

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

Segunda Serie

N° 2

AÑO II - BUENOS AIRES - ENERO-DICIEMBRE 2014

ISSN 2344-9586

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

Segunda Serie

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
EUGENIO PUCCIARELLI**

N° 2

AÑO II - BUENOS AIRES - ENERO-DICIEMBRE 2014

ESCRITOS DE FILOSOFÍA
REVISTA FUNDADA POR EUGENIO PUCCIARELLI

Dirección

LUIS ROMÁN RABANAQUE
ROBERTO J. WALTON

Asistente Técnica

KARINA LÍBANO

Consejo de Redacción

IVANA ANTON MLINAR
ANÍBAL FORNARI
JULIA V. IRIBARNE[†]
MARTIN LACLAU
DANIEL LESERRE
MARÍA GABRIELA REBOK

Consejo Asesor

ANTONIO F. AGUIRRE (MARBURG)
RENATO CRISTÍN (TRIESTE)
LESTER EMBREE (FLORIDA)
MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ (MADRID)
LUIS FLORES HERNÁNDEZ (SANTIAGO DE CHILE)
MARIO TEODORO RAMÍREZ (MORELIA)
ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER (LIMA)
JAVIER SAN MARTÍN SALA (MADRID)
HANS RAINER SEPP (PRAGA)
AGUSTÍN SERRANO DE HARO (MADRID)
GERMÁN VARGAS GUILLÉN (BOGOTÁ)
ALEJANDRO G. VIGO (NAVARRA)
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO (MORELIA)

Dirección Postal

Academia Nacional de Ciencias
Avda. Alvear 1711 (3er. Piso)
C1014AAE Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
Correo electrónico: info@ciencias.org.ar | URL: <http://www.ciencias.org.ar>

FENOMENOLOGÍA DE LA EVIDENCIA

GEORGE HEFFERNAN

Merrimack College, Massachusetts

Como en la filosofía y la teoría de conocimiento, también en la fenomenología la evidencia es uno de los temas más importantes. En siete partes, este trabajo examina la fenomenología de la evidencia tal como se desarrolla en el curso de las investigaciones de Husserl sobre fenómenos epistemológicos. La primera parte plantea la pregunta “¿Qué es la evidencia?” desde una perspectiva fenomenológica. Explica el significado de la expresión alemana “Evidenz” y muestra que el término, traducido al inglés como “evidence”, tiene, en el movimiento fenomenológico, un sentido especial del que carece en otras tradiciones filosóficas, especialmente en la filosofía analítica anglo-americana contemporánea. La segunda parte muestra cómo Husserl desarrolla su descripción de la evidencia en contraste con las teorías dominantes de su tiempo, a saber, la idea racionalista de Descartes acerca de la evidencia como un criterio, la impresión empirista de Hume sobre la evidencia como un sentimiento, y la noción de los lógicos alemanes del siglo XIX acerca de la evidencia como una experiencia. También muestra cómo el concepto de Husserl sobre la evidencia supera la concepción que Brentano tiene de ella al admitir grados, gradaciones y niveles. La tercera parte rastrea el desarrollo del concepto de Husserl acerca de la evidencia desde los *Prolegómenos a la lógica pura* y las *Investigaciones lógicas*, que caracterizan la evidencia como “la «vivencia» de la verdad” y la describen en términos de intenciones vacías e intuiciones plenificadas, a través de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que determinan la evidencia como el principio estructural de la dación original, hasta *Lógica formal y trascendental*, que define la evidencia como “la operación intencional del darse algo en sí mismo”. Esta parte muestra que el fenómeno *evidencia* no es ni un sentimiento accesorio que contingentemente se adosa a los actos subjetivos de conocimiento, ni un índice mágico de la verdad que exter-

namente mide tales actos, sino un momento constitutivo que se relaciona esencialmente con las correspondencias entre los actos subjetivos del conocimiento y los contenidos objetivos de la verdad. La cuarta parte examina un desarrollo fundamental en la fenomenología husserliana de la evidencia. Muestra que la fenomenología de la evidencia conduce a una diferenciación entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica. La quinta parte presenta los elementos de una fenomenología sistemática de la evidencia. Muestra que la evidencia no puede ser caracterizada, sin una mayor especificación, como un acto de intelección de un objeto de conocimiento con una certeza absoluta, adecuada y apodíctica, porque varía esencialmente de acuerdo con el tipo de objeto que es evidente: lo que la evidencia es depende de lo que es evidente. La sexta parte proporciona una corta lista de aplicaciones claves de la fenomenología de la evidencia a temas fundamentales en la teoría del conocimiento. La séptima parte detalla la *Wirkungsgeschichte* de la fenomenología de la evidencia. Sugiere que no hay razones válidas para que la fenomenología de la evidencia no haya jugado un papel más significativo en la corriente principal de la teoría del conocimiento.

