Mismo, la libertad se cumple como riqueza. La razón que reduce a lo otro es apropiación y poder.

Pero si las cosas no resisten las astucias del pensamiento y confirman a la filosofía de lo Mismo, sin jamás poner en tela de juicio la libertad del yo, ¿qué ocurre con los hombres? ¿Se someten a mí como las cosas? ¿Acaso no ponen en tela de juicio mi libertad?

Primeramente ellos pueden hacerla fracasar al oponerle más que su fuerza, al oponerle sus libertades. Hacen la guerra, que no es una simple oposición de fuerzas. La guerra se define, quizá, como relación en la que no sólo cuenta la fuerza, sino también los imprevistos de la libertad: acierto, coraje e invención. Pero la libre voluntad puede encallar en la guerra sin por ello ponerse en tela de juicio, sin renunciar ni a su derecho ni a la revancha. La libertad no es puesta en tela de juicio por el Próximo y sólo se revela injustificada cuando se sabe injusta. Saberse injusto, —eso no es algo que se añada a la conciencia espontánea y libre que estaría presente en sí y *además* se sabría culpable. Se crea una nueva situación. La presencia en sí de la conciencia cambia de forma. Las posiciones se derrumban. Para decirlo de una manera completamente formal, lo Mismo no encuentra ahí su prioridad sobre lo otro, lo Mismo no reposa completamente en paz sobre sí, ya no es principio. Intentaremos precisar estas formulaciones. Pero si lo Mismo no reposa en paz sobre sí, entonces la filosofía no parece estar indisolublemente ligada a la aventura que engloba a todo Otro en lo Mismo.

Volveremos sobre ello en un instante. Por el momento precisemos que esta supremacía de lo Mismo sobre lo Otro nos parece que está íntegramente asumida en la filosofía de Heidegger, la filosofía que en la actualidad conoce el éxi-

to más clamoroso. Cuando traza el camino de acceso a toda singularidad real a través del Ser, que no es un ser particular ni un género que incluiría a todos los particulares, sino de alguna manera el acto mismo de ser que expresa el verbo ser y no el sustantivo (que escribimos como *De Waelhens*, Ser con S mayúscula), nos conduce hacia la singularidad a través de un Neutro que ilumina, guía al pensamiento y permite la intelección. Cuando contempla al hombre poseído por la libertad antes que a un hombre que la posee, sitúa por encima del hombre a un Neutro que esclarea la libertad sin ponerla en cuestión –y de este modo no destruye, sino que resume, toda una corriente de la filosofía occidental.

El *Dasein* que Heidegger pone en el lugar del alma, de la conciencia, del Yo, conserva la estructura de lo Mismo. La independencia –la autarquía– llegaba al alma platónica (y a todos sus sucedáneos) de su patria, del mundo de las Ideas a las cuales, según el *Fedón*, se asemeja; y, consecuentemente, en este mundo no podía encontrar nada de verdaderamente extraño. La razón, la facultad de mantenerse idéntico por encima de las variaciones del devenir, formaba el alma de esta alma. Heidegger impugna esta posición dominante del hombre, pero deja al *Dasein* en lo Mismo, como mortal. La posibilidad de nihilizarse es justamente constitutiva del *Dasein* y es así como mantiene su ipseidad. Esta nada es una muerte, es decir, mi muerte, mi posibilidad (de la imposibilidad), mi poder. Nadie puede sustituirme para morir. El instante supremo de la resolución es solitario y personal.

Ciertamente, para Heidegger, la libertad del hombre depende de la luz del Ser y, por tanto, no parece ser principio. Pero también fue así en el idealismo clásico, donde el libre arbitrio pasaba por ser la forma más inferior de la libertad y donde la verdadera libertad obedecía a la razón universal. La libertad heideggeriana es obediente, pero la obediencia la hace brotar sin ponerla en cuestión, sin revelar su injusticia. El Ser que equivale a la independencia y a la extrañeza de las realidades equivale a la fosforescencia, a la luz. Se convirtió en inteligibilidad. El “misterio”, esencial a esta “oscura claridad”, es un modo de esta conver-

sión. La independencia se queda en brillo. *Sein und Zeit**, la obra primera y principal de Heidegger, quizá sólo ha sostenido una única tesis: el Ser es inseparable de la comprensión del ser, el Ser es invocación de la subjetividad. Pero el Ser *no es* un ente. Es un Neutro que ordena pensamientos y seres, pero que endurece la voluntad en lugar de avergonzarla. La conciencia de su finitud no viene al hombre de la idea de lo infinito, es decir, no se revela como una imperfección, no se refiere al Bien, no se sabe malvada. La filosofía heideggeriana señala justamente el apogeo de un pensamiento en el que lo finito no se refiere a lo infinito² (prolongando ciertas tendencias de la filosofía kantiana: separación entre entendimiento y razón, así como algunos temas de la dialéctica trascendental), en el que toda deficiencia sólo es debilidad y toda falta algo cometido respecto de sí —conclusión de una larga tradición de orgullo heroico, de dominación y de crueldad.

La ontología heideggeriana subordina la relación con lo Otro a la relación con lo Neutro que es el Ser y, por ello, continúa exaltando la voluntad del poder cuya legitimidad y buena conciencia sólo el Próximo puede quebrantar y enturbiar. Cuando Heidegger señala el olvido del Ser velado por las diversas realidades que él ilumina, olvido del que se haría culpable a la filosofía surgida de Sócrates, cuando deplora la orientación de la inteligencia hacia la técnica, mantiene un régimen de poder más inhumano que el maquinismo y que quizá no tenga la misma fuente que él. (No es seguro que el nacional-socialismo provenga de la reificación mecanicista de los hombres ni que descanse en un enraizamiento rural y en una adoración feudal de los hombres dominados por los amos y señores que los mandan). Se trata de una existencia que se acepta como natural, una existencia para la que su lugar bajo el sol, su suelo, su *lugar*, orientan toda significación. Se trata de un *existir* pagano. El Ser lo dispone como

* *N. del T.*: *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1974; *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Trotta, Madrid, 2003.

² Cfr. *infra*, p. 115.

constructor y cultivador en el seno de un paisaje familiar, en una tierra maternal. Anónimo, Neutro, él lo dispone éticamente indiferente y como libertad heroica, ajena a toda culpabilidad respecto del Próximo.

Esta maternidad de la tierra determina, en efecto, a toda la civilización occidental, civilización de propiedad, de explotación, de tiranía política y de guerra. Heidegger no discute el poder pre-técnico de la posesión que de una manera precisa se lleva a cabo en el enraizamiento de la percepción y que, por lo demás, nadie como él ha descrito de una manera tan genial. Percepción en la que, a fin de cuentas, se aloja el espacio geométrico más abstracto, pero percepción que no tiene sitio en todo el infinito de la extensión matemática. Los análisis heideggerianos del mundo que, en *Ser y Tiempo*, partían del conjunto de las cosas fabricadas, están sostenidos en su última filosofía por la visión de los sublimes paisajes de la Naturaleza, impersonal fecundidad, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas.

Heidegger no resume únicamente toda la evolución de la filosofía occidental. La exalta al mostrar de la manera más patética su esencia anti-religiosa convertida en una religión al revés. ¡La sobria lucidez de aquellos que se dicen amigos de la verdad y enemigos de la opinión, tendría, pues, una misteriosa prolongación! Con Heidegger el ateísmo es paganismo, los textos pre-socráticos –anti-Escrituras. Heidegger muestra qué ebriedad baña la lúcida sobriedad de los filósofos.

En suma, las tesis conocidas de la filosofía heideggeriana: la preeminencia del Ser respecto del ente, de la ontología respecto de la metafísica, terminan por afirmar una tradición en la que lo Mismo domina a lo Otro, donde la libertad –aunque fuese idéntica a la razón– precede a la justicia. ¿Pero acaso dicha justicia no consiste en poner la obligación para con lo Otro antes de las obligaciones para consigo –a poner a lo Otro antes de lo Mismo?

3. La idea de lo infinito

Al invertir los términos, creemos seguir una tradición por lo menos tan antigua –la que no lee el derecho en el poder

y que no reduce *todo otro* a lo Mismo. Contra los heideggerianos y los neo-hegelianos, para quienes la filosofía comienza por el ateísmo, hay que decir que la tradición de lo Otro no es necesariamente religiosa, sino filosófica. Platón se mantiene en ella cuando pone al Bien por encima del ser y cuando, en el *Fedro*, define el discurso verdadero como un discurso con los dioses. Pero es el análisis cartesiano de la idea de lo infinito el que, de la manera más característica, esboza una estructura de la que únicamente podremos retener el *dibujo formal*.

En Descartes, el yo que piensa mantiene una relación con lo Infinito. Esta relación no es ni la que remite el continente al contenido —pues el yo no puede contener lo Infinito; ni la que remite el contenido al continente, pues el yo está separado de lo Infinito. Esta relación tan negativamente descrita es la idea de lo Infinito en nosotros.

Evidentemente también tenemos ideas de las cosas; pero lo que la idea de lo infinito tiene de excepcional es que su *ideatum* supera a su idea. Para la idea de lo infinito, la distancia entre idea e *ideatum* no equivale a la distancia que, en las otras representaciones, separa al acto mental de su objeto. El abismo que separa al acto mental de su objeto no es tan profundo como para que Descartes no diga que el alma puede dar cuenta por ella misma de las ideas de las cosas finitas. La intencionalidad que anima a la idea de lo infinito no es comparable con ninguna otra: apunta a lo que ella no puede abarcar y, en este sentido, apunta, justamente, a lo Infinito. Para decirlo al revés de cómo lo hemos dicho anteriormente —la alteridad de lo infinito no se anula, no se amortiza en el pensamiento que lo piensa. Al pensar lo infinito —el yo de golpe *piensa más de lo que piensa*. El infinito no entra en la *idea* de lo infinito, no es aprehendido; esta idea no es un concepto. El infinito es lo radical, lo absolutamente otro. La trascendencia de lo infinito respecto del yo que está separado de él y que lo piensa, constituye la primera señal de su infinitud.

La idea de lo infinito es, por tanto, la única que enseña lo que se ignora. Ha sido *puesta* en nosotros. No es una reminiscencia. He aquí la experiencia en el único sentido radical de dicho término: una relación con lo exterior, con lo Otro,

sin que esta exterioridad pueda integrarse en lo Mismo. El pensador que tiene la idea de lo infinito es *más que él mismo*, y esta impostación, este excedente, no viene del interior, como en el famoso *proyecto* de los filósofos modernos, donde el sujeto se supera al crear.

¿Cómo puede seguir siendo filosófica tal estructura? ¿Cuál es el respecto que, aunque permaneciendo *lo más en lo menos*, no se transforma en la relación donde, según los místicos, la mariposa atraída por el fuego se consume en el fuego? ¿Cómo mantener separados a los seres, cómo no zozobrar en la participación contra la que la filosofía de lo Mismo tendría el inmortal mérito de haberse rebelado?

4. La idea de lo infinito y el rostro del prójimo

La experiencia, la idea de lo infinito, está en la relación con el Prójimo. La idea de lo infinito es la relación social.

Esta relación consiste en abordar a un ser absolutamente exterior. Lo infinito de este ser que, por eso mismo, no cabe contener, garantiza y constituye dicha exterioridad. Ella no equivale a la distancia existente entre el sujeto y el objeto. El objeto, como sabemos, se integra en la identidad de lo Mismo. El Yo hace de él su tema y, desde ese momento, lo convierte en su propiedad, su botín, su presa o su víctima. La exterioridad del ser infinito se manifiesta en la resistencia absoluta que, por su aparición –por su epifanía–, opone a todas mis capacidades. Su epifanía no es simplemente la aparición de una forma en la luz, sensible o inteligible, sino el *no* arrojado a los poderes. Su *logos* es: “No matarás”.

Ciertamente, el Prójimo se ofrece a todas mis capacidades, sucumbe a todas mis astucias, a todos mis crímenes. O me resiste con toda su fuerza y con todos los recursos imprevisibles de su propia libertad. Compito con él. Pero también puede –y es ahí donde me presenta su faz– oponerse a mí, más allá de toda medida –por el integral ponerse a descubierto y la total desnudez de sus ojos sin defensa, por la rectitud, por la franquía absoluta de su mirada. La inquietud solipsista de la conciencia que, en todas sus

aventuras, se ve cautiva de Sí, encuentra aquí su fin: la verdadera exterioridad está en esa mirada que me impide toda conquista. No es que la conquista desafíe mis poderes, demasiado débiles, sino que yo *no puedo poder más*: la estructura de mi libertad, lo veremos más adelante, se invierte totalmente. Aquí se establece una relación no con una resistencia muy grande, sino con lo absolutamente Otro –con la resistencia de lo que no tiene resistencia– con la resistencia ética. Ella abre la dimensión misma de lo infinito –de lo que detiene al imperialismo irresistible de lo Mismo y del Yo. Llamamos *rostro* a la epifanía de lo que puede presentarse tan directamente a un Yo y, por eso mismo, tan exteriormente.

El rostro en modo alguno se asemeja a la forma plástica, siempre abandonada, traicionada, por el ser que revela, como el mármol del que, ya, se ausentan los dioses que manifiesta. Difiere de la faz animal donde el ser todavía no se reúne con su estupidez de bruto. En el rostro lo expresado *asiste* a la expresión, expresa su expresión misma –permanece siempre dueño del sentido que entrega. “Acto puro” a su manera, rechaza la identificación, no entra en lo ya conocido, se auxilia, como dice Platón, a sí mismo, habla. La epifanía del rostro es íntegramente lenguaje.

La resistencia ética es la presencia de lo infinito. Si la resistencia al asesinato inscrita en el rostro no fuese ética sino real –tendríamos acceso a una realidad muy débil o muy fuerte. Quizá haría fracasar nuestra voluntad. La voluntad se juzgaría no razonable y arbitraria. Pero no tendríamos acceso al ser exterior, a lo que absolutamente no cabe ni abarcar, ni poseer, donde nuestra libertad renuncia al imperialismo del yo, donde no sólo es arbitraria, también injusta. Pero desde ese momento el Próximo no sería únicamente una libertad otra, diferente; para que me conceda el saber de la injusticia es necesario que su mirada me venga de lo ideal. Es necesario que el Próximo esté más cerca de Dios que Yo. Eso no es ciertamente una invención de filósofo, sino el primer dato de la conciencia moral que cabría definir como conciencia del privilegio del Próximo respecto a mí. La justicia bien entendida comienza por el Próximo.

5. La idea de lo infinito como deseo

La relación ética no se injerta en una previa relación de conocimiento. Es fundamento y no superestructura. Diferenciarla del conocimiento no significa reducirla a un sentimiento subjetivo. Sólo la idea de lo infinito donde el ser desborda a la idea, donde lo Otro desborda a lo Mismo, rompe con los juegos internos del alma y merece el nombre de experiencia, de relación con lo exterior. Por ello es más *cognoscitiva* que el conocimiento mismo y toda objetividad debe participar de ella.

La visión en Dios (de la 2.^a Conversación Metafísica) de Malebranche expresa, a la vez, esta referencia de todo conocimiento a la idea de lo infinito y el hecho de que la idea de lo infinito no es como los conocimientos que se refieren a ella. En efecto, no cabe sostener que esta idea misma sea una tematización o una objetivación, sin por ello reducirla a la presencia de lo Otro en lo Mismo, presencia de la cual, justamente, difiere. En Descartes sigue habiendo una cierta ambigüedad sobre este punto, pues el *cogito*, que descansa en Dios, también funda la existencia de Dios: la prioridad de lo Infinito se subordina a la adhesión libre de la voluntad, voluntad inicialmente dueña de ella misma.

Que el movimiento del alma, que es más cognoscitivo que el conocimiento, pueda tener una estructura diferente a la contemplación —es el punto en el que nos distanciamos de la letra del cartesianismo. Lo infinito no es objeto de contemplación, es decir, no es a la medida del pensamiento que lo piensa. La idea de lo infinito es un pensamiento que en todo momento piensa más de lo que piensa. Un pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo. El Deseo “mide” la infinitud de lo infinito.

El término que hemos elegido para señalar la propulsión, la impostación de esta superación, se opone a la afectividad del amor y a la indigencia de la necesidad. Al margen del hambre que se satisface, de la sed que se aplaca y de los sentidos que se serenán, existe lo otro, absolutamente otro, que se desea más allá de estas satisfacciones, sin que el cuerpo conozca ningún gesto para satisfacer el Deseo, sin que sea posible inventar ninguna nueva caricia. Deseo insaciable no

porque responda a un hambre infinita, sino porque no reclama alimento. Deseo sin satisfacción que, por ello mismo, toma nota de la alteridad del Próximo. Él la sitúa en la altura e idealidad que abre en el ser.

Los deseos que cabe satisfacer sólo intermitentemente se asemejan al Deseo: en las decepciones de la satisfacción o en los incrementos del vacío que escanden su voluptuosidad. Pasan por ser, con razón, la esencia del deseo. El verdadero Deseo es aquel que lo Deseado no colma sino profundiza. Es bondad. No se refiere a una patria o a una plenitud perdidas, no es la enfermedad del retorno –no es nostalgia. Es la falta en el ser que es completamente y a la que nada falta. El mito platónico del amor, hijo de la abundancia y de la pobreza, ¿puede ser interpretado también como testimonio, en el Deseo, de la indigencia de una riqueza, de la insuficiencia de lo que se basta a sí mismo? ¿Al rechazar en el *Banquete* el mito del andrógino no ha afirmado Platón la naturaleza no-nostálgica del Deseo, la plenitud y la alegría del ser que lo experimenta?

6. La idea de lo infinito y la conciencia moral

¿Cómo escapa el rostro al poder discrecional de la voluntad que dispone de la evidencia? ¿Conocer el rostro no es *tomar* conciencia de él y tomar conciencia no es adherirse *libremente*? ¿La idea de lo infinito, como *idea*, no remite inevitablemente al esquema de lo Mismo que engloba a lo Otro? A menos que la idea de lo infinito no signifique el desmoronamiento de la buena conciencia de lo Mismo. Todo ocurre, en efecto, como si la presencia del rostro –la idea de lo infinito en mi Yo– pusiese en tela de juicio mi libertad.

Que el libre arbitrio sea arbitrario y que haya que salir de ese estadio elemental –ésta es una vieja certeza de los filósofos. Pero lo arbitrario remite, a todos, a un fundamento racional, justificación de la libertad por ella misma. El fundamento racional de la libertad todavía es la preeminencia de lo Mismo.

La necesidad de justificar lo arbitrario sólo tiene que ver, por lo demás, con el fracaso sufrido por el poder arbitrario.

La espontaneidad misma de la libertad no es puesta en tela de juicio –tal parece ser la tradición dominante en la filosofía occidental. Sólo la limitación de la libertad sería trágica o escandalizaría. La libertad únicamente plantea un problema cuando no se la elige. El fracaso de mi espontaneidad despertaría a la razón y a la teoría. Habría un dolor que sería madre de la sabiduría. El fracaso me llevaría a poner freno a mi violencia e introduciría orden en las relaciones humanas, pues todo está permitido salvo lo imposible. Las teorías políticas modernas, desde Hobbes, deducen el orden social de la legitimidad a partir del derecho incontestable de la libertad.

El rostro del Prójimo –no es la revelación de lo arbitrario de la voluntad, sino de su injusticia. La conciencia de mi injusticia no se produce cuando me inclino ante el hecho, sino cuando me inclino ante el Prójimo. El Prójimo no se me muestra en su rostro como obstáculo, ni como amenaza que evalúo, sino como lo que me evalúa. Para sentirme injusto es necesario que compita con lo infinito. Para conocer mi propia imperfección es necesario tener la idea de lo infinito, que es también la idea de lo perfecto, como bien sabe Descartes. El infinito no me detiene como una fuerza que derrotaría a la mía, sino que pone en tela de juicio el derecho ingenuo de mis capacidades, mi gloriosa espontaneidad de viviente, de “fuerza que va”.

Pero esta manera de competir con la perfección de lo infinito no es, a su vez, una consideración teórica donde la libertad retomase espontáneamente sus derechos. Es la *vergüenza* que de sí misma tiene la libertad que, en su ejercicio, se descubre asesina y usurpadora. Un exégeta del siglo segundo, más preocupado por lo que debía hacer que por lo que tenía que esperar, no comprendía que la Biblia comenzase por el relato de la Creación en lugar de situarnos de golpe ante los primeros mandamientos del Éxodo. A duras penas se convino que el relato de la creación fuese también necesario para la vida del justo: si la tierra no hubiese sido *dada* al hombre, sino simplemente *tomada* por él, sólo la hubiera poseído como salteador. La posesión espontánea e ingenua no puede justificarse por la virtud de su propia espontaneidad.

La existencia no está condenada a la libertad, sino juzgada e investida como libertad. La libertad no podría presentarse completamente desnuda. La investidura de la libertad constituye la vida moral misma. De parte a parte es heteronomía.

La voluntad juzgada en el encuentro con el Próximo no asume el juicio que ella acoge. Todavía sería el retorno de lo Mismo que decide en última instancia de lo Otro, la heteronomía absorbida en la autonomía. La estructura de la voluntad libre que deviene *bondad* ya no se asemeja a la espontaneidad gloriosa y suficiente del Yo y de la felicidad, ni sería el último movimiento del ser. Es su inversión. La vida de la libertad que se descubre injusta, la vida de la libertad en la heteronomía, consiste para la libertad en el movimiento infinito de tener que ponerse en tela de juicio siempre anticipadamente. Y así se ahonda la profundidad misma de la interioridad. El incremento de exigencia que tengo respecto de mí mismo agrava el juicio que se emite sobre mí, es decir, mi responsabilidad. Y el agravante de mi responsabilidad incrementa estas exigencias. En este movimiento mi libertad no tiene la última palabra, jamás vuelvo a encontrar mi soledad, o, si se quiere así, la conciencia moral es esencialmente insatisfecha o, más aún, siempre es Deseo.