[Nota bibliográfica. Las referencias a las obras de Husserl se efectúan a los lugares en la Husserliana según el volumen (números romanos) y la página (números arábigos). La bibliografía al final indica toda la serie hasta la fecha. Los números de los volúmenes no se repiten en todas y cada una de las referencias a páginas.]

1. Introducción: el significado de la expresión “evidencia” en la fenomenología

En su fenomenología de la evidencia, Husserl argumenta que, en la lógica, la matemática y la filosofía, la evidencia es operativa, pero no temática (XXIV, 124) con la observación (164): “*Se vive en la evidencia pero no se reflexiona sobre la evidencia*” (*Man lebt in der Evidenz, reflektiert aber nicht über Evidenz*). E insiste (374): “He afirmado: tener una evidencia, y tener claridad acerca de lo que se posee en ella y con ella, son dos cosas diferentes”. La brecha entre evidencia operativa y evidencia temática es un motivo principal de la fenomenología de la evidencia (432): “Tener una evidencia y percatarse de la evidencia son dos cosas diferentes. [...] *es necesario siempre «retrotraerse a la evidencia» en el trabajo plenamente reflexivo*”. La cuestión crucial es (154): “*¿Was ist das, Evidenz?*” “*El problema filosófico*” es “*llevar a una evidente claridad lo que la evidencia es*” (156; cf. 401).

En sus inicios, la fenomenología de la evidencia revela una paradoja lingüística con implicaciones importantes para la teoría del conocimiento. Por un lado, se debe traducir la expresión alemana “Evidenz” al inglés con la palabra “evidence” (Cairns 1973, 49). Por otro lado, la *Evidenz* alemana y la *evidence* inglesa tienen denotaciones y connotaciones significativamente diferentes. El resultado es a menudo que, cuando los filósofos anglo-americanos y sus contrapartes continentales tratan de comunicarse unos con otros sobre temas de justificación epistémica, parecen estar hablando dos idiomas diferentes, es decir, extraños, y el entendimiento mutuo invariablemente se perjudica. Problemas análogos surgen en otros idiomas mundiales, y dificultades similares acosan a las discusiones relevantes que tienen lugar en ellos entre filósofos “analíticos” y “continentales”.

Para comenzar, se debe notar que el *Oxford English Dictionary* enuncia muchos significados diferentes de la expresión “evidence” (*O.E.D.* 1991, 540). Como sustantivo, *evidence* puede denotar (1) una propiedad o una actividad de lo que es evidente (“claro y presente”), (2) aquello que manifiesta o hace evidente, y (3) información, testimonio o documentación proporcionada en un contexto legal para establecer un hecho o un punto en cuestión. Como verbo, puede designar (4) cosas o personas que sirven para atestiguar o probar; (5) el proceso de hacer evidente aduciendo evidencia, es decir, demostrando o probando, y (6) el procedimiento de ofrecer evidencia en un contexto legal. Con el tiempo, los sentidos sustantivos de la palabra han llegado a ser dominantes, mientras que los sentidos verbales se han convertido en obsoletos. Por tanto, si se hace abstracción de usos extraños, raros u obsoletos –por ejemplo, del sentido verbal “to evidence”–, el significado dominante de “evidence” es *aquello que habla en favor o en contra de la verdad o falsedad de un enunciado o en favor o en contra de la existencia o no-existencia de un estado de cosas*, especialmente cuando está en juego la aceptación o rechazo de la verdad o la creencia o el descreimiento en la existencia. “Evidence” en el sentido de una propiedad de lo que es evidente no es usual, y “evidence” en el sentido de actividad de manifestar o mostrar lo que es evidente es raro. Por tanto, aquel significado de la expresión “Evidenz”, que la descripción fenomenológica enfatiza como decisiva, a saber, la “dación de algo en sí mismo” o el “darse de algo en sí mismo” (*Selbstgegebenheit* o *Selbstgebung*), es ese sentido de la palabra “evidence” que el diccionario inglés autorizado describe como desusado.

Este hallazgo es consistente con el hecho de que el uso dominante de *evidence* en la epistemología contemporánea no es el uso fenomenológico sino el analítico anglo-americano (DiFate 2007, Kelly 2008). En este sentido, la evidencia es aquello que, cuan-

do se añade a una creencia verdadera, la transforma entonces en conocimiento (Chisholm 1961, 1966¹/1977²/1989³; cf. Platón, *Teeteto*, 200d-210b). Este uso está estrechamente relacionado con el sentido legal de la palabra, según el cual la evidencia es “algo [...] que tiende a probar o refutar la existencia de un hecho alegado” (Garner 2004, 595).

De acuerdo con el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm (comenzado en 1854 y completado en 1961), la expresión “Evidenz” no jugó un papel significativo en el idioma alemán a mediados del siglo XIX, esto es, en la época en que Husserl (1858-1938) estaba aprendiendo el idioma, porque no hay ahí una entrada para el término (Grimm 1862, 1200). Además, de acuerdo con *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, el diccionario alemán de Duden, de autoridad reconocida, “Evidenz” significa “das Evidentsein [...] unmittelbare u. vollständige Einsichtigkeit, Deutlichkeit, Gewißheit” [el ser evidente [...] intelectividad, distinción, certeza inmediata y completa] (Drosdowski 1993, 2/997). Este uso es consistente con el *Langenscheidts Grosswörterbuch der englischen und deutschen Sprache*, cuyo volumen alemán-inglés da “evidence, obviousness” [evidencia, obviedad] como la única traducción literal para “Evidenz” (Langenscheidt 1982, 387), y cuyo volumen inglés-alemán enuncia muchas traducciones para “evidence” sin mencionar “Evidenz” (Langenscheidt 1985, 354). Esto también indica que hay una diferencia significativa entre el aceptado punto de vista anglo-americano de que la evidencia es un cuerpo de datos por medio de los cuales se ve que algo es tal o cual, y la perspectiva alemana prevaleciente según la cual la *Evidenz* es la actividad efectiva de ver o mostrar que algo es tal o cual. Así, coinciden el significado dominante de la expresión alemana “Evidenz” y uno de los raros sentidos de la palabra inglesa “evidence”. En alemán, entonces, Husserl tiene buenos fundamentos para ver en “Evidenz” no una cosa sino una actividad, y no un producto sino un proceso, puesto que está siguiendo el uso común (Wittgenstein 2009⁴, 43). La diferencia entre el significado genéricamente filosófico de la expresión “Evidenz” como la atestación intelectual que valida enunciados y su sentido específicamente fenomenológico como *la dación de algo en sí mismo o el darse en sí mismo de lo dado* [*the self-givenness or self-giving of the given*] es confirmado también por los léxicos pertinentes (Held 1972, 829-834; Embree 1997, 202-204, Vetter 2004, 177-179).

Esto no intenta sugerir que no se traduzca el término alemán “Evidenz” con la palabra inglesa “evidence” y viceversa. Sin embargo, el término alemán “Evidenz” y la palabra inglesa “evidence” no siempre significan lo mismo, y no hay correspondencia completa entre ellos. El desarrollo histórico de estas expresiones a partir de sus contrapartes griega y latina –evitando la falacia epistemológica que afirma que el significado de