La insatisfacción de la conciencia moral no es únicamente el dolor de las almas delicadas y escrupulosas, sino la contracción, el hueco, la retirada en sí y la sístole misma de la conciencia sin más; y la conciencia ética misma no es invocada en toda esta exposición como una variedad “particularmente recomendable” de la conciencia, sino como la forma concreta que reviste un movimiento más fundamental que la libertad, la idea de lo infinito. Forma concreta de lo que precede a la libertad y que, sin embargo, no nos conduce ni a la violencia ni a la confusión de lo que está separado, ni a la necesidad, ni a la fatalidad.

Ésta es, al fin, la situación por excelencia en la que no se está solo. Pero si esta situación no proporciona la prueba de la existencia del Próximo es porque la prueba ya supone el movimiento y la adhesión de una voluntad libre, una certeza. De esta manera, la situación en la que la voluntad libre

se inviste como tal precede a la prueba. Toda certeza, en efecto, es obra de una libertad solitaria. Acogida de lo real en mis ideas *a priori*, adhesión de mi libre voluntad —el último gesto del conocimiento es libertad. El cara a cara donde esta libertad se pone en tela de juicio como injusta, en la que se siente amo y juez, se cumple antes de la certeza, pero también antes de la incerteza.

La situación es, en el sentido más fuerte del término, una experiencia: contacto con una realidad que no se introduce en ninguna idea *a priori*, que a todas desborda —y por eso justamente hemos podido hablar de infinito. Ningún movimiento de libertad sería capaz de apropiarse del rostro ni parecer “constituirlo”. El rostro ya estaba ahí cuando se lo anticipaba o se lo constituía —colaboraba en ello, hablaba. El rostro es experiencia pura, experiencia sin concepto. La concepción mediante la que los datos de nuestros sentidos se agregan al Yo, finaliza —ante el Próximo— por la decepción, por el desasimiento que caracteriza todas nuestras tentativas de abarcar lo real. Pero hay que distinguir la incomprensión puramente negativa del Próximo que depende de nuestra mala voluntad —y la incomprensión esencial de lo Infinito que tiene una faz positiva— es conciencia moral y Deseo.

La insatisfacción de la conciencia moral y la decepción ante el Próximo coinciden con el Deseo. Éste es uno de los puntos esenciales de toda esta exposición. El Deseo de lo infinito no tiene la complacencia sentimental del amor, sino el rigor de la exigencia moral. Y el rigor de la exigencia moral —no se impone brutalmente— sino que es Deseo, en virtud de la atracción y la infinita altura del ser mismo, en beneficio de quien se ejerce la bondad. Dios sólo manda por medio de los hombres para quién hay que actuar.

La conciencia —la presencia de sí en sí, pasa por ser el tema último de la reflexión. La conciencia moral, variación sobre este tema, sería la variedad de la conciencia donde se reuniría la preocupación por los valores y por las normas. A propósito de este tema hemos planteado algunas preguntas: ¿el sí puede presentarse en sí con tan natural complacencia? ¿Puede aparecer a sus propios ojos sin vergüenza? ¿Es posi-

ble el narcisismo³? ¿La conciencia moral no es la crítica y el principio de la presencia de sí en sí? A partir de ahí, si la esencia de la filosofía consiste en remontarse más acá de todas las certezas hacia el principio, si ella vive de la crítica, el rostro del Próximo sería el comienzo mismo de la filosofía. Tesis de heteronomía que rompe con una tradición muy venerable. En cambio, la situación en la que no se está solo no se reduce al feliz encuentro de almas fraternales que se saludan y conversan. Esta situación es conciencia moral —exposición de mi libertad al juicio del Otro. Desnivel que nos ha autorizado a vislumbrar altura e ideal en la mirada de aquél a quien es debida justicia.

³ Hemos tratado los diversos temas que se remiten a ello en tres artículos publicados en la *Revue de Métaphysique et de Morale*: “L’ontologie est-elle fondamentale?” (enero-marzo 1951), “Le Moi et la totalité” (octubre-diciembre 1954) [*Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Pre-Textos, Valencia, 1993]; “Liberté et Commandement” (julio-septiembre 1953) [*La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez. Trotta, Madrid, 2001].

Capítulo 10

A priori y subjetividad¹

¹ Aparecido en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Colin, 1962, n.º 4.

A propósito de la “noción de *a priori*” de Mikel Dufrenne²

Sostener que existe una función irreductible del sujeto trascendental sin recusar desdeñosamente, como hace el idealismo trascendental, las motivaciones que conducen a un cierto materialismo, historicismo y sociologismo –tal es el proyecto de este libro sobre la noción de *a priori*.

El *a priori* en cuestión es el *a priori* material de Husserl. El *a priori* formal no es primordial. Según la *Formale und transzendente Logik** (aunque, para el lector advertido, ya desde las *Logische Untersuchungen***), lo formal se constituye en una génesis material³. Desde 1901 la noción de *a priori* material fue comprendida como el final del idealismo trascendental: en el conocimiento el Ser se manifiesta en original o “en persona”, según las estructuras mismas que lo conforman; el sujeto cognoscente percibe esta manifestación sin ejercer ninguna actividad constituyente. En realidad, la fenomenología nunca ha perdido la significación ontológica que le concedían sus primeros partidarios. La filosofía del Ser, tal como la desarrolla Heidegger, permitiría desquitarse a todos aquellos que habían sido confundidos por el idealismo trascendental de las *Ideen****. La intencionalidad de la conciencia no es únicamente el hecho de que toda conciencia es conciencia de algo, sino que todo “algo” se muestra, es, por su ser,

² *La notion d'a priori*. Presses Universitaires de France, 1959, colección Épiméthée, 292 páginas.

* *N. del T.: Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. L. Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, México, 1962.

** *N. del T.: Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Alianza, Madrid, 1999.

³ Por lo demás, ¿podría hablarse de logicismo en Husserl, como en ocasiones (p. 112) hace M. Dufrenne? Husserl no describe lo formal mediante un sistema de términos *deducibles* a partir de algunos principios equivalentes a la Razón: lo lógico no define a lo formal, sino que lo formal caracteriza a lo lógico.

*** *N. del T.: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. FCE, México, 1985.

manifestación, desvelamiento o verdad y, en este sentido, provoca al pensamiento. En efecto, la manifestación del ser y no el juicio del pensador define, para Heidegger –como anteriormente para Husserl– el fenómeno original de la verdad. La manera en la que el Ser del ente se muestra o se disimula, ordena al pensamiento, a la cultura y a la historia; el ser *hace pensar*. Pero el pensador, el sujeto o el hombre son necesarios al Ser que resplandece. La filosofía contemporánea es, a la vez, anti-idealista y celosa del lugar y de la misión únicos del hombre en la economía general del Ser. Busca a toda verdad en el Ser –al punto de situar al pensamiento en el Ser en lugar de oponerlo a él–, pero a pesar de este ontologismo desenfrenado es incapaz de olvidar a Kant. La fidelidad al espíritu –si no a la letra– del kantismo, al dualismo de la filosofía trascendental, pero también a muchas de las articulaciones del sistema– se suscribe en cada página del libro de M. Dufrenne, no siendo, por lo demás, la visión heideggeriana de Kant la única ni incluso la principal referencia de la interpretación, basada en los recientes y tan importantes trabajos de J. Vuillemin.

Para M. Dufrenne las estructuras *a priori* no son obra del sujeto. Ellas se leen *en* la experiencia, vienen del Ser, en ella se muestran “como valor, como cualidad afectiva, como significación mítica” (p. 55) y no únicamente como condiciones *formales* y *subjetivas* de la objetividad. “El objeto no espera nada del sujeto, salvo su cumplimiento en el conocimiento” (p. 141). El *a priori* es el surgimiento, en el curso de la experiencia –para el sujeto y no por el sujeto–, de significaciones que iluminan el conjunto de la experiencia y únicamente *a posteriori* posibilita sus enseñanzas. El *a priori* visto *en* el Ser deja ver. Ahí radica su función constituyente. La fulguración de este *a priori* sólo se produce en la experiencia y, por tanto, es, en un sentido, tributario de las contingencias y de las necesidades de la Historia. Su universalidad misma exige el consentimiento de los sujetos empíricos. Estas necesidades y estas contingencias no son *las causas* de estas nociones *a priori*. Se hacen pasar por inengendradas e inengendrables. Inagotables en significaciones, pero completas, su inmediatez no se asemeja a la inmediatez del refrescante contacto con la empiría. Sin embargo, el objeto se expresa en ellas:

“expresarse es estar presente, verdaderamente presente, en lo que se expresa” (p. 134). De ahí que el *a priori* sea la inteligibilidad del ser: el objeto expresado está él mismo presente en su singularidad, pero, en tanto que expresado, también sale de su singularidad: su revelación es su universalización. Distinciones sutiles, pero vigorosamente trazadas. Estas significaciones *a priori* se asemejan a las formas del *Gestaltismo*, independientes incluso de las operaciones de comparación y de constatación que el empirismo radical (Hume o el positivismo lógico) todavía exigen para la formación de ideas a partir de la experiencia. Pues el *a priori* material no es una idea general y abstracta formada a partir de una definición arbitraria y cuya extensión se encuentra, desde ese momento, arbitrariamente delimitada. “La esencia me es inmediatamente dada por la experiencia... Así, este niño que juega me recuerda la infancia, pero la infancia también me es recordada por la primavera... o por un tema de Mozart” (p. 99). La generalidad se manifiesta aquí en las “correspondencias” en el sentido de Baudelaire. La metáfora (que M. Dufrenne evita en su propia exposición) expresaría las relaciones fundamentales del Ser. “... Puede haber más conformidad entre los objetos de especies diferentes, entre la música de Ravel y la poesía de Mallarmé, que entre objetos pertenecientes a una misma especie, la música de Ravel y la música de Franck” (p. 100). Consideraciones que, entre otras cosas, permiten distinguir a la esencia *a priori* del concepto que critica Bergson.

En tanto que conocimiento de lo que no tiene génesis y, por tanto, de lo que no se sitúa tras un “algo” que sería un comienzo temporal, el sujeto “se enraíza en lo intemporal aunque sólo se manifiesta y realiza en el tiempo” (p. 149). De ahí que la afirmación del *a priori* coincida con la afirmación de la libertad humana: “Familiar” de lo inengendrable, el hombre, sin ser causa primera, no se reduce a la condición de simple resultado.

Ni reflejo, ni creador de las estructuras *a priori* que constituyen al mundo, el sujeto las conoce con un conocimiento virtual que no es el residuo de una experiencia pasada. Pero “la anterioridad lógica, por tanto intemporal, del *a priori*, se traduce en el orden temporal en anterioridad radical” (p. 130)

y, en este sentido, es intemporal. La relación con este intemporal “anterior” es justamente el psiquismo. El psiquismo es memoria. Se trata de una memoria que apunta a un pasado absoluto, “un profundo jamás, nunca jamás suficiente” que no ha estado presente. Memoria según el modo del inconsciente bergsonianos en el que la plenitud del pasado todavía no ha sido “acuñada en imágenes”. Las imágenes, en tanto que conscientes, en tanto que “conocidas”, ya supondrían una disminución de esta plenitud inconsciente de lo virtual. En esta memoria original, la presencia de sí en sí condiciona la memoria que apunta a un pasado realmente experimentado. *A priori existencial* –aquél en el que el sujeto no sólo conoce, sino que es virtualmente este *a priori*, al devenir transitivo el verbo *ser*.

Una tal concepción del sujeto une su estructura trascendental e intemporal con su temporalidad y su psiquismo. “Ser un sujeto trascendental es ser un sujeto personal” (p. 164), y no un correlato puramente lógico de síntesis objetivas. Resulta también sumamente interesante encontrar en Bergson una fuente de la filosofía de la existencia y ver que se interpreta la memoria pura y el inconsciente de Bergson como una plenitud todavía no acuñada en imágenes, antes que como una película del pasado.

La interpretación del sujeto, establecido en tanto que psíquico justamente a partir del *a priori*, concluye en los análisis que muestran la incardinación y el carácter social del sujeto. Como siempre en este libro, se concede un amplio espacio al materialismo y al sociologismo. A causa de ellos, y no a pesar de ellos, se garantiza el estatuto trascendental del sujeto y, por tanto, el dualismo del hombre y del mundo. El *a priori*, siendo familiaridad virtual del sujeto con las estructuras del Ser, permite al sujeto erigirse como anterior al devenir temporal y como temporal. Pero la temporalidad es destino, cosificación o corporeidad. El sujeto se afirma como Yo sin quebrar esta destinación temporal y mediante movimientos que siguen siendo temporales y corporales. “La unidad del sujeto es justamente la unidad de este proceso. Yo soy la negación de lo que soy, pero lo que yo soy es justamente el cuerpo”. “El acto mediante el cual el cuerpo es superado es el mismo por el cual es establecido”. “El cuerpo se establece al

impugnarse”. Todo es, a la vez, concedido y negado al materialismo: “Por una parte yo no me reduzco a mi cuerpo porque yo soy en el modo de no serlo: yo lo expreso al decir que él es lo que yo soy y, por otra parte, no me determina aunque, en un sentido, él sea exterior a mí porque está demasiado cerca de mí para actuar sobre mí; todo lo más cabe decir que me constituye y, por eso, me limita ya que, recíprocamente, yo soy lo que él es” (p. 215). M. Dufrenne hace suya, pues, la rehabilitación filosófica del cuerpo que tan familiar nos resulta desde Merleau-Ponty. No duda en utilizar fórmulas que identifican al pensamiento con el cuerpo. Pero en la conciencia no querría encontrar al cuerpo sólo como objeto, ni como modo de la conciencia, ni como significación de esta conciencia. Querría conservarlo con todo el peso material del en sí.

En su familiaridad con las estructuras *a priori*, el sujeto también está socializado; su carácter social constituye, antes que absorbe, su esencia trascendental: la objetividad del *a priori* implica al Prójimo, mi igual. Se conoce a lo otro antes de conocerse —no siendo el *se* el anonimato de lo inauténtico, sino la simultaneidad en mí de la singularidad y la universalidad. (Pero llegados a este punto nos gustaría preguntar: ¿es seguro que este Prójimo, revelado *a priori*, es mi igual? No es seguro que sea desigual a mí —¿pero la alteridad de lo Otro no precede a la igualdad y a la desigualdad que se dibujan en el plano de la moralidad donde lo Otro es, ante todo, superior a mí?). La sociedad es un destino, como el cuerpo —yo no he elegido ni la sociedad ni mi cuerpo. Si me rebelo contra la sociedad digo *no* a la sociedad con el lenguaje de la sociedad. Yo soy la cultura, pero aun así no me disuelvo en la cultura que soy. “Yo soy la cultura y, en esa medida, me informa y me limita: ella es yo —y en esa medida, la informo y la limito; yo vivo en ella y ella vive en mí. Estas dos proposiciones justifican las maneras de proceder de la antropología cultural o de la psicología social; pero a condición de que la reciprocidad sea siempre respetada” (p. 216). Únicamente la subjetividad de la persona posee una singularidad irreductible. Ejercer la función trascendental es un privilegio que le pertenece, no algo que le sea concedido por la sociedad. Y, aún ahí, se recurre al bergsonismo o a sus maneras:

la relación de lo trascendental y lo social debe concebirse “casi como Bergson concebía la relación de la vida y de la materia; la materia es un obstáculo para la vida y, sin embargo, también es residuo de la vida. Así ocurre también con lo social”. Y, del mismo modo, en el plano dinámico de la historia: el hombre es responsable de la historia que es el hombre. La historia propone y el hombre dispone. Consideraciones destacables por su precisión y, a tenor de las modas que circulan, también por su coraje.

Ningún materialismo ni ningún historicismo podrían poner en cuestión el dualismo, tan kantiano él, del mundo y del hombre. Aunque en la última parte de su libro M. Dufrenne vislumbra la superación de este dualismo, es consciente de vislumbrar un orden que no es el del pensamiento sino el de la poesía: el plano del sentimiento. La unidad del hombre y el mundo puede ser sentida. Pero para M. Dufrenne el sentimiento no equivale a un pensamiento oscuro e inexpresso; radicalmente distinto del pensamiento, no puede tener pretensiones ontológicas. La poesía no se integra en el *decir* filosófico. Tesis que, en el momento actual, testimonia una manifiesta independencia.

“El objeto no espera nada del sujeto, salvo su cumplimiento en el conocimiento”. La expresión indicaría que el sujeto, incluso no constituyente, es importante para el cumplimiento del Ser, a pesar de que el Ser ya está estructurado y articulado por él mismo. ¿Qué le falta? ¿Qué espera del sujeto?

Más allá de M. Dufrenne, la pregunta concierne a toda la filosofía actual en la medida en que ésta no quiere erigir al sujeto, a la manera de Hegel, como el punto en el que el *en sí* existe *para sí*, es decir, sin que nada lo limite, y donde, para Hegel, *se perfecciona* su existencia, donde ésta se libera de toda exterioridad, de toda traba.

El intento de dar una respuesta a esta cuestión conduce a los filósofos actuales a denunciar las nociones de objeto y sujeto. No buscan únicamente si, casualmente, el sujeto no estaría abierto al objeto en lugar de cerrarse sobre sí, ni si el *pensamiento*, por azar, acogería al *Ser* en lugar de constituirlo. Poco importa al Ser que una puerta que diese a él estuviera abierta o cerrada. Para el Ser o para el objeto, el reflejo

en el pensamiento o en el sujeto sería un lujo. La originalidad de la empresa fenomenológica que se extiende hasta Heidegger no se limita a sustituir, gracias a la intencionalidad, un sujeto cerrado por un sujeto abierto, sino a comprender, a partir de otras relaciones diferentes a cerrazón y apertura, actividad y pasividad, al ser del pensamiento y al ser del Ser, así como esta apertura y esta cerrazón mismas. En todo caso, y sea lo que fuere la filosofía heideggeriana, es necesario justificar el dualismo, pero de otra manera que por el juego de reflejos que resulta de él. Y justamente a partir de esta búsqueda de nuevas referencias de la inteligibilidad es como convendría comprender la misteriosa expresión sobre el hombre como pastor del ser.

Es considerable la extensión de las regiones de la existencia –técnica, económica, política, poética y religiosa– que de este modo entran en el juego trascendental. ¿Pero verdaderamente nos hemos ahorrado la relación sujeto-objeto que anima dicho juego? Las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo o de ser en situación ni reducen ni fundan, sino que conservan, la última polaridad del ser, la última polaridad que cuenta en esta relación única. La separación del sujeto respecto del Ser, aunque tocado por él; su carácter fundamentalmente abstracto a pesar de su estancia en un mundo, a pesar de la cultura recibida; su prioridad, su principalidad, su soberanía, diferentes a las de una causa, una premisa o un principio matemático –permanecen irreductibles. ¿Quizá esta soberanía y esta separación no resultan, como pretenden Heidegger y los heideggerianos, de una abstracción olvidadiza del Ser que ignora la plenitud concreta de la presencia humana en el mundo? Quizá la fuente de esta soberanía no sea del mundo. ¿El sujeto no está habitado por la idea de lo Infinito antes de habitar el mundo? ¿No es único y abstracto en tanto que interlocutor y responsable de lo Otro? Se puede mostrar que existe un tránsito de la idea de lo Infinito a nuestra responsabilidad. Se puede mostrar que la configuración de nociones que pretenden expresar el “Ser del ente” y las condiciones de lo humano, ya tienen un carácter antropológico; la antropología es fuente de toda significación –bajo la ampulosidad de lo existencial yacen las significaciones existenciales que fundan a todas las demás. Se puede

mostrar, para todo lo demás, el aspecto artificial –quiere decir poético– de nociones que, más allá de lo humano, pretenden describir el Ser del ente, o, finalmente, su sentido dialéctico. M. Dufrenne piensa así, sin duda, cuando rechaza ciertas nociones sugerentes y poéticas pero que “no se pueden pensar”, cuando recuerda la crítica que J. Vuillemin dirige a los análisis heideggerianos de la temporalidad, los cuales ya no son ni existenciaros ni existenciales, sino dialécticos y se sitúan, por ello mismo, en lo intemporal.

M. Dufrenne dice que el *a priori* es siempre expresión (pp. 133-135). ¿En qué se diferencia la expresión de cualquier otra manifestación salvo por su capacidad de dar libre curso a la sustancia misma permeando hasta la forma misma de los atributos que la recubren? ¿Y dónde se produce un tal dar libre curso sino en el rostro humano? Todos los ejemplos, de lo *a priori* que da M. Dufrenne, cuando lo opone a las ideas generales, sólo son pensables en un orden humano –es decir en el que se dibuja cuando el Próximo se me ha revelado; y lo mismo ocurre con la infancia, con Ravel y Franck e incluso con la nobleza del caballo. ¿El caballo la posee al margen del hombre que lo tiene en cautividad y al margen de las cabalgadas que, entre otros movimientos en los que nos hace frente lo humano, desgarrarían las densas espesuras de nuestro entorno, les darían profundidad y sentido y las situarían como un mundo frente a nosotros? El frescor de la primavera e incluso la petreidad de la piedra sólo estallan con su verdadero estallido en un mundo que *expresa*, en un mundo donde el Próximo se expresa. Las significaciones no surgen únicamente como conjuntos *cualquiera* en la dispersión de la experiencia (como quiere la psicología de la *Gestalt*). Las significaciones –la presencia del Próximo, su fisonomía o su huella. Es la significación la que funda los ensamblajes y no los ensamblajes los que fundan las significaciones. Sólo lo humano con que uno se encuentra tiene un sentido. La *Gestalt* se funda en el rostro.