una expresión es lo que ha llegado a significar en el curso de su uso histórico— lo pone en claro. El término alemán *Evidenz* y la palabra inglesa *evidence* derivan etimológicamente del latín *evidentia*, que a su vez deriva de la preposición *ex*, que significa “desde” o “a partir de”, y la forma infinitiva pasiva del verbo *videre*, a saber *videri*, que significa “ser visto” o “mostrar”. El término latino *evidentia* traduce la palabra griega *enargeia* y refleja sus asociaciones conceptuales con *energeia* (Cicerón, *Academica*, 2.6.17-2.6.18). El latín tardío todavía conservaba el infinitivo pasivo *evideri*, que significa “ser evidente” (*O.E.D.* 1991, 540). Por consiguiente, el sentido raigal de evidencia es el mostrarse de lo que se muestra a partir de sí mismo, y lo evidente es lo que se muestra a sí mismo a partir de sí mismo. De modo que la cercana asociación entre “lo evidente” y “lo evidente *en sí mismo*” es clara. Entendida de un modo genuino, la evidencia no es un producto sino un proceso. Además, el movimiento implicado en la evidencia, esto es, en el evidenciarse, va *desde* lo que es evidente *hacia* aquel para quien es evidente, el dativo de la revelación (o “el dativo de la manifestación”; cf. Pruffer 1993). Por tanto, el desarrollo de la definición de “evidencia” es la historia del modo en que lo que fue utilizado para significar el proceso vivido, dinámico y diacrónico por el cual algo se muestra a alguien, ha llegado a referirse a los datos inertes, estáticos y sincrónicos que indican a alguien que algo es el caso y que evocan asentimiento en ese alguien. La fenomenología de la evidencia deja al descubierto estas capas olvidadas de sedimentación de sentido y las utiliza para propósitos filosóficos. Como resultado, se puede decir que el significado dominante de “evidencia” en inglés, el idioma actualmente dominante en filosofía, es aquel que habla en favor o en contra de la verdad o falsedad de un enunciado o en favor o en contra la existencia o no-existencia de un estado de cosas. En alemán, por otro lado, la palabra para esto es *Beweise* o *Beweismittel* o *Beweismaterial* [pruebas, medio de prueba, material de prueba]. En fenomenología, entonces, el significado dominante de “Evidenz” es “la operación intencional del darse algo en sí mismo” (XVII, 166). Las excepciones prueban la regla (XVIII, 29-30).

Sin embargo, la fenomenología no es “un mero análisis de los significados de las palabras” (XIX/1, 17-19; cf. XX/1, 310-312). Más bien, avanzando “a las cosas mismas” (XIX/1, 10; cf. XXV, 21-22), la fenomenología de la evidencia tematiza los elementos esenciales de la experiencia epistémica (XXIV, 154, 164). Se basa en la observación de que la “intelectividad de la convicción justificada” (*Einsichtigkeit der begründeten Überzeugung*) no es “una firmeza o intensidad especial de la convicción” (*eine besondere Festigkeit oder Intensität der Überzeugung*) porque “intelectividad” y “vivacidad” (*Leben-*

digkeit o *Lebhaftigkeit*) pueden estar inversamente relacionadas; se puede, además, tener una sin la otra (7-8). Al no ser una “coloración del sentimiento” (*Gefühlsfärbung*: 8), la evidencia presupone condiciones que se relacionan con el contenido conocido y regulan los actos cognoscentes (p. ej., 16-21, 138, 140-141, 158, etc.). Esto es verdad respecto de las leyes y axiomas a priori que funcionan como reglas de evidencia en la matemática y en la lógica (43-51). La fenomenología se abstiene de presuposiciones respecto de la evidencia (122-126) y se empeña en una “investigación de las condiciones esenciales de la posibilidad de la evidencia” (*Erforschung der wesentlichen Bedingungen der Evidenz*: 138, 158). Proporciona una noética del conocimiento (116-156), una teoría del conocimiento como filosofía primera (157-216) y una ciencia de la conciencia pura (216-242).

En fenomenología, el “problema de la evidencia” (XXIV, 153-156) emerge como un “problema de la dación” (155): “*Claramente «evidencia» no es otra cosa que un nombre para el carácter de la dación*” (*Offenbar ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit*). El concepto fenomenológico de evidencia es un concepto inclusivo (150): “Solo se tiene que tomar la dación de un modo suficientemente amplio”. La evidencia es “una vivencia” (*ein Erlebnis*: 316), “una vivencia de la dación (*der Gegebenheit*: 155), y “una vivencia de la dación que implica intelección” y no ceguera (*Einsicht* vs. *Blindheit*: 155). Pero ¿qué es la intelección? ¿Es la evidencia una característica subjetiva del acto de convicción, por ejemplo, un índice, un criterio, un *lumen naturale*, un sentimiento (*Gefühl*) o un gusto (*Geschmack*) (155-156)? La teoría fenomenológica, y no-psicológica, de la evidencia indica que la visión de que la evidencia es un “sentimiento” o un “índice”, etc., es absurda porque ninguno de estos aspectos emocionales o románticos de la experiencia epistémica pueden confiablemente fundar un conocimiento genuino (166-178). Más bien, al trabajar con el concepto abarcador de evidencia, la fenomenología sugiere que, dependiendo de lo dado, existen diferentes tipos de evidencia (*Evidenztypen*). Por ejemplo, existe la evidencia apofántica del juicio y existe la evidencia ontológica del estado de cosas (322).