Al descubrir la intencionalidad de la conciencia, comprendida en buena doctrina clásica como conciencia de..., pero complicada a partir de ese momento con todas las otras proposiciones –conciencia en..., conciencia por..., conciencia para..., conciencia con..., conciencia hacia..., conciencia

cabe..., etc.—, la fenomenología pretende situarse antes de la distinción cartesiana del alma y del cuerpo, antes de la distinción idealista del sujeto y el objeto. Y, sin embargo, el objeto ya está explorado, engalanado, trabajado, poseído, atravesado o incluido en la Historia —mundo y no pura naturaleza; sin embargo, el sujeto está naturalizado, encarnado, socializado, historizado— es hombre y no la unidad del “yo pienso”, pura función lógica. M. Dufrenne ha ido hasta el final: algunas fórmulas materialistas de Merleau-Ponty y de Sartre no le resultan suficientemente radicales. Y aun así, muestra que el hombre siempre sigue siendo sujeto trascendental y el mundo radicalmente distinto del hombre. “El hombre, en tanto que sujeto, es irreductible” (p. 224). Contra el materialismo de origen puramente positivista se mantiene la oposición entre el hombre y el Mundo. Ya no tiene en verdad la significación de una antítesis: el hombre se opone al mundo *en* el mundo, lucha con su cuerpo *por* el cuerpo, vive la eternidad *en* el desarrollo histórico. Y esta oposición no pertenece únicamente a las súper-estructuras del Ser. Es primera y última. ¡La verdad es que no es muy materialista este materialismo trascendental! La distinción cartesiana del alma y del cuerpo que descubre a un sujeto capaz de pensar un objeto pero siempre es incapaz de unirse a él (sin *deus ex machina*) —es menos superable de lo que se piensa. Todas las especulaciones que, de Bergson a Merleau-Ponty, quizá sólo valoran la experiencia biraniana del esfuerzo —donde el cuerpo es, a la vez, transcendencia, órgano y obstáculo—, mantienen lo esencial del sujeto. Y esto no es algo que resulte de una meditación abstracta sobre la conciencia. ¿No es radical la ininteligibilidad de la unión del alma y el cuerpo? El hecho incontestable de esta unión no suprime su ininteligibilidad. Los análisis fenomenológicos, como en concreto los de M. Dufrenne, describen de manera admirable su complicación intencional sin conseguir mejores resultados que los análisis fisiológicos de antaño (y de hoy) para suprimir su misterio. A menos que en todo esto, como los idealistas, concedamos una preeminencia a la conciencia (el cuerpo sería una significación, —si no un objeto, al menos un modo de la conciencia—, pero no es esto lo que quiere M. Dufrenne) o recurramos a la dialéctica.

¿De dónde procede la energía del movimiento trascendental contra el encenagamiento, cuando el mundo que habitamos nos envuelve y nos invade y cuando las culturas, “producto de nuestras manos”, nos dominan? La posición del “sujeto trascendental” –o lo que queda de él “en activo”– no sería concebible si el hombre no mantuviese con el ser una relación de cara a cara. El idealismo tenía, ciertamente, la culpa de buscarla en la representación del mundo; tenía razón para postularla. Respecto del mundo, el hombre ya siempre se encuentra comprometido desde el momento que lo aborda mediante el pensamiento objetivo. Pero la relación de cara a cara no es únicamente soñada por los filósofos porque, olvidados del Ser, hubieran cortado las profundas raíces del “pensamiento objetivo”. Esta relación se cumple en la acogida del Prójimo donde, absolutamente presente, en su rostro, el Prójimo –sin ninguna metáfora– nos planta cara.

Capítulo 11

La huella de lo otro¹

¹ Aparecido en *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, n.º 3.

1. El ser y lo mismo

El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno de la identidad. La identidad del Yo no es, en efecto, la permanencia de una cualidad inalterable. Yo soy yo mismo no a causa de tal o cual rasgo característico que previamente identifico para con posterioridad volver a encontrarme como el mismo. Porque soy de golpe el mismo –*me ipse*–, una ipseidad –puedo identificar a todo objeto, a todo rasgo característico y a todo ser.

Esta identificación no es una simple “repetición inútil” de sí: el “A es A” del Yo es el “A ansioso de A” o el “A que goza de A”, siempre el “A dirigido a A”. El *afuera del yo* lo solicita en la necesidad: el *afuera del yo es para mí*. La tautología de la ipseidad es un egoísmo.

El conocimiento verdadero donde el Yo “deja hacer” y deja resplandecer a un ser extraño no interrumpe esta identificación original ni atrae definitivamente al Yo fuera de sí mismo. El ser *entra* en la esfera del conocimiento verdadero. Al convertirse en tema, ciertamente conserva una extrañeza respecto del pensador que lo abarca. Pero pronto deja de oponerse al pensamiento. En cierto modo, lo extraño se naturaliza desde que se compromete con el conocimiento. En sí –y, por tanto, *en otra parte* que en el pensamiento, *diferente a él*– lo extraño carece de la salvaje barbarie de la alteridad. Tiene un sentido. El ser se propaga en imágenes infinitas que emanan de él, dilatándose de este modo mediante una especie de ubicuidad para penetrar en la interioridad de los hombres. Para producirse se muestra e irradia, como si la plenitud misma de su alteridad desbordase el misterio que entraña. Por el hecho de haber dejado perplejo al Yo, serlo en la verdad no altera la identidad del Yo. La ocultación de la que procede está propuesta en la búsqueda. Ella se abre de este modo como un porvenir cuya noche sólo es la opacidad producida por el espesor de las transparencias superpuestas. La memoria reemplaza al pasado mismo en ese porvenir en el que se aventuran la investigación y la interpretación histórica. Las huellas del pasado irreversible son tomadas por signos que aseguran el descubrimiento y la unidad de un Mundo. La prioridad del porvenir entre los “éxta-

sis” del tiempo constituye al conocimiento en tanto que comprensión del ser. Esta prioridad testimonia la adecuación del Ser al Pensamiento. De este modo, la idea del ser mediante la que los filósofos interpretan la extrañeza irreductible del No-Yo está hecha a la medida de lo Mismo. Es la idea, de sí, adecuada.

El Ser del ente –Diferencia en sí, y, por tanto, Alteridad– ilumina, según Heidegger, en tanto que oculto y siempre ya olvidado. Pero los poetas y los filósofos fuerzan, por un instante, su indecible esencia –pues al Ser del ente todavía se accede en términos de luz y de oscuridad, de desvelamiento y de velamiento, de verdad y de no-verdad– es decir, en la prioridad del porvenir.

La intencionalidad percibida en el fondo de la práctica y de la afectividad por el proceder fenomenológico confirma el hecho de que la conciencia de sí –o la identificación de sí– no es incompatible con la conciencia de... o la conciencia del ser. E, inversamente, de tan rigurosa como es la adecuación, toda la gravedad del ser puede resolverse en los juegos de la interioridad y quedarse al borde de la ilusión. Posiblemente la aparición del ser sea apariencia. La sombra es tomada por una presa, la presa es dejada escapar por la sombra. Descartes ha pensado que, a pesar de toda su magnificencia, por mí mismo habría podido dar cuenta del cielo y del sol. Toda experiencia, por pasiva que sea, por receptiva que sea, pronto se convierte en la “constitución” del ser que dicha experiencia recibe, como si lo *dado* fuese extraído de sí, como si el sentido que anuncia le fuese conferido por mí. El ser incluye la posibilidad del idealismo.

La filosofía occidental coincide con el desvelamiento de lo Otro en el que lo Otro, al manifestarse como ser, pierde su alteridad. La filosofía está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia. Por eso es esencialmente una filosofía del ser y la comprensión del ser es, tanto su última palabra como la estructura fundamental del hombre. Por eso, también, deviene filosofía de la inmanencia y de la autonomía, o ateísmo. El Dios de los filósofos, de Aristóteles a Leibniz, pasando por el Dios de los escolásticos –es un dios adecuado a

la razón, un dios comprendido, incapaz de perturbar la autonomía de la conciencia, que se encuentra a sí misma a través de sus aventuras, volviendo a sí como Ulises quien, en su peregrinar, se encaminaba a su isla natal.

La filosofía que nos ha sido transmitida remite a ese retorno no sólo el pensamiento teórico, sino todo movimiento espontáneo de la conciencia. No sólo el mundo comprendido por la razón deja de ser otro porque la conciencia se reencuentra en él, sino que todo lo que es *actitud* de la conciencia, es decir, valorización, sentimiento, acción, trabajo y, de una manera más general, compromiso, es en última instancia conciencia de sí, es decir, identidad y autonomía. La filosofía de Hegel representa la culminación lógica de esta alergia congénita a la filosofía. Uno de los más profundos intérpretes modernos del hegelianismo, Eric Weil, lo ha expresado admirablemente en su *Lógica de la Filosofía*² al mostrar cómo cada actitud del ser racional se convierte en categoría, es decir, se aprehende en una nueva actitud. Pero, conforme a la tradición filosófica, piensa que la culminación es una categoría que reabsorbe todas las actitudes.

Incluso si la vida precede a la filosofía, incluso si la filosofía contemporánea, que se quiere anti-intelectualista, insiste en esa anterioridad de la existencia por relación a la esencia, de la vida respecto a la inteligencia, incluso si Heidegger hace de la comprensión del ser gratitud y obediencia, la complacencia de la filosofía moderna por la multiplicidad de significaciones culturales y por los juegos del arte aligera al Ser de su alteridad y representa la forma en la cual la filosofía prefiere la espera a la acción, tanto para seguir siendo indiferente a lo Otro y a los Otros, como para rechazar todo movimiento sin retorno. Desconfía de todo gesto inconsiderado, como si la lucidez de la ancianidad debiera reparar todas las imprudencias de la juventud. La acción de antemano recuperada en la luz que debía guiarla quizá sea la definición misma de la filosofía.

² Vrin, París, 1950, 1996⁵.

2. Movimiento sin retorno

Y, sin embargo, la trascendencia del ser descrita mediante la inmanencia no es la única trascendencia de la que hablan los filósofos. Ellos también nos traen el enigmático mensaje del más allá del Ser.

La trascendencia del Bien respecto del Ser **ἐπέκεινα τῆσ οὐσίας** es de segundo grado y no hay obligación alguna de plegarla a la interpretación heideggeriana del Ser que trasciende al Ente.

Lo Uno de Plotino está más allá del Ser y también **ἐπέκεινα νοῦ**. Lo Uno al que se refiere Platón en la primera hipótesis del Parménides es ajeno a la definición y al límite, al lugar y al tiempo, a la identidad consigo y a la diferencia respecto de sí, a la semejanza y a la desemejanza, extraño al ser y al conocimiento del que, por lo demás, todos estos atributos constituyen sus categorías. Es otra cosa diferente a esto, *otra* absolutamente y no respecto a algún término relativo. Es Irrevelado; irrevelado no porque todo conocimiento sea demasiado limitado o demasiado escaso para recibir su luz, sino por ser *Uno* y porque darse a conocer implica una dualidad que casa mal con la unidad de lo Uno. Si lo Uno está más allá del ser no es porque esté oculto y escondido. Está oculto porque está más allá del ser, porque es totalmente diferente al ser.

¿En qué sentido, a partir de ese momento, me concierne lo *absolutamente otro*? ¿Es necesario que en el contacto, al pronto impensable, de la trascendencia y de la alteridad, renunciemos a la filosofía? ¿La trascendencia sólo sería posible en un tacto absolutamente ciego? ¿En una fe que se remitiría a la no-significación? ¿O, por el contrario, si la hipótesis platónica sobre lo Uno que es Uno por encima del ser y del conocimiento no es el desarrollo de un sofisma, no habría de ello experiencia aunque diferente de aquella en la que lo Otro se transmuta en Mismo? Hay experiencia porque hay movimiento hacia lo Trascendente, pero también hay experiencia porque, en este movimiento, lo Mismo ni se pierde extáticamente en lo Otro y resiste el canto de las sirenas, ni se disuelve en el murmullo de un acontecimiento anónimo. Experiencia que todavía sigue siendo movimiento de lo Mismo,

movimiento de un Yo; experiencia que, por tanto, aproxima lo Trascendente a una significación que dicha experiencia no habría concedido. ¿Es posible tener una significación y que dicha significación no equivalga a la transmutación de lo otro en Mismo? ¿Puede haber algo tan extraño como una experiencia de lo absolutamente exterior, tan contradictorio en los términos como una experiencia heterónoma? En caso afirmativo, ciertamente no sucumbiríamos a la tentación y a la ilusión que consistiría en reencontrar mediante la filosofía los datos empíricos de las religiones positivas, sino que extraeríamos un movimiento de trascendencia que se aseguraría como una cabeza de puente en el “otro lado”, trascendencia sin la cual la simple coexistencia de la filosofía y la religión en las almas, e incluso en las civilizaciones, sólo sería una inadmisibile apatía del espíritu; también podríamos poner en tela de juicio la tesis según la cual la esencia última del hombre y de la verdad es la *comprensión del Ser del ente*, tesis a la cual parece conducir, es necesario admitirlo, la teoría, la experiencia y el discurso.

La experiencia heterónoma que buscamos —sería una actitud que no puede convertirse en categoría y cuyo movimiento hacia lo Otro no se recupera en la identificación, no vuelve a su punto de partida. ¿Acaso dicha experiencia heterónoma no nos es proporcionada mediante lo que tan lisa y llanamente se llama bondad y mediante la obra, sin la cual la bondad sólo sería un sueño sin trascendencia, un puro deseo (*blosser Wunsch*) según la expresión kantiana?

Pero a partir de este momento hay que pensar la Obra no como la aparente agitación de un fondo que posteriormente sigue siendo idéntico a él mismo, al modo de una energía que, a través de todas sus transformaciones, permanece igual a ella misma. Tampoco es necesario seguir pensándola ya como hace la técnica que, por su famosa negatividad, reduce un mundo extraño a un mundo cuya alteridad se ha convertido en mi idea. Una y otra concepción siguen afirmando al ser como idéntico a sí mismo y reducen su acontecimiento fundamental al pensamiento que es —y en ello radica la imborrable lección del idealismo— pensamiento de sí, pensamiento del pensamiento. *La Obra pensada radicalmente es, en efecto, un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro que jamás retorna a lo Mismo.*

Nos gustaría oponer al mito de Ulises que retorna a Ítaca, la historia de Abraham, quien abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y prohíbe a su sirviente hasta volver a llevar a su hijo al punto de partida.

Pensada hasta el final, la Obra exige la generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige a lo Otro. Exige, por tanto, una *ingratitude* de lo Otro. La gratitud sería justamente el *retorno* del movimiento a su origen. Pero, por otra parte, la Obra difiere de un juego o un mero dispendio. No carece de provecho ni le basta afirmar a lo Mismo en su identidad bordeada de nada. La Obra no es ni una pura adquisición de méritos ni un puro nihilismo. Pues como aquel que caza para mayor gloria suya, también el agente nihilista se toma de inmediato por fin –bajo la aparente gratuidad de su acción. La obra es, pues, una relación con lo Otro donde éste es alcanzado sin llegar a ser tocado. Se dibuja al margen de la delectación morosa del fracaso y de las consolaciones mediante las que Nietzsche definió la religión.

Pero la partida sin retorno y que, sin embargo, no transcurre sobre el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra postulase su recompensa en la inmediatez de su triunfo, si impacientemente esperase el triunfo de su causa. El movimiento de sentido único se invertiría en una reciprocidad. Al confrontar su partida y su final, la obra se reabsorbería en cálculos de déficit y compensaciones, en operaciones contables. Se subordinaría al pensamiento. La acción de sentido único sólo es posible en la paciencia que, llevada hasta el final, significa para el agente: renunciar a ser el contemporáneo de su finalización, actuar sin entrar en la tierra prometida.

El porvenir en relación al cual la obra se emprende debe ser puesto de golpe como indiferente a mi muerte. La obra, tan ajena a juegos y cálculos –es el ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte. Para el agente la paciencia no consiste en engañar a su generosidad concediéndose el tiempo de una *inmortalidad personal*. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de su obra es obtener dicho triunfo en un tiempo *sin mí*, apuntar a ese mundo sin mí, apuntar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo. Escatología sin esperanza para sí o liberación respecto de mi tiempo.

Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo después de mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte –“Que el futuro y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes”–, esto no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el paso al tiempo de lo Otro. ¿Hay que llamar eternidad a lo que posibilita tal paso? Pero quizá la posibilidad del sacrificio llega hasta el final de este paso y descubre el carácter no inofensivo de esta extrapolación: ser-para-la-muerte para así ser para lo-que-es-después-de-mí.

Nos gustaría fijar la obra de lo Mismo, en tanto que movimiento sin retorno de lo Mismo hacia lo Otro, mediante un término griego que, en su significación primera, indica el ejercicio de un oficio no sólo íntegramente gratuito, sino que requiere por parte de aquel que lo ejerce una aportación a fondo perdido. Nos gustaría fijarlo mediante el término “liturgia”. Por el momento es necesario apartar de dicho término toda significación religiosa, incluso si, al final de nuestro análisis, una cierta idea de Dios debiera mostrarse como huella. Por otra parte, siendo acción absolutamente paciente, la liturgia no se ordena, en tanto que culto, al lado de las obras de la ética. Ella es la ética misma.

3. Necesidad y deseo

La orientación litúrgica de la Obra no procede de la necesidad. La necesidad se abre a un mundo que es para mí –retorna a sí–. Incluso sublime, en tanto que necesidad de salvación, todavía es nostalgia, dolor del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí, forma original de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo en vista de la coincidencia consigo mismo o felicidad.

En el “Cántico de las Columnas”, Valéry habla del “deseo sin defecto”. Se refiere, sin duda, a Platón, quien en su análisis de los placeres puros descubría una aspiración que ninguna carencia previa condiciona. Retomo el término de Deseo. Al sujeto vuelto hacia sí mismo que según la fórmula estoica se caracteriza por la *ὀρμή* o la tendencia a persistir en su

ser o para el que, según la expresión de Heidegger, “en su existencia le va esta existencia misma”, al sujeto que se define de este modo por el cuidado de sí –y quien en la felicidad lleva a cabo su “para sí mismo”– nosotros oponemos el Deseo de lo Otro que procede de un ser ya colmado e independiente y que no desea para sí. Necesidad de aquel que ya no tiene necesidades –él se reconoce en la necesidad de un Otro que es el Próximo, que no es mi enemigo (como lo es en Hobbes y Hegel), ni mi complemento como aún lo es en la *República* de Platón, que se constituye porque faltaría algo en la subsistencia de cada individuo. El deseo del Próximo nace en un ser para quien nada falta o, más exactamente, nace allende todo lo que puede faltarle o satisfacerlo. Este Deseo del Próximo que es nuestro carácter social mismo no es una simple relación con el ser en el que, según las expresiones que nos sirvieron de punto de partida, lo Otro se convierte en Mismo.

En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Próximo con el objeto de comprometer la soberana identificación del Yo consigo mismo, cuya necesidad sólo es la nostalgia que anticipa la conciencia de la necesidad. El movimiento hacia el próximo en lugar de completarme y satisfacerme, me sitúa en una coyuntura que, por un lado, no me concernía y debía dejarme indiferente: “¿Qué se me ha perdido en esta guerra?” ¿De dónde me viene el golpe cuando paso indiferente bajo la mirada del Próximo? La relación con el Próximo me pone en tela de juicio, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme de este modo recursos siempre nuevos. Yo no me sabía tan rico pero ya no tengo derecho a guardar nada. ¿El Deseo del Próximo es un apetito o una generosidad? Lo deseable no colma mi Deseo, sino que lo profundiza, nutriéndome de alguna manera de nuevas hambres. El Deseo se revela bondad. Hay una escena en *Crimen y Castigo* de Dostoievski en la que, cuando Sonia Marmeladova mira a Raskolnikof en su desesperación, Dostoievski habla de “insaciable compasión”. No dice “inagotable compasión”. Como si la compasión que Sonia experimenta por Raskolnikof fuese un hambre que la presencia de Raskolnikof, al acrecentarla indefinidamente, nutriera más allá de toda saturación.

El análisis del Deseo, al que primeramente nos interesaba diferenciar de la necesidad, será precisado mediante el análisis del Próximo hacia el cual se dirige el Deseo.

En primer lugar, la manifestación del Próximo se produce conforme a la manera en que toda significación tiene lugar. El Próximo está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura esta presencia y este presente. Ellos se iluminan mediante la luz del mundo. De este modo la comprensión del Próximo es una hermenéutica y una exégesis. El Próximo se da en el concepto de la totalidad a la cual es inmanente y que, de acuerdo con los destacables análisis de Merleau-Ponty, expresan y desvelan nuestra propia iniciativa cultural, el gesto corporal, lingüístico o artístico.

Pero la epifanía del Próximo implica el hecho de tener una significación propia independiente de la significación que recibe del mundo. El Próximo no nos llega únicamente a partir del contexto, sino que, sin mediación, significa por sí mismo. De alguna manera, su significación cultural se revela y revela horizontalmente; se revela a partir del mundo histórico al cual pertenece y, según la expresión fenomenológica, revela los horizontes de este mundo; esta significación mundana se encuentra perturbada y trastornada por otra presencia, abstracta, no integrada en el mundo. Su presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse al hacer su entrada*. Cosa que cabe enunciar así: el fenómeno que es la aparición del Próximo es también *rostro*; o incluso es posible también enunciar de este modo (para destacar la entrada, siempre en la inmanencia y la historicidad del fenómeno): la epifanía del rostro es *visitación*. Mientras que el fenómeno ya es imagen, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste en deshacer la forma en la que todo ente, cuando entra en la inmanencia, es decir, cuando se expone como tema, ya se disimula.

El Próximo que se manifiesta en el rostro abre de alguna manera su propia esencia plástica como un ser que abre la ventana donde se recorta su figura. Su presencia consiste en *despojarse* de la forma que, sin embargo, lo manifiesta. Su manifestación es un exceso añadido a la parálisis inevitable

de la manifestación. Esto es lo que expresa la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esa manera de venir desde detrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura.

4. La diaconía

La visitación del rostro no es, pues, el desvelamiento de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Se desnuda de su propia imagen. La desnudez en sí únicamente es posible en el mundo mediante la desnudez del rostro.

La desnudez del rostro es un despojamiento sin ningún ornamento cultural –una absolución– una separación en el seno de su producción misma. El rostro *entra* en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extraña –es decir, justamente a partir de un absoluto que, por lo demás, es el nombre mismo de la extrañeza fundamental. La significación del rostro en su abstracción es, en el sentido literal del término, extra-ordinaria. ¿Cómo es posible una tal producción? ¿Por qué la venida del Prójimo a partir de lo absoluto en la visitación del rostro nunca puede convertirse en revelación –aunque fuese simbolismo o sugerencia? ¿Por qué el rostro no es simplemente una *representación* verdadera en la que lo Otro renuncia a su alteridad? Para responder a ello tendremos que estudiar el hecho excepcional de la significación que tiene la huella y el régimen personal donde es posible ese hecho de tener significación.

Insistamos por el momento tanto en el sentido que implica la abstracción o la desnudez del rostro que nos abre dicho orden, como en la perturbación que sufre la conciencia que responde a esta abstracción. Despojado de su forma, en su desnudez, el rostro está aterido. Es una miseria. En la rectitud que me apunta, la desnudez del rostro es indignancia y súplica. Pero esta súplica es una exigencia. La humildad se une en él a la altura. Y de este modo se anuncia la dimensión ética de la visitación. Mientras que la representación verdadera sigue siendo posibilidad de apariencia, mientras que

el mundo que choca contra el pensamiento no puede hacer nada contra el pensamiento libre capaz de retirarse interiormente, de refugiarse en sí, de seguir siendo justamente pensamiento libre frente a lo verdadero y de existir “en primicia” en tanto que origen de lo que él recibe, de dominar mediante la memoria lo que lo precede, mientras que el pensamiento libre permanece “lo Mismo”, el rostro se me impone sin que yo pueda ser sordo a su llamada ni olvidarlo –queremos decir, sin que pueda dejar de ser tenido por responsable de su miseria. La conciencia pierde su preeminencia.

La presencia del rostro significa de este modo una orden irrecusable –un mandamiento– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en tela de juicio mediante el rostro. Poner en tela de juicio no equivale a tomar conciencia de esta puesta en tela de juicio. Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se resiste a ella de tal manera de que ni siquiera su resistencia se convierte en contenido de conciencia. La visitación trastorna el egoísmo del Yo, el rostro desarma la intencionalidad que lo mienta.

Se trata de la puesta en tela de juicio de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en tela de juicio. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, la identificación donde la conciencia vuelve triunfalmente a ella misma para así reposar sobre ella misma. Ante la exigencia del Próximo, el Yo se expulsa de este reposo y no es la conciencia, siquiera gloriosa, de este exilio. Toda complacencia destruiría la rectitud del movimiento ético.

Pero la puesta en tela de juicio de esta salvaje e ingenua libertad, segura de su refugio en sí, no se reduce a este movimiento negativo. La puesta en tela de juicio de sí es justamente la acogida de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es el rostro donde lo Otro me interpela y me notifica una orden mediante su desnudez, mediante su indignancia. Su presencia es una conminación a responder. El Yo no sólo toma conciencia de esta necesidad de responder como si se tratase de una obligación o de un deber del que tendría que decidir. En su posición misma él es, de parte a parte, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías.

Desde ese momento, ser Yo significa no poder hurtarse a la responsabilidad. Este incremento de ser, esta exageración que se llama “ser yo”, esta protuberancia de la ipseidad en el ser, se cumple como una turgencia de la responsabilidad. Ser puesto en tela de juicio por lo Otro me hace solidario del Próximo de una manera incomparable y única. No solidario como la materia es solidaria del bloque del que forma parte o como lo es un órgano respecto del organismo en el que tiene su función –la solidaridad, aquí, es responsabilidad, como si todo el edificio de la creación descansase sobre mis hombros. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. La responsabilidad que vacía al yo de su imperialismo y de su egoísmo –aunque fuese el egoísmo de la salvación– no lo transforma en momento del orden universal. Lo confirma en su ipseidad, en su función de soporte del universo.

Descubrir en el Yo una tal orientación supone identificar Yo y moralidad. El Yo que está ante el Próximo es infinitamente responsable. Lo Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desajusta la buena conciencia resultante de la coincidencia de lo Mismo con él mismo implica un incremento inadecuado a la intencionalidad. Esto es el Deseo: arder con un fuego diferente al que extinguen la necesidad o la saturación, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este incremento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado a la relación que remite el Yo al Próximo –Idea de lo Infinito.

La idea de lo infinito –es Deseo. Ella consiste, paradójicamente, en pensar más de lo que ya está pensado, si bien conservándolo en su desmesura, por relación al pensamiento, para entrar en relación con lo inaprehensible, aunque garantizándole siempre su estatuto de inaprehensible. Lo infinito no es, por tanto, el correlato de la idea de lo infinito, como si la idea fuese una intencionalidad que se cumpliría en su objeto. La maravilla de lo infinito en lo finito es una conmoción de la intencionalidad, una conmoción de ese apetito de luz: contrariamente a la saturación en la que se calma la intencionalidad, lo infinito desazona a su idea. El Yo en relación con lo Infinito es la imposibilidad de detener su camino hacia delante, la imposibilidad de desertar de

su puesto, según la expresión de Platón en el *Fedón*; es, literalmente, no tener tiempo para girarse. *Es eso, la actitud irreductible a la categoría*. No poder hurtarse a la responsabilidad, no tener escondite interior donde volver en sí, andar hacia delante sin consideración para sí. Incremento de exigencias respecto de sí: cuanto más encaro mis responsabilidades, más responsable soy. Poder hecho de impotencias –ahí se encuentra la puesta en tela de juicio de la conciencia y su entrada en una coyuntura de relaciones que interrumpen el desvelamiento.

5. La huella

¿Pero el *más allá* de donde viene el rostro no es, a su vez, una idea comprendida y desvelada? Si la extraordinaria experiencia de la Entrada y de la Visitación conserva el hecho de tener significación es porque el *más allá* no es un simple telón de fondo a partir del cual el rostro nos solicita, no es “otro mundo” detrás del mundo. El *más allá* está justamente más allá del “mundo”, es decir, más allá de todo desvelamiento, como lo Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, que trasciende a todo conocimiento, sea simbólico o significativo. “Ni semejante, ni desemejante, ni idéntico ni no-idéntico”, dice Platón de lo Uno, excluyéndolo de toda revelación, siquiera sea indirecta. El símbolo todavía remite lo simbolizado al mundo en el que aparece.

¿Cuál puede ser, a partir de este momento, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al desvelamiento y a la disimulación y cuál sería esa ausencia que hace posible a la visitación, aunque sin reducirla a lo abstruso, pues esta ausencia implica el hecho de tener una significación, pero sin que en tal hecho lo Otro se convierta en lo Mismo?

El rostro es abstracto. Esta abstracción no es ciertamente a la manera del dato sensible bruto de los empiristas. Tampoco es un corte instantáneo del tiempo en el que el tiempo cruzaría la eternidad. El instante se asemeja al mundo. Es un corte del tiempo que no sangra. La abstracción del rostro, por el contrario, es visitación y venida. Perturba la inma-

nencia sin fijarse a los horizontes del mundo. Su abstracción no se obtiene mediante un proceso lógico que parte de la sustancia de los seres y va de lo particular a lo general. Al contrario, va hacia estos seres pero no se compromete con ellos, se retira de ellos, se ab-suelve. Su maravilla tiene que ver con el “de otra parte” de donde viene y a donde se retira. Pero esta venida de otra parte no es un reenvío simbólico a esa otra parte como si se tratara del término de una relación. El rostro se presenta en su desnudez, no es una forma que encubre –pero, por ello mismo, que indica– un fondo, un fenómeno que oculta –pero, por eso mismo, que traiciona a una cosa en sí. De no ser así el rostro se confundiría con la máscara que lo presupone. Si *significar* equivaliese a *indicar*, el rostro sería insignificante. Y Sartre dirá de una manera ciertamente extraordinaria, aunque interrumpiendo demasiado pronto el análisis, que el Prójimo es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo absolutamente ausente de donde viene *no indica, no revela*, a lo Ausente; y, sin embargo, lo Ausente posee una significación en el rostro. Pero el hecho de tener significación no es para lo Ausente una manera de darse cón-cavamente en la presencia del rostro –lo que seguiría remitiéndonos a un modo de desvelamiento. La relación que va del rostro a lo Ausente es, al margen de toda revelación y de toda disimulación, una tercera vía excluida por estos términos contradictorios. ¿Cómo es posible esta tercera vía? ¿Pero hemos hecho bien buscando aquello de donde procede el rostro como esfera, como lugar, como mundo? ¿Hemos sido suficientemente fieles a la prohibición de buscar al *más allá* como mundo que está detrás de nuestro mundo? En ese caso el orden del ser seguiría estando supuesto. Orden que no implica un estatuto diferente al de lo revelado y al de lo disimulado. En el Ser, la trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extra-ordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo. ¿Acaso no respondemos en presencia del Prójimo de un orden donde el hecho de tener significación sigue siendo perturbación irremisible, pasado absolutamente cancelado? Ese hecho de tener significación es el hecho de que la huella tenga significación. El más allá del que viene el rostro significa como huella. El rostro está en la

huella de lo Ausente absolutamente cancelado, absolutamente pasado, retirado a lo que Paul Valéry llama “profundo jamás, nunca jamás suficiente” y que ninguna introspección podría descubrir en Sí. El rostro es justamente la única apertura donde el hecho de que lo Trascendente tenga significación no anula la trascendencia para hacerla entrar en un *orden* inmanente, sino donde, al contrario, la trascendencia se mantiene como trascendencia siempre concluida de lo trascendente. En la huella la relación entre significado y significación no es correlación, sino la *irrectitud* misma. La relación pretendidamente mediata e indirecta de signo a significado todavía es rectitud, pues es desvelamiento que neutraliza a la trascendencia. El hecho de que la huella tenga significación nos sitúa en una relación lateral, no convertible en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del desvelamiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria podría perseguir en la huella a este pasado. Es un pasado inmemorial y quizá lo sea también la eternidad cuyo hecho de tener significación no es extraño al pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado.

Pero si el hecho de que la huella tenga significación no se transforma de inmediato en la rectitud que todavía acusa al signo —el cual revela e introduce en la inmanencia a lo Ausente significado— entonces la huella significa más allá del Ser. El régimen personal al que nos fuerza el rostro está más allá del Ser. *Más allá del Ser está una tercera persona* que no se define por el Sí-mismo, por la ipseidad. Ella es la posibilidad de esta tercera dirección de falta de rectitud radical que escapa al juego bipolar de la inmanencia y de la trascendencia, propia del ser en el que la inmanencia siempre gana a la trascendencia. El perfil que, por la huella, adquiere el pasado irreversible es el perfil del “Él”. El *más allá* del que viene el rostro es la tercera persona. El pronombre *Él* expresa exactamente su inexpresable irreversibilidad, es decir, la irreversibilidad que escapa tanto a toda revelación como a toda disimulación —y en este sentido— *Él* es absolutamente inabarcable o absoluto, trascendencia en un pasado absoluto. La *elidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad.

Esta tercera persona que en el rostro ya se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación, que ha pasado –esta elidad–, no es “menos que el ser” respecto del mundo donde penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo lo Infinito de lo absolutamente diferente que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación.

6. La huella y la “elidad”

Si el hecho de que la huella tenga significación consiste en significar sin hacer aparecer, si dicho hecho establece una relación con la elidad –relación que, siendo personal y ética–, que, siendo obligación, –no desvela– si, por tanto, la huella no pertenece a la fenomenología –a la comprensión del “aparecer” y del “disimularse”– al menos cabría aproximarse a ella mediante otra vía, situando al hecho de tener significación a partir de la fenomenología que dicho hecho interrumpe.

La huella no es un signo como otro. Pero también desempeña el papel de signo. Puede ser tomada por un signo. El detective examina como signo todo lo que en los lugares del crimen señala la obra voluntaria o involuntaria del criminal; el cazador anda tras la huella del animal que debe cazar, huella que refleja la actividad y el camino de la bestia que el cazador quiere abatir; el historiador descubre a las civilizaciones antiguas, en tanto que horizonte de nuestro mundo, a partir de los vestigios que había dejado su existencia. Todo se sitúa en un orden, en un mundo donde cada cosa revela a otra o se revela en función de ella.

Pero la huella, tomada por un signo respecto de los otros signos, tiene de excepcional esto: significa al margen de toda intención de significar y al margen de todo proyecto del que ella sería la mención. Cuando en las transacciones se “abona con cheque” para que el pago deje una huella, la huella se inscribe en el orden mismo del mundo. La huella auténtica, por el contrario, perturba el orden del mundo. Llega en sobre-impresión. El hecho original de tener una significación

se da a ver en la señal que, por ejemplo, deja aquel que ha querido borrar sus huellas en su preocupación por cometer un crimen perfecto. Aquel que ha dejado huellas al borrar sus huellas no ha querido decir ni hacer nada mediante las huellas que deja. Ha alterado el orden de una manera irreparable. Ha pasado absolutamente. *Ser* en tanto que *dejar una huella* es pasar, partir, absolverse.

Pero todo signo es, en este sentido, huella. Además de lo que el signo significa, es el paso de aquel que ha entregado el signo. El hecho de que la huella tenga una significación, duplica la significación del signo emitido en vistas de la comunicación. El signo está en esa huella. El hecho de que una carta tenga significación residiría, por ejemplo, en la escritura y el estilo de dicha carta, en todo lo que hace que, a propósito de la emisión misma del mensaje que captamos a partir del lenguaje de esta carta y de su sinceridad, alguien pasa pura y simplemente. Esta huella de nuevo puede ser tomada por un signo. Un grafólogo, un especialista en estilos o un psicoanalista podrán interpretar el hecho de la significación singular de la huella para buscar en ella las intenciones confirmadas e inconscientes, pero reales, de quien ha emitido el mensaje. Pero lo que a partir de ese momento, en la grafía y en el estilo de la carta, sigue siendo específicamente huella, no significa ninguna de estas intenciones, ninguna de estas cualidades, no revela ni esconde nada. En la huella ha pasado un pasado absolutamente concluido. En la huella se sella su irreversible revolución. El desvelamiento que restituye y remite al mundo, siendo esto lo propio de un signo o de una significación, es abolido en la huella.

¿Pero desde ese momento no sería la huella la gravedad del ser mismo al margen de sus actos y de su lenguaje —pesando no por su presencia que lo coloca en el mundo, sino por su irreversibilidad misma, por su ab-solución?

La huella sería la indelebilidad misma del ser, su omnipotencia respecto de toda negatividad, su inmensidad incapaz de recluirse en sí y, de alguna manera, demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí. En efecto, hemos sostenido que la huella no pone en relación con lo que sería menos que el ser, sino que obliga respecto de lo Infinito, respecto de lo absolutamente Otro.

Pero esta superioridad de lo superlativo, esta altura, esta constante elevación al poder, esta exageración o este exceso infinito y, pronunciemos la palabra, esta divinidad, no se deducen del ser del ente, ni de su revelación –aunque fuese contemporánea de una ocultación– ni de la “duración concreta”. Significan a partir de un pasado que, en la huella, no es ni *indicado* ni señalado, pero donde todavía perturba al orden, no coincidiendo ni con la revelación ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto donde el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es retirada de lo Otro y, por tanto, de alguna manera es degradación de la duración, está íntegramente en el recuerdo. La superioridad no reside en la presencia en el mundo, sino en la trascendencia irreversible. No es una modulación del ser del ente. En tanto que Él es tercera persona, de alguna manera está al margen de la diferenciación entre ser y ente. Sólo un ser que trasciende al mundo puede dejar una huella. La huella es la presencia de lo que, hablando con propiedad, jamás ha estado ahí, de lo que siempre ha pasado. Plotino ha concebido la procesión a partir de lo Uno como algo que no compromete ni a la inmutabilidad ni a la separación absoluta de lo Uno. En esta situación, al pronto puramente dialéctica y cuasi-verbal (y que se repite a propósito de la Inteligencia y del Alma, que permanecen junto a sus principios en su parte superior y sólo se inclinan por sus partes inferiores, lo que también forma parte de la iconografía), el hecho excepcional de la significación de la huella se perfila en el mundo. “Cuando se trata del principio anterior a los seres, lo Uno permanece en sí mismo; pero aunque permanece, en modo alguno una cosa diferente de él produce a los seres conforme a él; basta con él para engendrarlos... aquí, la huella de lo Uno hace nacer la esencia y el ser sólo es la huella de lo Uno” (*Eneadas* V, 5, trad. Bréhier).

Lo que en cada huella de un paso empírico, más allá del signo en que dicho paso puede convertirse, conserva el hecho de la específica significación que tiene la huella –sólo es posible por la situación de esta trascendencia en la huella. Esta posición en la huella –que hemos llamado *elidad*– no comienza en las cosas, las cuales, por ellas mismas, no

dejan huella, sino que producen efectos, es decir, permanecen en el mundo. Una piedra ha rallado a otra. La ralladura puede ser tomada, ciertamente, por una huella; en realidad, sin el hombre que ha tenido la piedra, la ralladura sólo es un efecto. Es tan escasamente huella como el fuego del bosque pudiera serlo del rayo. La causa y el efecto, incluso separados por el tiempo, pertenecen al mismo mundo. En las cosas todo está expuesto, incluso lo que en ellas es desconocido: las huellas que las marcan forman parte de esta plenitud de presencia, su historia es sin pasado. La huella en tanto que huella no sólo conduce hacia el pasado, sino que es el *paso* hacia un pasado más alejado que todo pasado y que todo porvenir, los cuales todavía se sitúan en mi tiempo; es el *paso* hacia el pasado de lo Otro, donde se perfila la eternidad –pasado absoluto que reúne a todos los tiempos.

Lo absoluto de la presencia de lo Otro que ha justificado la interpretación de su epifanía en la rectitud excepcional del tuteo no es la simple presencia en la que, a fin de cuentas, también están presentes las cosas. Su presencia pertenece también al presente de mi vida. Todo lo que constituye mi vida, incluyendo su pasado y su porvenir, está recogido en el presente en el que me llegan las cosas. Pero en la huella de lo Otro brilla el rostro: lo que ahí se presenta está en vías de absolverse de mi vida y me visita como ya absoluto. Alguien ya ha pasado. Su huella no *significa* su pasado –como tampoco significa su trabajo o su gozo en el mundo, sino que es la perturbación misma que se imprime (se estaría tentado de decir *que se graba*) con irrecusable gravedad.

La elidad de este *Él* no es el *eso* de la cosa que está a nuestra disposición y respecto del cual Buber y Gabriel Marcel, con razón, han preferido el *Tú* para describir el encuentro humano. El movimiento del encuentro no se añade al rostro inmóvil. Está en este rostro mismo. El rostro es por sí mismo visitación y trascendencia. Pero el rostro, totalmente abierto, puede al mismo tiempo ser en sí mismo porque está en la huella de la elidad. La elidad es el origen de la alteridad del ser en la cual, al traicionarlo, participa el en sí de la objetividad.

El Dios que ha pasado no es el modelo cuyo rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia Él no es seguir esa huella que no es un signo, sino ir hacia los Otros que están en la huella.

Capítulo 12

Enigma y fenómeno¹

¹ Aparecido en *Esprit*, 1965, fascículo de junio.

En suma, nunca sabemos si cuando llaman a la puerta hay alguien o no...

Ionesco, *La cantante calva*

1. El discurso razonable y la perturbación

En tanto discurso racional, la filosofía iría de evidencia en evidencia, dirigida a lo que se ve, a lo que se muestra y, por tanto, dirigida al presente. El término *presente* sugiere, a la vez, la idea de una posición privilegiada en la serie temporal y la idea de la manifestación. La idea de ser las reúne. Por ser presencia, el ser excluye al no-ser que señala al pasado y al futuro, pero recoge sus residuos y sus gérmenes, contemporáneos en la estructura. El ser es manifestación donde se anudan la incierta memoria y la aleatoria previsión, el ser es presencia en la mirada y en el discurso, aparecer, fenómeno.

Discurso dirigido al presente, la filosofía es, por ello, comprensión del ser, ontología o fenomenología. Abarca y sitúa en el orden de su discurso incluso lo que al pronto parecía contener este discurso o desbordarlo, pero que, presente, es decir, descubierto, se inserta en este logos, se ordena en él hasta hacer entrar en él lo que del pasado y del porvenir encuentra su orientación en el presente. El ser y el discurso tienen el mismo tiempo, son contemporáneos. Sostener un discurso que no estuviera anclado en el presente supondría ir más allá de la razón. Más allá de lo que encuentra su orientación en el presente sólo estaría un discurso insensato.

El pensamiento humano, sin embargo, ha conocido conceptos o ha operado, como si se tratara de un enajenado, con nociones en las que la distinción entre la presencia y la ausencia no estaba tan perfilada como habría exigido la idea del ser o la idea de un devenir reunido y anudado en torno al presente. Tal sería el caso de las nociones platónicas de lo Uno y del Bien. Tal sería también el caso de la noción de Dios, que un pensamiento llamado fe logra articular en palabras e introducir en el discurso filosófico. ¿No sería locu-

ra conferir la plenitud del ser a Dios, el cual, siempre ausente de la percepción, no se manifiesta de antemano en la conducta moral del mundo, sometida a la violencia, donde la paz sólo se instala provisionalmente y a costa de un tributo de sangre pagado a algún Minotauro, a costa de compromisos y política; donde la “presencia” divina, por tanto, sigue siendo recuerdo incierto o espera indeterminada? Soportar la contradicción entre la existencia incluida en la esencia de Dios y la ausencia escandalosa de este Dios significa padecer una prueba de iniciación a la vida religiosa que separa a filósofos y creyentes. A menos que la obstinada ausencia de Dios sólo sea una de esas paradojas que suscitan las grandes vías.