Finalmente, la fenomenología de la evidencia describe este fenómeno epistémico básico de tal manera que pone en claro que es una cuestión de grados, gradaciones y niveles (XXIX, 322): “Pero la evidencia es de variada perfección” (*Aber die Evidenz ist von verschiedener Vollkommenheit*). Los grados de evidencia que son alcanzables son una función del tipo de objeto o de objetividad involucrado (214-216, 220-230, 309-325, 344-348). En las ciencias empíricas, el conocimiento está fundado en la evidencia experiencial; en las disciplinas lógicas y matemáticas, el conocimiento está fundado en la eviden-

cia apodíctica (122). Hay también evidencia absoluta y apodíctica en el reino de los fenómenos como una esfera de daciones absolutamente indudables (192-201), aunque el alcance de tal evidencia puede estar restringido por su enfoque (124-126, 153-156, 195-201, 214-216, 220-242, 309-325). En ningún caso la evidencia puede ser reducida a la “evidencia adecuada” (316, 351). El término “Evidenz” está determinado por su contexto, aun donde esté en juego la evidencia lógica (7). Por tanto, para anticipar, el resultado previsible del esclarecimiento fenomenológico del fenómeno de la evidencia es que lo que la evidencia sea depende de lo que es evidente.

2. Teorías tradicionales de la evidencia: la racionalista, la empirista y la psicologista

Husserl desarrolla la fenomenología de la evidencia en oposición a lo que considera profundos malentendidos sobre la naturaleza de la justificación epistémica. El desarrollo de su concepto de evidencia es inseparable de sus críticas a las teorías de la justificación epistémica propuestas por Descartes, Hume, y los lógicos psicólogos británicos y alemanes de su tiempo. Una comprensión de la descripción husserliana de la evidencia también presupone una familiaridad con la teoría de la evidencia expuesta por Brentano.

Descartes intenta establecer la regla general de que todas las percepciones claras y distintas son verdaderas. En las *Reglas para la dirección del espíritu* (1619-1628), no sostiene que todas aquellas cosas que se perciben clara y distintamente sean verdaderas. En el *Discurso del método* (1637), sostiene que todas las cosas que se perciben clara y distintamente son verdaderas, y que Dios lo garantiza (Segunda y Cuarta Partes). En las *Meditaciones sobre filosofía primera* (1641/1642), sostiene que Dios garantiza que todas las cosas que se perciben clara y distintamente son verdaderas, y que de ese modo demuestra “la regla general de la verdad” (Sinopsis §§ 2, 4, Meditación III, §§ 2, 25, IV, § 17, V, §§ 6, 15). En *Los principios de la filosofía* (1644), sostiene que Dios garantiza que todas las cosas que se perciben clara y distintamente son verdaderas, y define una “percepción clara” en términos de *presencia* y una “percepción distinta” en términos de *precisión* (I §§ 5, 13, 29-33, 43-45). El procedimiento de Descartes implica el uso de la claridad y la distinción como criterios o índices de verdad. Su uso frecuente del modificador “muy” (“fort” en el *Discurso* y “valde” en las *Meditaciones* y los *Principios*) plantea el problema de hasta dónde deben ser claras y distintas las percepciones a fin de ser verdaderas, y de que se conozca que lo son. Y su concepción de la justificación epistémica es

circular: se puede saber que lo que se percibe (muy) clara y distintamente es verdadero solo si se sabe que Dios existe y no engaña, y se puede saber que Dios existe y no engaña solo si se sabe que lo que se percibe (muy) clara y distintamente es verdadero. En las *Meditaciones*, por ejemplo, Descartes establece primero el ego como cosa pensante (Meditación II), luego intuye y deduce su camino a Dios (III), y finalmente infiere su camino al mundo externo (VI). La meta epistemológica de Descartes en las *Meditaciones* es probar que cualquier cosa que se perciba (muy) clara y distintamente es verdadera, e intenta efectuar esta tarea apelando a la veracidad de Dios (Meditación III, §§ 2-25, IV, § 17). Así, para evitar la pesadilla de que las percepciones claras y distintas de los seres humanos puedan ser falsas, se supone que Dios garantiza el vínculo entre la evidencia y la verdad.