La imposibilidad de manifestarse en una experiencia no puede venir de la esencia finita o sensible de esta experiencia, sino de la estructura de todo pensamiento, que es correlación. Cuando entra en correlación, la divinidad de Dios se disipa como las nubes que sirvieron para describir su presencia. Todo lo que hubiera podido testimoniar su santidad, es decir, su trascendencia, infligiría de inmediato, en la luz de la experiencia, un desmentido de su propio testimonio por su presencia y su inteligibilidad, es decir, por su encadenamiento a las significaciones que constituyen el mundo. Parecer, asemejar, es también asemejarse a los términos de un orden ya familiar, comprometerse con ellos, asimilarse a ellos. ¿La invisibilidad de Dios no pertenece a otro juego, a una aproximación que no se polariza en la correlación sujeto-objeto, sino que se despliega como drama de múltiples personajes?

Acabamos de anticipar nuestras conclusiones. Fijemos el punto de partida: la no-manifestación, la invisibilidad que el lenguaje profiere. Este rechazo a exhibirse no encierra necesariamente una complacencia por recónditas moradas. El exceso o la hipérbole que el lenguaje es capaz de decir mediante el superlativo del Ser supremo guarda la huella de un más allá del Ser en el que día y noche no se reparten el tiempo capaz de hacerlos coexistir entre dos luces; la huella de un más allá que sostiene un tiempo diferente a aquél donde los desbordamientos del presente refluyen hacia este presente a través de la memoria y la esperanza. ¿Se describiría la fe, así

pues, por el atisbo de un tiempo cuyos momentos ya no se vinculan con el presente como con su término o con su fuente? De ahí una diacronía que enloquece² al sujeto, pero que canaliza a la trascendencia. ¿Es la trascendencia un pensamiento que osa ir más allá del ser o una aproximación³ más allá del pensamiento que el discurso osa proferir y del que guarda la huella y la modalidad?

¿Pero atisbar un tiempo cuyos momentos no se refieren al presente, no significa, de nuevo, reunir todo en el presente del atisbo? La correlación o la estructura regresan: la trascendencia se sincroniza con el discurso y entra en el orden indestructible del ser, en su indesfasable simultaneidad, es decir, en la totalidad que le confiere un sentido. ¿Hay algo en el mundo que pueda hurtarse a este orden primordial de la contemporaneidad sin de inmediato dejar de significar? ¿Una trascendencia verdaderamente diacrónica no basta para abusar de la gratuita imaginación, de la opinión, de las religiones positivas?

² *L'Histoire de la folie* de Michel Foucault permite usar tales términos, sin referirse simplemente a una razón descariada que comete errores. [*Historia de la locura en la época clásica*. Trad. J. J. Utrilla. FCE, Madrid, 1979.]

³ Esta aproximación se hace en el *sentimiento* cuya tonalidad fundamental es *Deseo*, en el sentido que hemos dado a este término en *Totalité et infini* [*Totalidad e infinito*. Trad. D. Guillot. Sígueme, Salamanca, 1997]; distinto de la tendencia y de la necesidad, el Deseo no pertenece a la actividad, sino que constituye la intencionalidad de lo afectivo. Cabe preguntarse si las críticas muy destacables y desmitificadoras que Michel Henry dirige contra la intencionalidad de la afectividad, que a pesar de los análisis de Scheler y de Heidegger, seguiría siendo de origen intelectual (cfr. *Essence de la manifestation*, pp. 707-757), son capaces de aprehender la totalidad del movimiento de trascendencia del sentimiento. Es necesario, en efecto, precisar que esta trascendencia consiste en ir más allá del ser, lo que quiere decir que aquí la mención mienta lo que se hurta a la correlación que toda mención, como tal, instaura; lo que, por tanto, no es en modo alguno –ni incluso conceptual– representado. El sentimiento primordial –justamente en su ambigüedad– es este deseo de lo Infinito, relación con lo Absoluto que no se hace correlativo y que deja en un cierto sentido, por tanto, al sujeto en la inmanencia. ¿No es ésta la inmanencia que Jean Wahl llamó en una ocasión “la más grande trascendencia... la que consiste en trascender la trascendencia, es decir, en caer de nuevo en la inmanencia” (cfr. *Existence humaine et transcendance*, p. 38)?

Todo depende de la posibilidad de vibrar con el hecho de tener una significación, hecho que no se sincroniza con el discurso que lo capta ni se sitúa en su orden; todo depende de la posibilidad del hecho de tener una significación, hecho que significaría en una perturbación irreductible. El esbozo de la descripción formal de tal perturbación nos permitiría nombrar un tiempo, una intriga y algunas normas que no se reducen a la comprensión del ser a la que se hace pasar por el alfa y el omega de la filosofía.

2. Llamada al orden

¿Cómo sería posible una tal turbación?

Si lo Otro se presenta en lo Mismo, la co-presencia de lo Otro y de lo Mismo en el fenómeno constituye de inmediato un orden. La discordancia que puede producirse en el seno de este orden se propone como una invitación a la búsqueda de un nuevo orden donde se resolvería este primer desacuerdo: la discordancia se torna problema. De este modo la ciencia de ayer, ante los nuevos hechos de hoy, se encamina a la ciencia de mañana.

Bergson nos ha enseñado que el desorden, como la nada, es una idea relativa⁴. ¿Para que haya una perturbación absoluta es necesario que irrumpa en lo Mismo la alteridad absoluta del Prójimo? Un desconocido llama a mi puerta e interrumpe mi trabajo. Yo le he hecho perder algunas ilusiones. Pero él me ha hecho entrar en sus asuntos y sus problemas, turbando mi buena conciencia. La perturbación, el choque de los dos órdenes, desemboca en una conciliación, en la constitución de un orden nuevo que, más amplio, más próximo del orden global –y, en este sentido, último u original– brilla a través de este conflicto.

⁴ Sin embargo, Vladimir Jankélévitch intenta traspasar el orden en el *atisbo*, incluso si la regularidad de los fenómenos debe invadir esta apertura, como las olas del Mar Rojo el paso que, por una noche, las había separado. Toda su obra reciente, y especialmente la *Philosophie du presque*, lo dice con una precisión y una sutileza inimitables. Nuestro proyecto le debe mucho.

El Prójimo, él tampoco, podría aparecer, pues, sin renunciar a su alteridad radical, sin entrar en el orden. Las rupturas del orden entran en el orden cuya trama es indestructible, trama que estas rupturas manifiestan y que es la totalidad. Lo insólito se comprende. La aparente ingerencia de lo Otro en lo Mismo ha sido prevista de antemano. La perturbación, la colisión entre un orden y otro no merece, pues, atención. Salvo que nos remitamos a abstracciones. ¿Pero quién querría suscribir tal prejuicio? La perturbación fue precursora de una totalidad más concreta, de un mundo, de una historia. El estridente golpe de campanilla de quien llama a la puerta se reabsorbe en significaciones. La ruptura de nuestro universo era una nueva significación que le llegaba. Todo se comprende, se justifica, se perdona. ¿Y la sorpresa de ese rostro tras la puerta? Se replicará a esa sorpresa. Se prestará atención al orden que anula la perturbación, la historia en la que se resumen los hombres, sus miserias y sus desesperanzas, sus guerras y sus sacrificios, lo horrible y lo sublime. Como Spinoza, se impugnará la posibilidad de un error que no esté sostenido por una verdad parcial y que no se encamine hacia una verdad completa. Se exaltará un discurso ininterrumpido que sólo la muerte podría detener, si la intersubjetividad inmortal (¿lo es ella? —cabe hacerse esta pregunta, antaño absurda⁵) no lo asegurase contra la muerte misma. Todo lo que es real sería de este modo sensato y, así, toda acción surgiría como conclusión de un razonamiento. Camino sin atajos: el corto-circuito sólo produciría, parece, la noche del sueño.

3. La proximidad, la expresión y el enigma

¿Pero la perturbación de esta brusca venida se reduce, sin que nada aparezca en ella, a la luz del nuevo orden, orden que absorbería en su día triunfante la insólita visitación como

⁵ Jean Hyppolite: *Leçon inaugurale au Collège de France*. Cfr. también Jacques Derrida: *Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl*.

la historia borra la huella de la sangre y de las lágrimas? ¿A través del encadenamiento indescartable de las significaciones, seccionando la coyuntura histórica, no ha habido expresión ni rostro que interpelase de cara, viniendo de las profundidades, cortando el hilo del contexto? ¿No se ha acercado alguien próximo⁶?

¿Cómo se ha arrancado del contexto quien está próximo? ¿Cómo ha podido aproximarse y plantar cara sin petrificarse de inmediato como significación que se perfila en el contexto? ¿De dónde procedería la proximidad y la rectitud en un universo de mediaciones? ¿De dónde viene la expresión, el decir, en este universo de significaciones *dichas*, de estructuras –Naturaleza e Historia– a todos visibles en su boato de fenómenos? ¿La expresión y la proximidad se remitirían a una dimensión profunda?

Habría razones para desconfiar de esta expresión si significase que los fenómenos *indican* un orden de “cosas en sí” de las que serían los signos o a las que velarían como una pantalla. Pues indicación y relación restablecen entre el término indicador y el término indicado una coyuntura, una simultaneidad, y anulan la profundidad. Una relación que no crease simultaneidad entre sus términos, sino que ahondase la profundidad a partir de la cual la expresión aproxima, debería referirse a un pasado irreversible, inmemorial, irrepresentable.

¿Pero cómo referirse a un pasado irreversible, es decir, a un pasado que esta misma referencia no devolvería, contrariamente a la memoria que de nuevo trae al pasado, contrariamente al signo que recobra lo significado? Sería necesaria una indicación que revelase la retirada de lo indicado en lugar de una referencia que lo volviera a juntar. Tal sería el caso de la

⁶ En otras ocasiones rechazábamos este término que nos parecía sugerir la comunidad de la vecindad, mientras que ahora retenemos de él la brusquedad de la perturbación que es el hecho del próximo en tanto él es el primer legado. Cfr. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, julio-septiembre de 1962, pp. 107-108 (sesión del 27 de enero de 1962). [“Trascendencia y altura”, en *La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez. Trotta, Madrid, 2001.]

huella gracias a su vacío y su desolación. Desolación que no está hecha de evocación sino de olvidos; no de olvidos que estarían a punto de producirse, a punto de distanciar al pasado, sino de olvidos sorprendidos antes de que esta “obliviscencia” misma se invierta en vínculo, de nuevo anude este pasado absoluto al presente y devenga evocadora. ¿Pero cuál es esta huella original, esta desolación primordial? La desnudez del rostro plantando cara, expresándose: ella interrumpe el orden. Pero si esta interrupción no es retomada por el contexto interrumpido para recibir de ella un sentido es porque, siempre, ha sido ab-soluta: nos levantamos de la mesa antes de empezar a jugar, la desvinculación ha tenido lugar antes del compromiso: el rostro está descompuesto y desnudo. Mediante este derrotismo, esta derelicción y esta timidez que no osa osar, mediante esta sollicitación que no tiene el descaro de solicitar y que es la no-audacia misma, mediante esta sollicitación de mendicante, la expresión ya no participa en el orden del cual se arranca, pero justamente así planta cara y hace frente en el rostro, aproxima y perturba absolutamente.

Pero entonces la huella únicamente sería el signo de un alejamiento. Ciertamente puede convertirse en signo. Pero antes de significar como signo, ella es, en el rostro, el vacío mismo de una ausencia irrecuperable. El hueco del vacío no es únicamente el signo de una ausencia. El dibujo que queda en la arena no forma parte del sendero, es el vacío mismo de la pisada. Y lo que se ha ido no es evocado, no vuelve a la presencia, aunque fuese una presencia indicada.

La perturbación es un movimiento que no propone ningún orden estable en conflicto o de acuerdo con un orden dado, sino un movimiento que se lleva la significación que traía: la perturbación perturba al orden sin trastornarlo seriamente. Entra en él de una manera tan sutil que, salvo que lo retengamos, ya se ha retirado de él. Se insinúa —se retira antes de entrar. Sólo sigue siendo para quien quiere darle curso. Si no, ya ha restituido el orden que trastornaba: llaman y no hay nadie en la puerta. ¿Han llamado? El lenguaje es la posibilidad de un enigmático equívoco, para lo mejor y para lo peor, del que los hombres abusan. Un diplomático hace una propuesta exagerada a otro diplomático, pero esta propues-

ta está hecha en tales términos que, si se quiere, nada ha sido dicho. La audacia se aleja y se extingue en las mismas palabras que la transmiten y la envuelven. Duplicidad oracular: las extra-vagancias están alojadas en las palabras que garantizan la sabiduría. Un amante amenaza, pero el gesto provocador o seductor no ha interrumpido, si se quiere, la decencia de los propósitos y de las actitudes –se retira tan sutilmente como se ha deslizado hasta ahí. Un Dios se ha revelado en una montaña, en una zarza incombustible o se ha hecho testimoniar en Libros. ¿Y si se tratase de una tormenta? ¿Y si los libros fuesen obra de soñadores? ¡Ahuyen-temos del espíritu la ilusoria llamada! La insinuación misma nos invita a ello. Es a nosotros o, más exactamente, es a *mí*, a quien compete retener o rechazar a ese Dios sin audacia, exiliado por ser aliado del vencido, rechazado y, desde ese momento, ab-soluto, desarticulando de este modo el momento mismo en el que se ofrece y se proclama, se ofrece y se proclama irrepresentable. A esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros la llamamos –remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del *fenómeno*– enigma.

4. Una nueva modalidad

Lo esencial radica aquí en la manera en que un sentido que está más allá del sentido se inserta en el sentido que sigue estando en el orden, la manera en que uno brilla como ya apagado en el otro; la manera en que avanza aunque batiéndose en retirada. El enigma no es un simple equívoco en el que las dos significaciones tienen iguales oportunidades y la misma luz. En el enigma, el sentido exorbitante ya se ha borrado en su aparición. El Dios que ha hablado no ha dicho nada, ha pasado de incógnito, todo en la luz del fenómeno lo desmiente, lo refuta, lo rechaza, lo persigue. El Dios de Kierkegaard sólo se revela para ser perseguido e ignorado, sólo se revela en la medida en que es perseguido, de tal manera que

la subjetividad, desesperada de la soledad en la que esta absoluta humildad la deja, se torna el lugar mismo de la verdad –el Dios de Kierkegaard no es simplemente portador de ciertos atributos de humildad, sino una manera de la verdad que, en esta ocasión, ni se determina por el fenómeno, por el presente y la contemporaneidad, ni compite con la certeza. Verdad irreductible al fenómeno y, por ello, esencial a un mundo que ya no puede creer que los libros sobre Dios testimonian la trascendencia como fenómeno y lo Absoluto como aparición. Y sin las buenas razones que aporta el ateísmo no habría habido Enigma. Al margen del drama de la salvación que Kierkegaard, pensador cristiano, vislumbra en la existencia tal y como él la ha fijado y descrito, su aportación propiamente filosófica nos parece residir en la idea formal de una verdad perseguida en nombre de una verdad universalmente evidente, de un sentido que palidece en un sentido, de un sentido ya pasado y cazado que rompe la *simultaneidad indesfasable* del fenómeno. El Dios “que permanece con el contrito y el humilde” (Isaías 57, 15), en el margen, “verdad perseguida”, no es únicamente “consolación” religiosa, sino el perfil original de la “trascendencia”. Nudo de una intriga que se distancia de la aventura del ser buscada en el fenómeno y en la inmanencia, modalidad nueva que se dice mediante ese “si así se quiere” y ese “quizá” y que no cabe remitir a la posibilidad, a la realidad y a la necesidad de la lógica formal a las que se refiere el escepticismo⁷.

⁷ *La Pensée interrogative* de Jeanne Delhomme renueva el problema de la modalidad pero también, más allá de ese problema, el del dogmatismo y del criticismo –al negar al juicio categórico e incluso a la certeza del *Cogito*, el derecho a evaluar la modalidad–. La certeza misma debe competir con la interrogación, la cual es un comienzo de la conciencia como tal: lo que se llama “el primer fulgor” es de golpe y vertiginosamente –un “yo me pregunto” y no un “yo comprendo el ser”, el “yo me” de la pregunta, sería la primera reflexión. En muchos puntos, nuestro propio intento de captar la huella como vacío que no se reduce ni a la nada (icontemporánea del ser!) ni al signo de una plenitud ausente y recuperable mediante la re-presentación confluye, a pesar de la orientación completamente diferente del esfuerzo, con la interrogación de Delhomme.

La perturbación no es, pues, el estallido de una categoría demasiado angosta para el orden que este mismo estallido dejará brillar en el interior de una categoría más amplia. Ya no es el choque de una incomprensión provisional que pronto devendrá intelección. La perturbación no perturba en tanto que irracional o absurda. Lo irracional, en efecto, se ofrece a la conciencia y sólo se ilumina en el seno de una inteligibilidad en la que acaba por situarse y definirse. Nadie es irracionalista sabiendo que lo es.

La perturbación, que no es la sorpresa del absurdo, sólo es posible como entrada de un orden en otro orden ya dado y al que no se pliega. De ahí que se excluya de la perturbación el simple paralelismo de dos órdenes que se relacionarían como el signo al significado, la apariencia a la cosa en sí y entre los cuales –como ya hemos dicho– la relación justamente establecería la simultaneidad de un orden único. Pero, una vez más, no se trata del encuentro de dos series de significaciones que, con igual razón, reivindicaban el mismo fenómeno, como cuando, al mismo tiempo, se remite una revolución a la causalidad económica y política o una obra de arte a la biografía del artista y a su filosofía; o cuando, en la ambigüedad de la metáfora, el sentido literal, inseparable del sentido figurado, ni se desvanece ni se absorbe en el sentido que lo nutre, sino que los dos sentidos se irisan en la misma luz, vueltos los dos al lado de la claridad. En ambos casos considerados, los dos órdenes diferentes son simultáneos o tienen un punto de contacto y de sincronización. Desgarrar un orden de otro orden ya sería una forma de participación recíproca. *La diferencia de contenidos no tiene fuerza para romper la forma continua, la trama indestructible, en la que todavía se ordena esta diferencia.*

Para que la perturbación sea posible hay que exigir un presente escindible que “se desestructura” en su puntualidad misma. La alteridad que perturba al orden no puede reducirse a la diferencia que se revela bajo la mirada que compara y que, por ello mismo, sincroniza lo Mismo y lo Otro. *La alteridad se constituye como una distanciaci3n y un pasado que ninguna memoria ser3a capaz de resucitar como algo presente. ¡Y, sin embargo, la perturbaci3n s3lo es posible mediante la intervenci3n! Es necesario, pues, lo extra3o; lo extra3o*

ha llegado, es verdad, pero ha partido *antes* de haber llegado, absoluto, a su manifestación. El “al mismo tiempo” no bastaría para la ruptura del orden. Para que el desgarramiento del orden no sea *ipso facto* participación en el orden, es necesario que este desgarramiento, que esta abstracción –mediante un supremo anacronismo– preceda a su entrada en el orden, aun cuando el pasado de lo Otro jamás haya estado presente.

Este anacronismo es menos paradójico de lo que parece. La continuidad temporal de la conciencia se encuentra *trastornada* cada vez que es “conciencia” de lo Otro y que, “contra todo pronóstico”, contra toda precaución y toda previsión, lo “sensacional” *vuelve* a la sensación que lo anuncia. El *acumen* –voluptuoso– cuando aún es subida ya es bajada. La conciencia de sí está, anhelante de tensión o de alivio, en el antes o en el después. En el *entre tanto*, el acontecimiento esperado vira hacia el pasado sin ser vivido –sin ser igualado– en ningún presente. Algo pasa entre el Crepúsculo donde se pierde (o se recoge) la intencionalidad más extática, pero que apunta siempre demasiado pronto –y el Alba donde la conciencia vuelve de nuevo a sí, pero ya demasiado tarde para el acontecimiento que se aleja. Hablando con propiedad, las grandes “experiencias” de nuestra vida jamás han sido vividas. ¿Las religiones no nos vendrían de un pasado que nunca fue un puro ahora? Su grandeza remite a esa desmesura que excede la capacidad del fenómeno, del presente y del recuerdo. A la voz que llama en la Zarza Ardiente, Moisés responde: “Heme aquí”, pero no osa levantar la mirada. La gloriosa teofanía que hace posible tanta humildad se verá malograda a causa de esta humildad misma que hace bajar los ojos⁸. Más tarde, sobre la montaña de Horeb, el profeta se atreve a conocer, pero la gloria rechaza la audacia que la busca. La trascendencia –puro paso– se muestra una vez que ha pasado. Es huella.

El Enigma no viene a oscurecer de tarde en tarde la manifestación fenoménica, como si esta manifestación, a la medi-

⁸ Cfr. Tratado *Berakhot* 7a, pasaje relativo a *Éxodo* III, 6.

da del conocimiento, es decir, racional, fuese interrumpida por los islotes misteriosos de lo Irracional donde crecen las ambiguas flores de la fe. El Enigma se extiende tan lejos como el fenómeno que lleva la huella del *decir* y ya se ha retirado de lo *dicho*. Todos los instantes del tiempo histórico son escindibles; el encadenamiento del Relato se expone a la interrupción. De ninguna manera se trata aquí de una particularidad antropológica –como el lenguaje tampoco duplica los fenómenos para que los hombres puedan señalarlos. Las significaciones de la Naturaleza sólo son el resultado de una no se sabe qué transferencia de sentido que iría de lo antropológico a lo natural. El rostro humano es la faz misma del mundo y el individuo del género hombre, como todas las cosas, surge en la humanidad del mundo. No humanidad anónima sino humanidad apuntada en aquel (o en aquella) que –cuando su rostro brilla– es aquel o aquella a quien justamente se esperaba. La sexualidad humana quizá sólo sea esta espera de un rostro desconocido, pero conocido. Las significaciones que se encadenan recubren la huella del *decir* que las ha dejado de la misma manera que el artista del crimen perfecto introduce las huellas de su violencia en los pliegues naturales del Orden. Fenómenos que dan pie a la perturbación, una perturbación que se deja llamar al orden –es el equívoco mismo del Enigma. La manifestación se convierte en expresión, piel desolada por una partida irreversible de la que pronto reniega, vuelta de nuevo al estado de un pliegue de arena sobre la tierra, expulsando hasta el recuerdo de esta partida. Pero la corteza de la tierra permanece permeable a la expresión y el espacio, “forma pura de la sensibilidad” y “objeto de una geometría”, está abierto como un vacío donde la irreversibilidad no se re-presenta. La expresión –el decir– no se añade a las significaciones “visibles” en la claridad del fenómeno para modificarlas, para mezclarlas y para introducir en ellas enigmas “poéticos”, “literarios”, “verbales”, sino que las significaciones *dichas* ofrecen asidero al *decir* que las “perturba” como si se tratara de escritos que esperan su interpretación. Pero ésta es la anterioridad irreversible –principal– del Verbo por relación al Ser, el retraso no-recuperable de lo Dicho sobre el Decir. Las significaciones que, mientras tanto, se bastan a sí mismas, llevan la huella de esa anterioridad que enseguida impugnan y borran.

5. La subjetividad y la “elidad”

Todo hablar es enigma. Se instala, ciertamente, y se mueve en un orden de significaciones común a los interlocutores, en medio de verdades triunfantes, es decir, primeras, en una lengua que incorpora un sistema de verdades conocidas que el hablar, por banal que sea, zarandea y conduce a nuevas significaciones. ¿Pero detrás de esta renovación que constituye la vida cultural, el Decir, esto es, el rostro, es la discreción de una propuesta inaudita, de una insinuación pronto reducida a nada –como estallan las “pompas de la tierra” de las que habla Banquo al comienzo de *Macbeth*– pero que puede oír una oreja al acecho, pegada a la puerta del lenguaje, la cual se cierra, mediante las significaciones de las que está hecho, sobre sus propias aperturas? Quizá sea razonable respetar la discreción de esta puerta cerrada. Esta puerta, a la vez abierta y cerrada, es la extra-ordinaria duplicidad del Enigma. Pero el Enigma concierne tan señaladamente a la subjetividad que sólo puede retener de ella la insinuación, insinuación tan rápidamente desmentida cuando se busca comunicarla, que esta exclusividad toma el sentido de un requerimiento que únicamente incumbe a un ser tal como una subjetividad. Citada a comparecer, llamada a una responsabilidad intransmisible –mientras que el desvelamiento del Ser se amolda a lo sabido y a lo visto de la Universalidad– la subjetividad es la pareja del Enigma y de la trascendencia que perturba al Ser.

¿De dónde le vendría al ser la subjetividad? ¿Por qué en el trajín de la totalidad se produciría el silencio de un aliento retenido? ¿Para desprenderse de la gravidez ontológica la subjetividad no debería haber recibido de más allá del ser y de más allá del encadenamiento razonable de sus significaciones alguna privadísima convocatoria para comparecer? Mensaje intraducible en lenguaje objetivo, indefendible por el discurso coherente, sin valor a la mirada del orden público de las significaciones desveladas y triunfantes de la Naturaleza y de la Historia. Sin embargo, si asigna con precisión y urgencia es que sólo ahonda la dimensión de la interioridad. ¿Para qué la interioridad, lo privadísimo del yo único, si debían reflejar al ente o al ser del ente cuya morada está

en la luz, que es de suyo razón, y cuya repetición en la psique o la subjetividad sería un lujo para la economía del ser? ¿El lujo debe duplicar a la luz? En el yo se trama una intriga completamente diferente.

El fenómeno, la aparición a plena luz, la relación con el ser, aseguran la inmanencia como totalidad y la filosofía como ateísmo. El Enigma, intervención de un sentido que perturba al fenómeno, pero íntegramente dispuesto a retirarse como un extranjero indeseable, salvo que se presten oídos a esos pasos que se alejan, es la trascendencia misma, la proximidad de lo Otro en tanto que Otro.

Otro que el ser. El Ser excluye toda alteridad. No puede dejar nada fuera, ni permanecer afuera, dejarse ignorar. El ser del ente es el día en el que todas las cosas están en relación. Y su noche misma es un sordo y solidario martilleo de todas las cosas, el oscuro trabajo de la totalidad, un ininterrumpido impulso de la generación, del crecimiento y de la corrupción. Pero lo Otro se diferencia absolutamente, al absolverse, al separarse, al pasar; al pasar más allá del ser para ceder su lugar al ser. Pasar más allá del ser –isuprema bondad que se desmentiría al proclamarse! Preguntarse de nuevo si esta partida, si esta humildad de absoluto –si esta divinidad– existen o no existen, ciertamente es posible. Y nada sería capaz de detener esta pregunta triunfante. ¡Cuán transparente es, en efecto, la sombra que enturbia la claridad del discurso coherente! ¡Qué ligera la voz del “sutil silencio” que encubre su victorioso ruido; cuán irresistible la autoridad de la llamada al orden! Pero qué vacío es el espacio que deja al ser la palabra que sabe hablar como si nada hubiera sido dicho.

El Enigma no sobrepasa al conocimiento finito, sino al conocimiento sin más. El conocimiento descansa sobre la aparición, sobre el fenómeno, el cual despliega al ser del ente, poniendo juntas, mediante la luz, a todas las cosas, ordenando al orden. Tomadas en la luz, inevitablemente contemporáneas, las cosas están presentes hasta en sus escondrijos más secretos, como si el ser fuese una partida de gallina ciega donde la venda que tapa los ojos no impidiese a la presencia llamaros desde todas partes. Ahora bien, lo que en el Enigma posee el hecho de tener significación no se refugia

en una esfera, a su manera presente, que espera al concepto capaz de encontrarlo ahí y de ahí aprehenderlo. El hecho de que el Enigma tenga una significación procede de un pasado irreversible, irrecuperable, que quizá no ha abandonado (“quizá”, modalidad del enigma, irreductible a las modalidades del ser y de la certeza), puesto que ya ha estado ausente de los términos mismos en los que se daba a ver. Esta manera de significar que no consiste ni en desvelarse ni en velarse, absolutamente extraña al juego del escondite del conocimiento, esta manera de salir de las alternancias del ser —la oímos en el pronombre personal de la tercera persona, en la palabra *Él*. El enigma nos llega de la Elidad. El enigma es el modo de lo Ab-soluto, extraño al conocimiento, no porque luciría en una luz desmesuradamente fuerte para la débil luz del sujeto, sino porque ya es demasiado viejo para el juego del conocimiento, porque no se presta a la contemporaneidad que constituye la fuerza del tiempo anudado en el presente, porque impone una versión completamente diferente del tiempo. Mientras que el ser designa tanto la comunidad, sin disidencia posible, de la totalidad del destino, como la contemporaneidad indesfasable del conocimiento o de la comprensión, aunque fuese histórica⁹, a la que se presta el tiempo anudado en el presente, en la huella de la *elidad*, en el Enigma, la sincronización se desajusta, la totalidad se trasciende en otro tiempo. Este movimiento extra-vagante de superación del ser o de trascendencia hacia una inmemorial ancianidad, nosotros la llamamos idea de lo infinito. Lo Infinito es alteridad inasimilable, diferencia y pasado ab-soluto respecto de todo lo que se muestra, se da a ver, se simboliza, se anuncia, se rememora y, por ello, se “contemporaliza” con quien comprende. Absolución, anacoresis —¿hacia qué estancia? Pero rechazando osar, en la Bon-

⁹ “La Filosofía de la historia y la historia de la filosofía se orientan más allá de lo individual y del acontecimiento que, en la medida en que mezclan la identidad con la duración, disocian temporalidad e historicidad en provecho de una especie de tiempo intemporal... El tiempo reencontrado no es el tiempo pasado sino el tiempo superado.” (H. Gouhier: *L'histoire de la philosophie*, p. 144.)

dad, la cual justamente excluye toda complacencia en sí mismo y en su definición, la cual no se petrifica en una imagen, la cual jamás tienta. Retirada como un adiós que no se notifica al abrirse a la mirada para inundarla de luz, sino al extinguirse hasta lo incógnito en el rostro que planta cara. Ahí es necesario, como ya hemos dicho, alguien que ya no esté adherido al ser y que, con sus riesgos y peligros, responda al enigma y capte la alusión: la subjetividad, sola, única, secreta, que Kierkegaard ha vislumbrado.

6. La ética

Este requerimiento, categórico en su rectitud, pero discreto, como si nadie requiriese y nadie controlase, requiere a la responsabilidad moral. La moralidad es la hechura del Enigma.

¿Cómo se lleva a cabo la respuesta?

A la idea de lo infinito sólo corresponde una respuesta extravagante. Se necesita un “pensamiento” que entienda más de lo que entiende, que desborde su capacidad y de la que no podría ser contemporáneo; un “pensamiento” que, en este sentido, pudiera ir más allá de su muerte. Entender más de lo que se entiende, pensar más de lo que se piensa, pensar lo que se retira del pensamiento, es desear; pero un deseo que, contrariamente a la necesidad, se renueva y conserva tanto más cuanto más se nutre de lo Deseable. –Ir más allá de su muerte es sacrificarse. –La respuesta al requerimiento del Enigma es la generosidad del sacrificio fuera de lo conocido y de lo desconocido, sin cálculo, pues se dirige a lo Infinito.

Pero si lo Deseable del Deseo es infinito, entonces justamente no puede darse como finito. La imposibilidad en la que se encuentra lo infinito respecto del Deseo que él suscita, es decir, la imposibilidad de ser fin, dado que es infinito, lo preserva de la contemporaneidad. La manera en que el Deseo se dirige a lo infinito no es, pues, la correlación del conocimiento. Incluso deviniendo, según una intencionalidad diferente, axiológica o práctica, el camino todavía iría de un sujeto a un objeto, imitando de este modo a la correlación. El Deseo o la respuesta al Enigma o la moralidad es una

intriga entre tres: el Yo se aproxima a lo Infinito al ir generosamente hacia el Tú, todavía mi contemporáneo, pero que, en la huella de la Elidad, se presenta a partir de la profundidad del pasado, de cara, que me aproxima. Me aproximo a lo Infinito en la medida en que me olvido de quien está próximo y me mira; sólo me olvido al romper la simultaneidad indesfasable de la representación, al existir más allá de mi muerte. Me aproximo al Infinito al sacrificarme. El sacrificio es la norma y el criterio de la aproximación. Y la verdad de la trascendencia consiste en poner de acuerdo los discursos y los actos.

7. Más allá del ser

La intriga insólita que solicita al Yo y se anuda, más allá del conocimiento y del desvelamiento, en el Enigma, es ética. La relación con lo Infinito no es un conocimiento sino una aproximación, vecina de lo que se significa sin revelarse, que se va, pero no para disimularse. Por ser infinito no puede prestarse al presente donde se juega este juego de claridad y ausencia. La relación con lo Infinito no tiene, pues, la estructura de una correlación intencional. El anacronismo por excelencia de un *pasado* que jamás fue un *ahora* y la aproximación a lo Infinito por el sacrificio —ésta es la palabra del Enigma. El rostro sólo puede aparecer como rostro —como proximidad que interrumpe la serie— si llega enigmáticamente a partir de lo Infinito y de su pasado inmemorial. Y lo Infinito sólo llega para solicitar al Deseo —un pensamiento que piensa más de lo que piensa no puede encarnarse en algo Deseable, no puede, por ser infinito, encerrarse en un fin. Solicita a través de un rostro, término de mi generosidad y de mi sacrificio. Un Tú se inserta entre el Yo y el Él absoluto. La correlación está rota.

Resulta vano, pues, poner un Tú absoluto. Lo absoluto se retira del paraje iluminado —del “claro” del presente— donde se desvela el ser y donde el discurso sobre el discurso se pretende, aún y quizá legítimamente, discurso sobre el ser. Este discurso gustosamente se dispondrá a demostrar que el orden siempre permanece intacto. Pero lo absoluto que se

retira lo ha perturbado: el paraje iluminado del ser sólo es el pasado de Dios. No una tumba donde se dibujaría su forma, pues nunca el paraje de lo Mismo, abandonado por lo absolutamente Otro, ha podido contener a lo infinito de la alteridad. El que ha pasado más allá nunca ha sido presencia. Precedía a toda presencia y excedía a toda contemporaneidad en un tiempo que no es duración humana, ni proyección falseada, ni extrapolación de la duración, que no es desmoronamiento y desaparición de seres finitos, sino la anterioridad original de Dios por relación a un mundo que no puede albergarlo –el pasado inmemorial que jamás se ha presentado, que no puede ser dicho con categorías del Ser y de la estructura, sino lo Uno– que toda filosofía quería decir –del más allá del ser.

Capítulo 13

Lenguaje y proximidad

1. Idealidad y significación

Algunos acontecimientos se escalonan según el tiempo y cuando llegan a la conciencia en una serie de actos y de estados también ordenados según el tiempo, adquieren en el Relato una unidad de sentido a través de dicha multiplicidad. Algunos signos que significan por su lugar en un sistema y por su distancia respecto de otros signos –las palabras de las lenguas históricamente constituidas presentan, ciertamente, este aspecto formal– están en condiciones de conferir una identidad de significación a la dispersión temporal de los acontecimientos y de los pensamientos, están en condiciones de sincronizarlos en la simultaneidad indeseable de la fábula.

A través de los diversos procedimientos de la fabulación, los signos lingüísticos que constituyen la unidad de un sistema son susceptibles de identificar un tema. La sinopsis contiene la unidad del tema que se identifica mediante la narración o, más exactamente, ella se convierte en el surgimiento del tema y en la reducción al tema de toda manifestación no tematizada, no teórica, e incluso “todavía inefable”. El ser se manifiesta a partir de un tema. De ahí, quizá, procede el poder, siempre renovado, del intelectualismo y la pretensión del discurso a lo absoluto, discurso capaz de abarcar todo, relatar todo, tematizar todo, hasta sus propios fracasos, hasta su propia relatividad. Las palabras no proceden, pues, de una intención que se limitaría a la vana empresa de sustituir cosas por signos y signos por signos. Al contrario, la instauración y la utilización de signos verbales está mantenida por una intencionalidad narradora y tematizante que conduce a los seres.

También el lenguaje se interpreta como manifestación de la verdad, como la vía que toma el ser para mostrarse. El logos, en tanto discurso, se confunde íntegramente con el logos en tanto que racionalidad. La comunicación que asegura el lenguaje es considerada como su función subsidiaria, al punto de que, en tanto que circulación pura y simple de mensajes, se la ha podido comparar con la circulación de mujeres y mercancías en una sociedad. La comunicación deriva únicamente del logos que anima o que sostiene al pen-

samiento. Es posibilitada por la ruptura que consume el *logos* con los particularismos del pensador y de la experiencia, ruptura que sutura la universalidad. Las necesidades propias de la comunicación ciertamente pueden tener un efecto sobre la obra rigurosamente lógica del lenguaje obligando al hablar a una universalidad cada vez mayor; pero así la comunidad misma también se encuentra sometida a los fines de la verdad.

Pero en tanto el pensamiento es tematización e identificación, la intencionalidad narradora –y, por tanto, verbal, lingüística– es esencial para el pensamiento. En efecto, la identificación de lo dado en la experiencia es pura pretensión. No es una visión o una experiencia sublimada. No consiste en percibir un *esto* o un *aquello*, sino en “entender”, en “prender” (para llevar a cabo un movimiento que traduce exactamente al término alemán “meinen”) esto *en tanto que* esto y aquello *en tanto que* aquello, al “entender”, sin prejuzgar nada de los contenidos, esto en tanto que aquello. No es que este “en tanto que” aleje a quien piensa del “ser en original”, como la intención “signica” de Husserl que, comparada con la visión plena de su objeto, “intenciona” vacuamente. El entendimiento de esto en tanto que aquello no entiende el objeto sino su sentido. El ser ni plenifica ni frustra el sentido. El sentido, ni dado ni no-dado, es entendido. Pero un ser se manifiesta como ser a partir de su sentido.

La intencionalidad de la conciencia –noción en Husserl tan multívoca– indica, ciertamente, la inmediata presencia del mundo en la conciencia, presencia que se dibuja mediante su ser mismo y sin que, para manifestarse, este dibujo del original tenga que dejar una impronta de su presencia en la sensibilidad llamada subjetiva, sin que tenga que dejarse recrear o dejarse reconstituir mediante una actividad creadora cualquiera a partir de su copia en la conciencia. Pero esta presencia no es el simple peso del mundo sobre el sujeto o un impacto sobre la sensibilidad, un simple traumatismo que todavía se traduce mediante imágenes, mediante dibujos, mediante cualidades vividas o sensaciones, mediante contenidos que plenifican a la conciencia y cuya plenificación todavía tendría que interpretarse como peso o como impacto y así indefinidamente. Ser presente en la concien-

cia no equivale a la presencia en un receptáculo, ni a un despliegue ante la mirada de *esto* o *aquello*. La presencia en la conciencia es el hecho de que esto que se dibuja en la experiencia ya es pretendido, entendido o identificado, por tanto pensado *como* esto o *como* aquello y *como* presente: es decir, pensado. En la fenomenología husserliana la noción de intuición es expuesta como el hecho de que los objetos sean *entendidos* –“gemeint”– *en tanto que* presentes originalmente, “en carne y hueso”. La autoridad de la intuición descansa sobre este *en tanto que*, sobre este sentido por detrás del cual razonablemente nada cabe buscar. Si se quisiera proseguir la interrogación y la investigación todavía sería necesario partir de un dato, el cual, a su vez, sólo tendría autoridad porque sería entendido *en tanto que* dato. La autoridad de la intuición –“principio de principios”– remite al sentido que la anima y no al “contenido primario” (llamado “representante” en las *Investigaciones lógicas*) que la intuición contiene en su vivencia; aunque –es necesario reconocerlo– en las investigaciones 5 y 6, Husserl funda sobre ello el privilegio de la intuición, al punto de preocuparse por encontrar un “representante” en la intuición categorial.

La intencionalidad, en efecto, no agota su definición por el hecho de ser una simple apertura al ser o una correlación sujeto-objeto; el misterio de la conciencia no se resume en que “toda conciencia es conciencia de algo”. La intencionalidad es pensamiento y entendimiento, pretensión, el hecho de *nombrar* lo idéntico, de proclamar algo en tanto que algo. “Algo en tanto que algo” –la fórmula es heideggeriana; ciertamente no quiere designar la subsunción, la clasificación o la definición como esencia del pensamiento. Salvo que establezcamos una separación entre la clasificación que ordena a los individuos en las especies y la que *entiende* tanto la identidad de los individuos como de las especies y la *mantiene* por encima de la experiencia posibilitando así la experiencia. *Meinen* primero que proclama el sentido al aplazarlo soberanamente. Este entender como... es el origen de la conciencia en tanto que conciencia. Todo problema respecto de lo verdadero y lo falso supone este *entendimiento* del sentido. Sin él no habría habido conciencia de algo. Es *a priori*.

En este nivel, el *a priori* del saber no equivale a un saber en cierto modo “adivinatorio” que vendría a añadirse a un saber adquirido mediante la experiencia. Ni la anticipación temporal ni la anticipación lógica constituyen la aprioridad del *a priori*, sino una indiferencia respecto de la experiencia tal que ella no viene a ser una experiencia más sutil, sino a mantener una relación que no se puede llamar ni experiencia ni presunción gratuita. El enunciado del sentido –que la experiencia no puede igualar, aun cuando puede invitar a repetirlo– primeramente debe nombrar los seres, proclamarlos en tanto que esto o aquello. En este enunciado se sitúa toda experiencia y toda afirmación ulterior. La aprioridad del *a priori* es un *kerygma* que no es ni una forma de la imaginación ni una forma de la percepción.

Mediante él adquiere sentido lo ideal. Ni sensible purificado ni ser –lo ideal es en tanto que instaurado por la virtud del verbo kerygmático. La identidad del término consiste en su idealidad misma. El modo de exhibición inherente al modo de ser de los individuos que despliega la experiencia equivale a no quedarse en el perfil que dibujan, sino a proponerse siempre *otro* y diferente, pero siempre identificable –a mostrarse, así, a través de una continuidad de aspectos y de perfiles, a través de una multiplicidad de fenómenos– y, por tanto, a identificarse en la dispersión de los instantes indiscernibles del *aparecer*. En la experiencia, si se quiere, todo está lleno de imágenes, salvo la identidad de los individuos, identidad que domina los instantes de las imágenes. Dicha identidad sólo puede ser en tanto que *pretendida*. Yo pretendo lo idéntico en estas impresiones y creo asegurar el mantenimiento de esta pretensión. Pero justamente la identidad no es el *correlato* puro y simple de ese entendimiento sobre el cual, en cierto modo, el acto puede descansar, como ocurre en la impresión donde se absorbe la receptividad. La identidad nunca está cumplida en la identificación que la proclama y que esta “actividad” centrifuga –el sujeto tomado como centro no es simplemente lo inverso de lo que va de lo percibido sensible al sujeto– permaneciendo semejante la correlación en los dos casos y justificando así la noción de “intuición categorial”. Pero el carácter *proclamatorio* de la identificación destruye la analogía. Muestra, por otra parte,

cómo el kerygma, soberano mediante el verbo que instaure y consagra más allá de lo dado, se servirá de lenguas históricas y de sus sistemas de signos.