Las observaciones de Hume sobre la evidencia en el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) y la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) representan un gran cambio. En tanto que el racionalismo cartesiano enfatiza que las ideas son claras y distintas mientras las impresiones son vagas y oscuras, el empirismo humeano asevera lo opuesto al sostener que todas las *percepciones* se dividen en *ideas e impresiones*, y que las impresiones manifiestan vigor, fuerza y vivacidad, mientras que las ideas exhiben palidez, debilidad y oscuridad (*Enquiry*, 17-22). Hume se pregunta qué evidencia hay respecto de las cuestiones de hecho “más allá del testimonio presente de los sentidos o los registros de la memoria” (26). Responde que todos los razonamientos que conciernen a las cuestiones de hecho se fundan en las relaciones de causa y efecto (26, 32), que todos los razonamientos que conciernen a causa y efecto se fundan en la experiencia (27, 32), y que todos los razonamientos a partir de la experiencia se fundan (32) no en la razón o en el entendimiento (32-39), sino en la costumbre, el hábito o el sentimiento (40-47). Esto significa, para Hume, que se basan en “sentimientos” como el único factor que permite a los seres humanos distinguir entre creencias y concepciones (47-55). De acuerdo con Hume, entonces, la evidencia es un sentimiento (o emoción) que se adosa contingente y externamente a la creencia y la distingue de la concepción (esp. 48-50). No hay una diferencia real entre la *Investigación* y el *Tratado* con respecto a la interpretación de la evidencia como un sentimiento. Así, al no lograr distinguir entre el acto de creer y el contenido de la creencia, Hume llega a la posición de que “la creencia no es nada más que un peculiar sentimiento, diferente de la simple concepción” (*Treatise*, 624). Incluso argumenta que la *única* diferencia entre la creencia y la concepción es el sentimiento que acompaña a la primera pero no a la segunda (Apéndice, 623-639); Resumen, 645-662).

Las observaciones modernas de Hume sobre la evidencia se convierten en una fuente de autoridad para la posición decimonónica de que la *evidencia* es un *sentimiento* (Heffernan 1999/2000, 91).

La fenomenología de la evidencia de Husserl también se enfrentó con una plétora de posiciones psicologistas sobre la evidencia (Heffernan 1999/2000, 97 ss.). Por ejemplo, Mill define la “lógica” como una “teoría” o “filosofía de la evidencia”, pero no como una disciplina orientada a puras proposiciones lógicas (1878, 462, 473, 475-476, 478). De acuerdo con Sigwart, la lógica se focaliza en “el sentimiento [Gefühl] subjetivo de necesidad” o en “el sentimiento [Gefühl] interior de evidencia” (1889, 16). Höfler y Meinong argumentan que la teoría primaria y última de la lógica es elaborar las leyes *psicológicas* según las cuales se produce la evidencia (cf., p. ej., 1890, 16-17, 129-136, etc.). De acuerdo con Wundt, las dimensiones *psicológicas* del pensar y de lo pensado son epistemológicamente más básicas que las lógicas (1893/I, 91). Elsenhans sostiene que la lógica contemporánea debe su éxito en la solución de sus problemas al estudio *psicológico* de sus objetos (1897, 203), y que la justificación epistémica es un asunto de “sentimientos de evidencia” (*Evidenzgefühle*), a cuyos aspectos afectivos de experiencia epistémica apela para explicar la “necesidad intelectual” (1912, 289 ss.). Según Rickert, la característica requerida de un juicio formulado a la luz de la certeza es “un sentimiento” (*ein Gefühl*), “un sentimiento de placer” (*ein Lustgefühl*), que tiene la función *psicológica* de indicar la verdad (1892, 58-62). Husserl no criticó a Rickert por esta visión de la evidencia en sus escritos entre 1890 y 1910, pero lo hizo en sus clases en 1906/07 (XXIV, 156). En numerosos artículos y reseñas, Husserl criticó los puntos de vista sobre la evidencia de los lógicos psicologistas, incluidos Jerusalem (1894), Elsenhans (1897), Wrzecionko (1896) y Kries (1899), y dirigió la mayor parte de sus observaciones más incisivas contra la noción de que la evidencia es un sentimiento (XXII, 132-133, 135, 141, 203-209, 212, 217, 220, 224-235). En una palabra, las interpretaciones psicologistas de la evidencia como un sentimiento permearon la psicología y la lógica alemanas en la época de sus *Investigaciones lógicas* (1901), y Husserl hizo también grandes esfuerzos para refutarlas en sus *Prolegómenos a la lógica pura* (1900).