La experiencia supone, pues, pensamientos que entienden de manera soberana, es decir, que proclaman la identidad de lo múltiple. Este “entender-como-lo-mismo”, este “tomar-por-lo-mismo” no tiene que justificarse ante ninguna instancia. En la experiencia, por pasiva, por pre-predicativa que sea, se introducen aspectos indiscernibles en virtud de una pretensión inicial o de un inicial “entender como”. Husserl ha mostrado que la semejanza remite a la identidad y no la identidad a la semejanza. Todo esto no quiere decir que el pensamiento –el hecho de “tomar por”– sea subjetivo, ni que arbitrariamente fabrique productos que se superponen al ser. Más bien todo ello quiere decir que la exhibición que el ser implica no se produce únicamente según la sensibilidad, sino que procede del *entendimiento*, de la facultad de entender *a priori* esto como esto o como aquello. Se comprende así que la filosofía husserliana, que restituye al ser sus derechos contra toda confusión posible entre pensamiento y objeto, ponga también al pensamiento como lo que confiere un sentido ideal al ser. Sin este sentido ideal, el ser sería incapaz de mostrarse. Conferir un sentido al ser no es ni menos ni más fuerte que crear ser. Pero esto es, de golpe, función del Decir que, lejos de falsear al ser, lo deja brillar en la verdad. La conciencia no confiere sentido al hipostasiar lo *inmanente dado*, sino al tomar lo dado “por esto” o “por aquello”, sea inmanente o trascendente. Tomar conciencia es “tomar por...”.

Tomar por..., poner como..., identificar en lo múltiple, es lo propio del pensamiento en tanto que se diferencia de la simple sensibilidad¹. El pensamiento es, pues, revelado en la experiencia en tanto que lo experimentado es temático, es

¹ Al menos de la sensibilidad tal como la comprendía la tradición empirista: presencia de contenidos en la conciencia que, por el hecho de contenerlos, es su conciencia. Resulta incontestable que la conciencia comprendida como simple plenitud de contenidos sería ciega o letárgica.

decir, idéntico, y en tanto que lo idéntico sólo puede serlo a título de “mantenido como idéntico” y puesto como tal, es decir, de antemano entendido como tal. Ser tomado por... ser entendido, pretendido o mantenido como esto o como aquello, es, para lo que aparece, tener una significación. Pero lo que aparece sólo puede aparecer al margen de la significación. El *aparecer* del fenómeno no se separa de su *significar*, el cual reenvía a la intención proclamatoria, kerygmática, del pensamiento. Todo fenómeno es discurso o fragmento de un discurso.

Porque el juicio es el desvelamiento explícito de la “proclamación en tanto que esto o aquello”, –porque el enunciado es juicio– el juicio es privilegiado respecto a todas las coyunturas formales entre las que lo sitúa la matematización de la lógica. Incluso cuando el pensamiento se quiere escritura formal, el enunciado o el juicio sigue siendo el meta-lenguaje que despeja la significación de la formalización misma y de sus convenciones. El juicio se encuentra en el corazón del pensamiento en tanto que estructura misma de la enunciación, en tanto que estructura del pro-ferir. Porque el decir es predicación, el pensamiento es juicio: el lenguaje sería el pensamiento original no porque se adaptase milagrosamente al juicio, sino porque el juicio desarrolla el sentido del lenguaje. El lenguaje no es significativo porque procediese de un no se sabe qué juego de signos sin sentido; es significativo porque es la proclamación kerygmática que identifica esto en tanto que aquello.

El objeto individual es, pues, él también, en tanto que identificado, ideal, “entendido” por el pensamiento a través del flujo de las apariencias innumerables, es decir, innumbrables. La intención que pretende lo idéntico es la pretensión que nombra. Los nombres nombran los términos al pretenderlos idénticos, así pues, ya en un grado cualquiera, numéricamente idénticos. Ser numéricamente idéntico, uno en la multiplicidad, no es un aspecto adventicio de lo que aparece en una profusión de indiscernibles, sino una significación conferida o entendida, cuestión de entendimiento, que se despliega como una proclamación en la dimensión del lenguaje donde se sitúa el pensamiento. No se trata de oponer, una vez más, la espontaneidad de la inteligencia a la

receptividad de la sensibilidad. Lo que cuenta en el seno de un conocimiento comprendido, experiencia y receptividad, para que adquiriera sentido la identidad numérica, la identificación de esto en tanto que aquello (identidad que no pertenece nunca de golpe a la profusión dada de lo indiscernible, en este punto caótica) –es la espontaneidad estructurada como enunciación, predicación, lenguaje, que pretende los momentos ideales– así justamente comunicables o universales –pensados por esta palabra que nombra, en esta palabra pensante.

A partir de ese momento, el pensamiento sólo puede alcanzar lo individual mediante el subterfugio de lo universal. Para la filosofía, en tanto que discurso, lo universal precede a lo individual; es, en todos los sentidos del término, *a priori*.

2. La “síntesis pasiva”

Cabe preguntarse, ciertamente, si detrás del discurso se esconde un pensamiento filosófico refractario a los prestigios y a las pretensiones del mismo, distinto de este discurso y si, ahí, contempla lo singular que el discurso no puede expresar sin idealizarlo. –Sin embargo, si el pensamiento difiere del sentir espontáneo donde, en la desidia, el sentiente y lo sentido se confunden; si el pensamiento es mínima separación entre el sentiente y lo sentido– lo que es, quizá, la definición del despertar o la fluencia misma del tiempo; si el aparecer original coincide con esta separación o con este despertar justamente de tal manera que lo que se muestra debe ya haber sido perdido para ser encontrado por la conciencia –siendo la conciencia esta pérdida permanente y estos reencuentros– esta “anámnesis”; si lo que se muestra –aunque fuese lo singular– sigue siendo esencialmente algo que se debe identificar, a causa de esta pérdida, lo singular, aún ahí, en estos reencuentros será idealidad.

Así, la prioridad de lo ideal se afirmará detrás del lenguaje como se afirma en el lenguaje. Para alcanzar la singularidad pura no bastará, pues, con suprimir el discurso hablado y abandonarse a la duración. El pensamiento que se encuen-

tra detrás del discurso –si es que debe seguir siendo conciencia, conserva la estructura del discurso. Se es así conducido a descubrir el lugar que el lenguaje se habilita en el pensamiento desde el primer gesto de la identificación, desde el *aura* de la idealidad que rodea al pensamiento como pensamiento. En su carrera tras lo que ya se ha escapado por la fluencia original del tiempo, la identificación está sostenida por un discurso co-sustancial a la conciencia. El nacimiento del discurso y de la universalidad se llevaría a cabo en la separación entre lo sentiente y lo sentido donde se despierta la conciencia. Conciencia, ciertamente, sin sujeto; “actividad pasiva” del tiempo de la que ningún sujeto podría reivindicar la iniciativa, “síntesis pasiva” de lo que “pasa”, pero nacida en la fluencia y la distanciaci3n del tiempo, anámnesis y reencuentros y, por tanto, identificaci3n donde adquieren sentido la idealidad y la universalidad.

No resulta exacto, pues, hablar del presente como de un “objeto” que se hurta a la visi3n o que se metamorfosea cuando se lo toca o que, cuando se transforma en pasado bajo la mirada en que intento tomar conciencia de 3l, se resiste al nombre con que lo invisto. Esto supone confundir dos modos distintos de la conciencia y medir la conciencia a-temática que pasa como tiempo con una conciencia objetivante; esto supone desconocer el orden propio de la conciencia y de la significaci3n de la que est3 ausente la polarizaci3n sujeto-objeto, la iniciativa y la intenci3n de un sujeto que se propone un tema, la iniciativa y la intenci3n de la conciencia sin sujeto activo. A pesar de la diferencia que se establece entre la noci3n m3s general de la intencionalidad y la m3s particular de la intenci3n voluntaria, la intencionalidad que implica la tematizaci3n –de la que no se separa la noci3n de horizonte intencional– define la noci3n misma de actividad y de iniciativa. En cambio, la conciencia, en tanto que obra pasiva del tiempo, con una pasividad m3s pasiva que toda pasividad simplemente antitética de la actividad, con la pasividad sin reserva, con una pasividad de la criatura durante la creaci3n, sin sujeto para asumir el acto creador, para entender, si puede decirse así, el verbo creador –la conciencia en tanto que obra pasiva del tiempo que nadie pone en acci3n– no puede ser descrita mediante las categorías de la conciencia

que atiende a un objeto. Si el presente no se distanciase de su coincidencia consigo, no sería ni presente, ni ya pasado, ni todavía futuro –no sería ni temporal ni consciente en virtud de la mera temporalidad. Pero si el presente es presente según el modo de conciencia que es el tiempo, eso no significa únicamente que el tiempo sea la inquietud –el no reposo, la no coincidencia consigo– del ser; sino que el instante, al escapar de sí, no es pura negatividad. A través de las fases indiscernibles de su mutación en pasado, de su “obra pasiva” de hundimiento en el pasado, está –todavía pasivamente– retenido en la retención y entendido, a pesar del silencio del lenguaje que, en este nivel, profiere la identidad en la retención –como idéntico; a pesar de que este lenguaje idealizante no recurre al sistema de signos verbales que nos proporciona la herencia cultural.

3. Singularidad sin universalidad

El lenguaje pertenece, pues, a la obra misma de la verdad en tanto que tematización e identificación donde el ser aparece y está como engastado. A partir de ese momento, nada real, aunque estuviese rigurosamente individuado, sería capaz de aparecer al margen de la idealidad y la universalidad². De ahí –a modo de simple consecuencia, sin duda–, la posibilidad de la comunicación, sin que la esencia original de la comunicación haya tenido que intervenir en el desvelamiento del ser. La comunicación es, ciertamente, condición de la verdad en tanto que toda verdad implica *verdad para todos*, pero esta evocación de todos sigue siendo puramente formal, sigue siendo una evidencia no pensada: la posibilidad de la comunicación se da como simple corolario de la obra *lógica* del

² Ciertamente cabe preguntarse si el aparecer y el parecer, coextensivos al ser, agotan las posibilidades del Espíritu, es decir, si el Espíritu no iría más allá del ser. La filosofía occidental ha sabido hablar de este más allá pero pronto lo pretendió Idea, es decir, lo ha interpretado en términos de ser, subordinando así a Dios a la ontología. Nuestro intento va en un sentido totalmente opuesto.

discurso. Ahora bien, resulta necesario preguntarse si la relación con el interlocutor, presupuesta por la esencia universal de la verdad, es, a su vez, un conocimiento de este interlocutor en su particularidad y todavía procede de la idealidad y de la universalidad que proclama el conocimiento. El proceso sería entonces infinito: sería necesaria una nueva “relación con todos” para asegurar la certeza de la primera verdad de todos presupuesta por la verdad para todos. Pero la objeción no se encuentra ahí: no es seguro, en efecto, que el espectro de la regresión al infinito sea una refutación; que el pensador carezca del comienzo de un proceso no le impide estar implicado en ello ni que deba sufrir por ello en su pensamiento. ¡A esto se llama finitud! La regresión al infinito –al mal infinito– compromete, a lo sumo, a la certeza de la verdad, justamente por esta razón, ella también finita. Para nosotros la dificultad está en otra parte: la hipótesis según la cual la relación con el interlocutor todavía sería un saber, conduce al discurso al ejercicio solitario o impersonal de un pensamiento, cuando ya el kerygma que sostiene su idealidad es, por añadidura, *proximidad* entre el Yo y el interlocutor y no nuestra participación en una universalidad transparente. Cualquiera sea el mensaje transmitido por el discurso, el hablar es contacto.

Es necesario admitir en el discurso, por tanto, una relación con una singularidad situada fuera del tema del discurso y que no es tematizada por el discurso, sino aproximada. El discurso y su obra lógica no estarían en el conocimiento del interlocutor sino en su proximidad. ¿No poder entrar en un tema, no poder dispersarse en imágenes, no poder aparecer –la invisibilidad– remite a la insignificancia del ser o a la desmesura de una significación que viene de más allá de la que hace brillar al ser del ente? La relación en la que ya se encuentra el hablante que tematiza su objeto no sería una intencionalidad, una tesis *que pone* un objeto, una apertura a él, un desvelamiento, una orientación hacia..., dicho sucintamente, una mención que –aunque fuese “cumplida” por la intuición, aunque la intuición fuese la más clara y la más distinta– ya habría perdido, de este modo, lo inmediato del contacto. Lo inmediato del contacto no es, en efecto, la contigüidad espacial, visible a un tercero y significante median-

te la “síntesis del entendimiento”. La proximidad es *por ella misma* significación. El sujeto ha ido a la apertura de la intencionalidad y de la visión. La orientación del sujeto al objeto se ha hecho proximidad, lo intencional se ha hecho ética³ (donde, por el momento, nada moral se advierte). La *ética* no denota una inofensiva atenuación de particularismos pasionales que introduciría el sujeto humano en un orden universal y reuniría a todos los seres razonables como ideas en un reino de fines. Indica una inversión de la subjetividad, *abierto a* los seres –y siempre en un grado cualquiera representándose los, poniéndolos y pretendiéndolos tales o cuales (cualquiera que sea la cualidad –axiológica, práctica o dóxica– de la tesis que los pone)– en subjetividad que entra *en contacto* con una singularidad que excluye la identificación en lo ideal, que excluye la tematización y la representación, con una singularidad absoluta y, como tal, irrepresentable⁴. Ahí se encuentra el lenguaje original, fundamento del otro. El punto preciso en el que se hace y no deja de hacerse esta mutación de lo intencional en ética, donde la aproximación *traspasa* la conciencia –es piel y rostro humanos. El contacto es ternura y responsabilidad.

4. El lenguaje y lo sensible

La inmediatez de lo sensible es acontecimiento de proximidad y no de saber. La mediación de lo ideal –o del lenguaje kerygmático– pertenece esencialmente al saber y no es simplemente el mal menor que queda a un espíritu finito, el síntoma de una frustración y el sucedáneo de la intuición intelectual que faltaría. En la intuición sensible, la sensibilidad

³ Calificamos como ética una relación entre términos donde uno y otro no están unidos ni por una síntesis del entendimiento ni por la relación de sujeto a objeto y donde, sin embargo, uno pesa, importa o es significativo al otro, donde están unidos por una intriga que el saber no sería capaz ni de agotar ni de desenredar.

⁴ Como en Malebranche, sin duda el entendimiento “conoce” a Dios pues lo “conoce” sin idea: lo “Infinito es para él mismo su idea”.

ya se subordina al descubrimiento del ser. Pero la sensibilidad no se agota en estas funciones de apertura. No es que introduzca en el conocimiento un elemento opaco, contrario a las estructuras de la inteligibilidad o que conduciría hacia conocimientos diferentes a aquellos que se organizan en un mundo estructurado. Pensar así lo sensible todavía supondría ponerlo en función del conocimiento. Ahora bien, lo sensible establece con lo real una relación de otro orden. La sensación gustativa, por ejemplo, puede significar descubrimiento y experiencia de un sabor. Esta posibilidad guía a Husserl en su tesis sobre el privilegio de lo teórico y sobre la posibilidad, imborrable, de convertir en teórica a toda “intencionalidad” diferente, sin necesidad de recurrir a la reflexión objetivante⁵.

Pero en la sensación gustativa, la intencionalidad, es decir, la apertura *al* sabor, ya supone la separación del degustador. El carácter significante, primordial para la sensación misma, no equivale al papel de un “pensamiento que piensa algo”. Los psicólogos conocen cuanto menos la carga afectiva de los sabores, pero el psiquismo —o el hecho de tener una significación— de esta carga, pronto se interpretó sea como “estado”, sea como intención de un tipo diferente a la teórica, ciertamente, pero siempre como apertura, como comprensión: información sobre sí o, como en Heidegger, comprensión de la disposición del hombre en el ser, siempre como ontología. *Toda trascendencia se piensa como saber*. Ciertamente, esta investigación de la intencionalidad en lo sensible evitaba la pura y simple mecanización de la sensibilidad tal y como reivindicaban los positivistas. Pero la estructura de apertura presente en toda sensibilidad, se asemeja a la de la visión en la que la sensibilidad se ha investido como saber; sin embargo, cabe preguntarse si, incluso en su función inte-

⁵ Posibilidad que se encuentra en el origen de la pretensión de la ontología a lo absoluto y en el origen de la pretensión de la textura del lenguaje a desempeñar el papel de fundamento último; posibilidad que está también en el origen de la definición del hombre por la comprensión de la esencia del ser y que en algún momento quizá podamos mostrar fundada en la proximidad.

lectual, la visión ha perdido completamente su manera diferente de significar y si, en concreto, la expresión “comer con los ojos” debe pasar por pura metáfora. Hay que preguntarse si toda trascendencia resulta del intelecto⁶. En efecto, si, por ejemplo, la sensación gustativa no se agota en saberes relativos a los sabores, el excedente de sentido no equivale a la conciencia del proceso físico-fisiológico de la alimentación ni a la conciencia de actos asociados –morder, masticar, etc. La significación propia de la sensación gustativa consiste, de alguna manera, en “traspasar” los sabores recogidos para penetrar casi en la intimidad de las cosas. Nada se asemeja en ello al recubrimiento de lo mentado por el dato, como exigiría la noción husserliana de cumplimiento. El psiquismo no se resuelve aquí ni en conciencia ni en inconciencia. En la sensación *pasa* algo entre el sintiente y lo sentido, *pasa* algo por encima de la apertura del sintiente sobre lo sentido, de la conciencia sobre el fenómeno. Hemos elegido el ejemplo de la sensación gustativa porque en todas las formas de la sensibilidad se vuelve a encontrar este esquema del consumo y porque sentir el mundo es siempre una manera de nutrirse de él.

Pero lo sensible debe interpretarse primordialmente como tacto. Tampoco ahí el acontecimiento radica en la apertura sobre la quiddidad palpable del ser tocado; aunque ahí todavía el contacto pueda tomarse palpación. La “tesis dóxica” sobrevive para transformar al acontecimiento del contacto en información, en saber recogido sobre la superficie blanda o rugosa de las cosas y para deslizar así a lo sensible a un discurso que tematiza, que identifica, lo universal. Pero antes

⁶ Entendemos por intelecto no únicamente la función de la representación teórica propiamente dicha, sino también todas las otras formas de la intencionalidad donde se reencuentra la estructura kerygmática nóesis-nóema y que sigue siendo apertura, pero mentada. Michel Henry pone en duda el carácter trascendente de la sensibilidad que sólo se debería a la intencionalidad teórica que funda (la cual, por lo demás, se enraizaría, a su vez, en la manifestación de la inmanencia). Estamos de acuerdo con él a la hora de dudar de la trascendencia intencional de la sensibilidad; pero, justamente por partir de la noción de proximidad, no limitaremos la trascendencia a la intencionalidad.

de convertirse en conocimiento sobre el afuera de las cosas –y durante este conocimiento mismo– el tacto es pura aproximación y proximidad irreductible a la experiencia de la proximidad⁷. La caricia se esboza en el contacto sin que esta significación se convierta en experiencia de la caricia. En la caricia la proximidad permanece proximidad sin hacerse intención de algo, aunque la caricia pueda hacerse gesto expresivo portador de mensajes. Acercar, ser vecino, no es lo mismo que el saber o la conciencia que de ello se pueda tener. En el contacto las cosas están próximas pero en un sentido completamente diferente en el que son rugosas, pesadas, negras, agradables o, incluso, existentes o no existentes. La manera en que ellas son “en carne y hueso” (según la traducción consagrada de la expresión husserliana “*leibhaft gegeben*”) no caracteriza su manifestación sino su proximidad. Una idea o un valor pueden intuitivamente darse en su original, pero no cabe rozar una idea. Es necesario lo sensible. Lo sentido se define mediante esta relación de proximidad. Es ternura: del rostro a la desnudez de la piel, uno en el contexto del otro, adquiriendo todo su sentido en este contexto, de lo puro a lo turbio. Y si la percepción que la ciencia explica a su manera pareció a los filósofos esclarecer la ciencia que la explica –ella no debe este privilegio al prestigio un poco descabellado de lo concreto. Pero lo concreto, en tanto que sensible, es inmediatez, contacto y lenguaje. La percepción es proximidad del ser de la que no da cuenta su análisis intencional. Lo sensible sólo es superficial en su papel de conocimiento. En la relación ética a lo real, es decir, en la relación de proximidad que establece lo sensible, se inscribe lo esencial. Ahí está la vida. La visión es, ciertamente, apertura y conciencia y toda sensibilidad que se abre como conciencia se llama visión, pero la visión conserva, hasta en su subordinación al conocimiento, el contacto y la proximidad. Lo visible acaricia al ojo. Se ve y se oye como se toca.

⁷ Sin permanecer inaccesible a una experiencia, ciertamente. Sin lo que no habríamos podido hablar aquí de ello. Pero de esta accesibilidad a la experiencia como del privilegio de la tesis dóxica cabe dar cuenta a partir de la proximidad misma. Quede esto para otra ocasión.