Husserl no fue el único pensador en criticar la concepción psicologista de la evidencia. Brentano describe “el juicio evidente” (*das evidente Urteil*) como el que es “correcto en sí mismo”, y que no necesita ni admite una prueba (1874-1895, 111). Argumenta que “evidencia” no es “motivación” (112), no es “un impulso instintivo que es completamente ciego” (1903, 166, 177-178), no es “un impulso irresistible” (1915, 140-143), y

no es “un impulso ciego” (1928, 2-4). A este respecto, Brentano critica a Sigwart y Mill por su punto de vista de que la “evidencia” es un “sentimiento de necesidad o imposibilidad” (1989, 66-71, 103-106; 1915, 61-69). Con un rechazo de la teoría de la verdad como correspondencia (1915, 137-139) y una equiparación de “juicio evidente” con “juicio verdadero” (1903, 149-150), Brentano describe la evidencia como “una peculiaridad interior en el acto mismo de inteligir” (*eine innere Eigentümlichkeit in dem Akte des Einsehens selber*: 1889, 64-66), y como “esa peculiaridad que caracteriza el juicio como correcto y lo hace de tal manera que excluye error y duda, y otorga conocimiento y certeza” (1915, 144-147). Además, Brentano niega que pueda haber “grados de evidencia” (*Grade der Evidenz*) argumentando que “si un juicio en sí mismo es caracterizado como correcto”, entonces “no puede ser más o menos correcto” (1874-1895, 111). Reiteradamente afirma que no hay un “más o menos evidente” (1889, 72): “Lo que es evidente es cierto; y la certeza en sentido propio no conoce distinciones respecto de grados”. Incluso afirma que no tiene sentido decir que la evidencia admite grados (1915, 148-150) sosteniendo que “un juicio que es evidente [...] es verdadero” (1928, 25), y que no puede haber “grados de evidencia” (27-31). Al describir la percepción interna como evidente y la percepción externa como no-evidente (1903-158-170), Brentano sostiene que, del mismo modo que en el caso de la evidencia inmediata, así también en el caso de la evidencia en general, es absurda una distinción entre grados de evidencia (170, 175-176, 178). No obstante, admite que la “percepción interna” puede ser “muy confusa” pero no “sin evidencia” (196).

Para desarrollar la fenomenología de la evidencia, Husserl supera epistemologías alternativas que defienden tesis controversiales sobre la justificación epistémica. El concepto husserliano de evidencia implica una desconstrucción sistemática de la concepción cartesiana de la justificación epistémica (Heffernan 1997, De Palma 2012). Según Husserl, Descartes defiende “una teoría teológica del conocimiento” (VII, 79) basada en “una doctrina teológica de la evidencia” (86) o “una teoría teológica de la evidencia” (341) que es viciosamente circular (VI, 92-93; VII, 65). Por certera que sea la crítica husserliana a la concepción cartesiana de la evidencia (cf. la historia de la crítica a la circularidad: Heffernan 1997, 128-131; Van Cleve 1979), no puede haber dudas de que Husserl rechaza virtualmente todo el contenido doctrinal de la epistemología de Descartes (I, 3, 43). Ante todo, rechaza la apelación a la veracidad divina y la noción de que la claridad y la distinción pueden servir como criterios o índice confiables de la verdad. Pues ¿la claridad y la distinción de qué cosa podrían servir como los criterios de verdad si las de Dios no pueden? La fenomenología husserliana de la evidencia incorpora consistentemente una riguro-