En realidad, en el contacto no se despierta la caricia de lo sensible y en lo tocado –la ternura, es decir, la proximidad– sólo se despierta a partir de una piel humana, de un rostro, en la proximidad del que está próximo. La proximidad de las cosas es poesía; las cosas se revelan en ellas mismas antes de ser aproximadas. En el roce, el cuero endurece en la piel del animal. Pero las manos que han tocado las cosas, los lugares hollados por los seres, las cosas que ellos han tenido, las imágenes de estas cosas, los fragmentos de estas cosas, los contextos donde se integran estos fragmentos, las inflexiones de voz y las palabras que se articulan en ellas, los signos siempre sensibles del lenguaje, las letras trazadas, los vestigios, las reliquias –sobre todas las cosas, a partir del rostro y de la piel humana, se extiende la ternura; el conocimiento retorna a la proximidad, a lo sensible puro. La materia, investida como objeto y útil en el mundo, es también, mediante lo humano, la materia que nos obsesiona por su proximidad. La poesía del mundo no es separable de la proximidad por excelencia o de la proximidad del próximo por excelencia. Y por referencia a su origen en el Próximo –referencia que se impondría como estructura *a priori* de lo sensible–, ciertos contactos fríos y “minerales” sólo privativamente se fijan en puras informaciones.

Esta relación de proximidad, este contacto imposible de convertir en estructura noético-noemática y en el que se instala toda transmisión de mensajes –cualesquiera que sean estos mensajes– es el lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación. –Partiendo de una descripción fenomenológica del saber y de sus condiciones kerygmáticas, nuestro análisis ha encontrado relaciones cuyo nudo nos conduce a servimos de una terminología y de significaciones éticas. La proximidad más allá la intencionalidad es la relación con el Próximo en el sentido moral del término.

5. Conciencia y obsesión

La conciencia consiste en tematizar a través de una multiplicidad y en manifestar así el ser al proclamar su unidad e identidad. Pero el lenguaje, como contacto, toca al próximo

en su unidad no-ideal. A partir de ese momento puede decirse que el próximo no se muestra, no se manifiesta. Le falta el horizonte de la multiplicidad donde su identidad podría ser proclamada, mantenida, tematizada y, de este modo, revelada. Pero le falta aquello de lo que no tiene ninguna necesidad. El próximo es justamente aquello que tiene un sentido antes de que se le dé. Incluso la exposición de un sentido en la intuición no realiza la inmediatez. La intuición es visión, todavía (o ya) intencionalidad, apertura y, por ello, distancia y, por ello, “un tiempo de reflexión” de lo que ella mienta (aunque fuese originalmente) y, por ello, proclamación o anunciación. La inmediatez es la proximidad ob-sesiva de lo próximo; proximidad que quema la etapa de la conciencia: no por defecto, sino por exceso, por la “excesión” de la aproximación. No culmina en la confusión: “mostraremos” una ausencia –diferente a la de la distancia– donde está el próximo. Pero este exceso –o esta “excesión”–, hace que, en la conciencia, la proximidad sea siempre una presencia anacrónica: la conciencia llega siempre retrasada a la cita con el próximo, el yo es requerido y es culpable en la conciencia que toma del próximo, en su mala conciencia. El próximo no es a la medida y al ritmo de la conciencia.

Hemos llamado rostro al hecho de tener una significación por sí mismo. La noción del rostro en nuestra obra *Totalidad e infinito* ya tenía en cuenta el hecho de que el singular tiene una significación que, a pesar de no referirse a la universalidad, no por ello expresa no se sabe qué esencia irracional. Pero decir que en la aproximación se trama una intriga con un singular sin la mediación de lo ideal, no significa consagrar una excepción aunque se sigue reservando al conocimiento –se lo llame intencionalidad axiológica o práctica– el privilegio de reivindicar al espíritu. La misma noción de rostro se impone a partir de la aproximación. Y en el rostro el conocimiento y la manifestación del ser o de la verdad se integran en una relación ética. La conciencia retorna a la obsesión.

La obsesión no es ni una modificación ni una exasperación patológica de la conciencia, sino la proximidad misma de los seres. La conciencia, en todas sus formas –representativa, axiológica, práctica–, ya ha perdido esta presencia pró-

xima. El hecho de que el próximo no entre en un tema y que, en cierto sentido, preceda al conocimiento y al compromiso, no es ni ceguera ni indiferencia, sino la rectitud de una relación más tensa que la intencionalidad: el próximo me requiere, la obsesión es una responsabilidad sin elección, una comunicación sin frases ni palabras.

¿Pero acaso no hay que tomar conciencia de este requerimiento? ¿El precedente inevitable de toda entrada en relación no es el hecho de tomar conciencia?

La urgencia extrema del requerimiento, modalidad de la obsesión, justamente hace estallar la igualdad –o la serenidad– de la conciencia, su igualdad con el objeto que ella entiende intencionalmente. La presencia del próximo me requiere con una urgencia tan extrema que no es necesario buscar su medida en la manera en que esta presencia se me presenta, es decir, se manifiesta y se hace representación. Ésta pertenece todavía –o ya– al orden de las imágenes y del conocimiento que el requerimiento trastorna. La urgencia, aquí, no es una simple falta de demora, sino anacronismo: en la representación la presencia ya ha pasado.

Aproximar al Próximo todavía es proseguir lo que ya está presente, buscar todavía lo que se ha encontrado, no poder ser indiferente hacia el próximo. Como acariciar. La caricia es la unidad de la aproximación y la proximidad. En ella la proximidad es también siempre ausencia. ¿Qué es la ternura de la piel acariciada sino el desfase entre la presentación y la presencia?

En la presencia del próximo se roza, pues, una ausencia mediante la cual la proximidad no es simple coexistencia y reposo, sino el no-reposo mismo, la inquietud. No un movimiento intencional que tiende al cumplimiento y que, en este sentido, es siempre *menos* que la plenitud de este cumplimiento. Aquí, es un hambre, gloriosa, de su deseo insaciable, un contacto amoroso y responsable. ¿El amor es una sensación táctil y grata o una manera de seguir buscando a quien, sin embargo, está próximo sin poder estarlo más?

¿Es esto una ausencia? ¿No es presencia de lo infinito? Lo infinito no puede concretarse en un término, pone en cuestión su propia presencia. En su superlativo inigualable, es

ausencia al borde de la nada. Siempre huye. Pero deja el vacío, una noche⁸, una huella donde su visible invisibilidad es rostro del Próximo. De este modo, el próximo no es fenómeno y su presencia no se resuelve en presentación y aparecer. Ella está dispuesta a partir de la *ausencia donde se aproxima lo Infinito*; a partir de su *No-Lugar*; está dispuesta, *en la huella de su propia partida*; a mi responsabilidad y a mi amor al que –más allá de la conciencia– ella obsesiona. Huella todavía completamente caliente, como la piel del otro. En la proximidad, la piel no es ni continente, ni protección de un organismo, ni pura y simple superficie de un ser, sino desnudez, presencia abandonada por una partida, expuesta a todos y desde ese momento, también –infiel a sí– en quiebra, pero asimismo entregada a las cosas, contaminada, profanada, perseguida –cautiva y miserable. El próximo está entregado a mi responsabilidad: ya desarraigado y apátrida desde que aparece sobre la tierra. No ser autóctono, ser arrancado –por una ausencia que es la presencia misma de lo infinito– de la cultura, de la ley, del horizonte, del contexto o encontrarse en el No-Lugar de la huella –esto no significa asumir un cierto número de atributos susceptibles de figurar en un pasaporte, sino *venir de cara, manifestarse deshaciendo la manifestación*. Tal es el rostro, ya lo hemos dicho, punto donde la epifanía se hace proximidad.

6. El signo

La proximidad no es simple coexistencia, sino inquietud. Algo pasa de uno a otro y de otro a uno sin que los dos movimientos únicamente difieran de signo. ¿Algo se diría, pues, o se aprendería en el contacto? ¿Algo se tematizaría, pues? Nada salvo el contacto por el contacto mismo. Nada se diría salvo este contacto mismo, esta alianza y esta com-

⁸ Cfr. el himno órfico de la Noche admirablemente traducido y comentado por Clémence Ramnoux, en *La Nuit et les enfants de la Nuit*. Flammarion, especialmente, pp. 247-252.

plicidad –pero justamente, complicidad o alianza “para nada”, sin contenido, salvo para esta complicidad o esta alianza, para esta proximidad previa a toda convención, a todo acuerdo, malentendido o desavenencia, a toda sinceridad y a toda astucia. Este decir del contacto sólo dice y sólo enseña este hecho mismo de decir y enseñar. A lo sumo, como una caricia.

¿Significa eso no situarse en el universo de una lengua común, no situarse en la cultura? ¿No significa eso únicamente referirse a la comunidad cuyos miembros no se remiten los unos a los otros como los individuos del mismo género o como las inteligencias puras alrededor de la misma verdad? Sin duda este decir precede al lenguaje que comunica proposiciones y mensajes: es signo dado de uno a otro sobre la proximidad en virtud de la proximidad. Este signo ya no es un discurso aunque todavía sería balbuceante: no tener otro contenido que la proximidad misma que lo dice, llamar o recordar la complicidad “para nada” y la alianza sin elección, es llamar o recordar la fraternidad que es acuerdo sin objeto ni elección y que, por ser esencia de la proximidad, es condición de toda circulación de mensajes.

Signo dado de uno a otro –antes de la constitución de todo sistema de signos, de todo el plano común que forma la cultura y los lugares– signo dado de No-Lugar a No-Lugar; pero el hecho de que un signo, exterior al sistema de evidencias, venga a la proximidad, aunque permaneciendo trascendente, es la esencia misma del lenguaje que está antes de la lengua.

Este acuerdo de una singularidad con otra singularidad tiene con lo que crearse signos verbales o diferentes a los de la lengua. En un texto muy conocido de la quinta parte del “Discurso del Método”, Descartes refuta la opinión de “algunos antiguos de que las bestias hablan aunque nosotros no entendamos su lenguaje”, alegando que “puesto que ellas poseen varios órganos semejantes a los nuestros, tanto podrían hacerse entender por nosotros como por sus semejantes”. Descartes se niega a admitir, pues, un lenguaje que estuviese enclaustrado en el particularismo de una especie. El animal es máquina no sólo porque no sabe utilizar de una

manera polivalente sus órganos, sino porque está encarcelado en su constitución. Que los animales no hayan hablado nunca al hombre probaría que no hablan entre ellos. El lenguaje es la posibilidad de entrar en relación con independencia de todo sistema de signos común a los interlocutores. Al igual que la parietaria (esa planta que, se dice, atraviesa los muros), el lenguaje es el poder de atravesar los límites de la cultura, del cuerpo y de la especie. El “instrumento universal”, la razón, lo dirige en Descartes. ¿Pero cómo se individua la razón en el alma y se une a una voluntad? La fraternidad con el próximo como esencia del lenguaje original al que han conducido nuestros análisis vuelve a encontrar la universalidad, o más justamente la universalización, a partir de las singularidades absolutas.

Se objetará: ¿El Decir original no supone una esencia de la singularidad reconocida previamente a este lenguaje previo? Y, por tanto, la estructura original del discurso –su obra de universalización– ¿ya no es secundaria respecto de la intencionalidad kerygmática? –¿Pero el contacto se reduce a la reunión de individuos bajo un género común (y que, en sí, desde hace tiempo los habría ya reunido) y del que sólo serían los fragmentos o los restos? Incluso si, en este caso, los individuos del género conocen la definición del género al que pertenecen –si son racionales–, no es el individuo en tanto que individuación de un género, sino la singularidad única en su género, la que se aproxima al Próximo. Hablar antes de hablar no equivale a comprender la singularidad como esencia. La relación del Yo con el Próximo no se establece sobre ninguna quiddidad, sino sobre lo que tiene sentido sin necesidad de recurrir a la idealidad, en el enigma del rostro donde la manifestación se hace proximidad y la quiddidad –modalidad del ser. No es, pues, en el saber de lo universal donde el individuo se comprende como individualidad idealmente identificada. No es un saber sobre la esencia de la singularidad, no es el conocimiento de la singularidad como esencia –que precede al guiño de complicidad– de la complicidad para nada. El lenguaje del género y de la especie, la noción del género humano, recuperará sus derechos después. En la fraternidad –o en el lenguaje– se funda este género.

7. De la obsesión al rehén

El lenguaje, el contacto, es la obsesión de un Yo “asediado” por los otros. La obsesión es responsabilidad. Pero la responsabilidad de la obsesión no deriva de una libertad, pues en ese caso la obsesión sólo sería una toma de conciencia: sería un Yo obsesionado por la falta cometida con total libertad y reconoceríamos en él al sujeto pensante, en su espléndido aislamiento, adquiriendo actitudes intencionales respecto de los seres. La responsabilidad como obsesión es proximidad: como un parentesco, vínculo anterior a toda relación elegida. El lenguaje es fraternidad y, de este modo, responsabilidad para con el Próximo y, por tanto, responsabilidad por lo que no he cometido –por el dolor y la falta de los otros. En las antípodas del juego –de la libertad que no entraña responsabilidades–, la proximidad es una responsabilidad que no remite a mi libertad. Condición de criatura en un mundo sin juego, en la *gravedad*, que es quizá la primera venida de la significación al ser *más allá* de su estúpido “es como esto”. Condición de rehén.

Yo –absolutamente individuado “desde el interior”, sin recurrir a un sistema. Pero no cabe describir esta individuación como polo de una conciencia que se identifica que se debe ella misma: pues el sí mismo es justamente el gran secreto a describir. La ipseidad que expresa el pronombre reflexivo *se* no se reduce a una objetivación del Yo por él mismo. El retorno a mí de esta reflexión implica ya la reflexión inicial del *Se*. En él ninguna actividad asume una pasividad sin fin que la duplicaría y la acogería o que le preexistiría. En su “acusativo” que no precede al nominativo, se alza un comienzo. Obsesionado justamente por responsabilidades que no se remontan a decisiones tomadas por un sujeto que contempla libremente y, de este modo, como acusada de lo que jamás ha hecho, perseguida y rechazada en sí, acorralada en sí, la ipseidad “es puesta en un compromiso”, en la incapacidad absoluta de hurtarse a la proximidad, al rostro, al abandono de este rostro, ahí donde el infinito es también ausencia. De una manera más exacta: el surgimiento de la ipseidad es el hecho mismo de esta gravedad en el ser.

La imposibilidad de hurtarse se torna poder. El Yo es el punto que soporta la gravedad del mundo, lo que en el ser deshace la obra de ser, imperturbable y sin exención. Estar *acorralado* en sí es el no-ser del ser. No la nada, pues este *des-hacer* es ambiguo –“mixto” o más allá del ser.

El ser adquiere una significación y deviene mundo no porque entre los seres existe un ser pensante estructurado como Yo que persigue fines, sino que hay abandono, gravedad, responsabilidad, obsesión y Yo porque en la proximidad del ser se inscribe la huella de una ausencia –o de lo Infinito. Lo no intercambiable por excelencia –el yo– es, en un mundo sin juego, lo que, en un sacrificio permanente, sustituye a los otros y trasciende al mundo. Pero es la fuente del hablar, pues es la esencia de la comunicación.

No es que el Yo sea únicamente un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales a las que soporta como atributos. “La egoidad” del yo, su unicidad excepcional y extraña, es este acontecimiento incesante de sustitución⁹, el hecho para un ser de vaciarse de su ser, de no-ser. El acontecimiento ético de “la expiación por otro” es la situación concreta que designa el verbo *no-ser*. Por la condición de rehén puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad (incluso lo poco que de ello hay). Todas las “transferencias de sentimiento” mediante las que los teóricos de la guerra original explican el nacimiento de la generosidad no son capaces de fijarse en el Yo, si él no fuese con todo su ser (o con todo su no-ser) rehén. No es seguro que la guerra fuese al principio. Antes de la guerra estaban los altares.

El lenguaje ético al que hemos recurrido no procede de una experiencia moral especial, independiente de la descripción perseguida hasta entonces. Proviene del sentido mismo de la aproximación que contrasta con el saber, del rostro que contrasta con el fenómeno. La fenomenología puede dejarse guiar por la inversión de la tematización ética en que se convierte la descripción del rostro. El lenguaje ético sólo

⁹ La identidad analítica de la Apercepción trascendental en Kant se distingue de la multiplicidad del dato irreductible a esta identidad. Pero el Yo-rehén es una identidad que, *al expiar*, es todos los otros.

llega a igualar la paradoja a la que violentamente se ve abocada la fenomenología: partiendo del próximo, ella lo lee en el seno de una Ausencia que lo dispone como rostro, pero de una manera que se haría mal confundiéndola con una indicación o una mostración del significado en el significante, según el fácil itinerario mediante el que el pensamiento piadoso deduce demasiado rápidamente las realidades teológicas. La huella donde se dispone el rostro no se reduce al signo, por la simple razón de que el signo y su relación con el significado ya están tematizados. Ahora bien, la aproximación no es la tematización de una relación cualquiera, sino esta relación misma.

8. Sólo es una palabra

¿El lenguaje es transmisión y escucha de mensajes pensados independientemente de esta transmisión y de esta escucha; independientemente de la comunicación (incluso si los pensamientos recurren a lenguas históricamente constituidas y se pliegan a las condiciones negativas de la comunicación, a la lógica, a los principios del orden y de la universalidad)? ¿O, por el contrario, el lenguaje supondría un acontecimiento positivo y previo de la comunicación que sería *aproximación* y *contacto* del próximo y donde residiría el secreto tanto del nacimiento del pensamiento mismo como del enunciado verbal que lo manifiesta?

Sin intentar exponer este nacimiento latente, el presente estudio ha consistido en pensar al unísono lenguaje y contacto, al analizar el contacto al margen de las “notificaciones” que puede recoger sobre la superficie de los seres, al analizar el lenguaje independientemente de la coherencia y la verdad de las informaciones transmitidas –al apresar en ellos el acontecimiento de la *proximidad*. Acontecimiento evanescente pronto sumergido en el flujo de saberes y verdades que se dan para la esencia, es decir, para la condición de posibilidad de la proximidad. ¿Y no es esto justicia? ¿La ceguera, el error, el absurdo –pueden acercar?

¿Pero acaso el pensamiento y la verdad pueden forzar al Próximo a entrar en mi discurso, a devenir interlocutor? La

evanescencia de la proximidad en la verdad es su ambigüedad misma, su enigma, es decir, su trascendencia al margen de la intencionalidad.

La proximidad no es una intencionalidad. Ser cabe algo no es abrirlo y, así desvelado, mentarlo, ni siquiera “cumplir” por la intuición el “pensamiento sónico” que lo mienta y conferirle el sentido que el sujeto lleva en sí. Aproximar es tocar al *próximo* más allá de los datos aprehendidos a distancia en el conocimiento, es aproximar al *Prójimo*. Este viraje donde lo dado se convierte en próximo, la representación en contacto y el saber en ética, es rostro y piel humana. En el contacto sensorial o verbal dormita la caricia, en ella la proximidad significa: languidecer con el próximo como si su proximidad y su vecindad también fuesen una ausencia. En modo alguno un alejamiento todavía susceptible de ser entendido en la intencionalidad, sino una ausencia desmesurada que ni siquiera puede materializarse –o encarnarse– en correlato de un entendimiento, lo infinito, y así, en un sentido absoluto, invisible, es decir, al margen de toda intencionalidad. El próximo –este rostro y esta piel en la huella de esta ausencia y, por tanto, en su miseria de desamparado y en su irrecusable derecho sobre mí– me obsesiona con una obsesión irreductible a la conciencia y que no ha comenzado en mi libertad. ¿Soy en mi egoidad otra cosa que un rehén?

El contacto donde aproximo al próximo no es manifestación ni saber, sino el acontecimiento ético de la comunicación que toda transmisión de mensajes supone, que inaugura la universalidad donde se enunciarán palabras y proposiciones. Contacto trascendente de mí al próximo, no su tematización, sino entrega de signo anterior a toda proposición, anterior al enunciado que sea. Lenguaje –parietaria: signo que dice el hecho mismo de decir en el que hemos distinguido una complicidad que es complicidad “para nada”, es decir, fraternidad. ¿Este signo no sostiene y transmite la primera palabra?

La primera palabra dice el decir mismo. Todavía no designa seres, no fija temas, ni se propone identificar nada. Sin ello la comunicación y la proximidad volverían de nuevo a la función lógica del lenguaje y de nuevo supondría la comunicación. La primera palabra sólo dice el decir mismo antes

de todo ser y de todo pensamiento en el que se mira y se refleja el ser.

Pero si el primer decir dice este decir mismo, entonces el decir y lo dicho, aquí, no pueden igualarse. Pues el decir, al decirse, rompe ininterrumpidamente la definición de lo que dice y hace estallar la totalidad que abarca. Si hiciese de este estallido mismo su tema y reconstituyera así, más total, si cabe, la totalidad que relata, si mostrase así su trama impeccedera... al hablar ya interrumpiría la totalidad. Alguien escapa al tema. El primer decir supera sus propias fuerzas y su propia razón. El decir original es delirio. El pensamiento coherente sin duda tendrá razón para denunciar la extravagancia o la palabrería de dicho delirio, sin duda tendrá razón para reprochar a esta trascendencia primera que quiebra al Logos, que quiebra las condiciones de su enunciación, sin duda tendrá razón para desplegar su historia encubierta y para restringirla al mundo que pretende superar. El pensamiento coherente fuerza al discurso coherente. Pero, por ello mismo, comprende la extravagancia que combate y así reconoce su enigma. En verdad este primer decir sólo es una palabra. Pero es Dios.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:2570**

Emmanuel Levinas

Es Profesor de Filosofía en las universidades de Nanterre y la Sorbona
y autor de *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (1961)
y *El Humanismo del otro hombre* (1972).



Este libro refleja el primer encuentro de Levinas con la fenomenología, sirviendo de testimonio a las esperanzas propias de sus primeros descubrimientos, mostrados en sus textos íntegros y en los estudios recientes añadidos "Nuevos comentarios", que traducen una reflexión de la obra de Heidegger que con frecuencia retorna a la obra Husserl como fuente de inspiración pero distanciada de ella.

La reflexiones se completarán con una serie de estudios "Escorzos" de proyectos de caminos más sinuosos.

ISBN 84-9756-329-8




EDITORIAL
SÍNTESIS