rosa crítica de la teoría cartesiana del conocimiento (I, 63-70, 116-121, II, 9-10, 45, VI, 76-85; VII 63-69, 116-125; IX, 330; X, 353; XVII, 234-238, 286-288; XXIX, 112; XXX, 323; XXXV, 71-74; cf. *Materialien* III, 69-71; VII, 73-83). Asimismo, desde el punto de vista de la fenomenología de la evidencia, Hume reduce virtualmente todos los objetos de la experiencia a ficciones y apela a sentimientos para discernir aquellos en los que se puede creer (II, 20; III/1, 132-134; VI, 68-69, 88-100, 233-235; VII, 157-181; XVII, 174-175, 177-178, 217-218, 262-273; XVIII, 94-95, 190-195, 197-200; XXIV, 348-355; XXX, 374-381). En lo que atañe a la concepción psicologista del conocimiento, se puede demostrar empíricamente que no hay una correlación confiable entre la intensidad con la que el sujeto epistémico “siente” y la veracidad de aquello que *cree*. De hecho, estos factores pueden estar inversamente relacionados; por ejemplo, cuando las personas creen con mucha firmeza que saben cosas en las que meramente creen (Platón, *Apología*, 21 d). Es irónico que los empiristas, que se enorgullecían de la psicología como “ciencia rigurosa”, puedan haberse equivocado otorgando su confianza a vivencias (*Erlebnisse*) tan oscuras y no-confiables como los sentimientos (*Gefühle*). Finalmente, Husserl está de acuerdo con Brentano en que la evidencia no es un sentimiento, pero está en desacuerdo con él respecto de la existencia de grados de evidencia. De hecho, que la evidencia sea una cuestión de grados, gradaciones y niveles se convierte en un rasgo distintivo de la fenomenología de la evidencia.

3. La descripción fenomenológica de Husserl sobre la evidencia

Una manera útil de presentar la fenomenología de la evidencia es identificar los elementos de la descripción husserliana de la evidencia. Puesto que hay diferentes descripciones que provienen de obras de diferentes períodos, no es posible ofrecer una presentación definitiva de todos los pasos en su desarrollo filosófico. Pero es posible dar cuenta de las contribuciones distintivas de sus principales obras. Por tanto, las siguientes observaciones no intentan caracterizar exhaustivamente ningún texto o todos los textos. Más bien, procuran articular los momentos definitorios de los textos principales. Al hacerlo, una prioridad hermenéutica es inevitable porque es necesario concentrarse no en las aplicaciones operativas de la evidencia sino en las observaciones temáticas sobre ella. En lo que sigue, el enfoque principal recae en *Investigaciones lógicas*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro I) y *Lógica formal y tras-*

cidental. Subsiguientemente, otros textos serán examinados en la medida en que documenten desarrollos significativos en la fenomenología husserliana de la evidencia.

3.1. La evidencia como vivencia de la verdad y la evidencia como dación original

En los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900/1913), la fenomenología de la evidencia desempeña un papel clave en la refutación del psicologismo lógico porque la evidencia es una parte integral del vínculo epistémico entre “la subjetividad del acto cognoscente y la objetividad del contenido conocido” (XVIII, 7). Husserl muestra que el psicologismo lógico no logra efectuar la distinción definitoria de la lógica pura entre el acto real de juzgar (*der reale Akt des Urteilens*) y el contenido ideal del juicio (*der ideale Inhalt des Urteilens*) (76-80, 96-105, 124-129, 131-158, 170-171, 173-183, 190-195, 218-221). No distinguir entre los actos cognitivos reales y los contenidos cognitivos ideales transforma la lógica y la epistemología en ramas de la psicología (118-158). Husserl concede que no logró efectuar esta distinción con el rigor requerido en su previa *Filosofía de la aritmética* (1891) (XVIII, 5-7, cf. XII).

En los comienzos, la descripción del conocimiento en términos de justificación (*Begründung*) genera una discusión sobre la evidencia (XVIII, 27-37). La evidencia parece ser “la certeza plena de luz” (*die lichtvolle Gewißheit*) de que “lo que hemos aceptado es, o de que lo que hemos rechazado no es”, y, por tanto, no es una “convicción ciega” (*blinde Überzeugung*) (28, 113; cf. 119). Sin embargo, en la mayor parte de los casos de conocimiento, no se posee evidencia como un “percatare inmediato de la verdad misma” (*unmittelbares Innewerden der Wahrheit selbst*: 29; cf. 31). La evidencia abarca grados desde lo cierto a lo probable (27-32), pero no puede ser meramente una vivencia empírica o un elemento de ella, esto es, “un apéndice natural” (*eine natürliche Beigabe*: 31), “una sensación instintiva e inmediata” (*eine instinktive und unmittelbare Empfindung*: 113; cf. 32, 35), “un sentimiento oscuro” (*ein dunkles Gefühl*: 99) o “un carácter psíquico” (*ein psychischer Charakter*: 183) que se adosa accidental o extrínsecamente a un juicio que resulta ser verdadero (183-185). Estos fenómenos fluctuantes no proporcionan una justificación confiable para el conocimiento. Por tanto, es necesario determinar el “carácter de evidencia” (33, 69) no solo psicológico sino también lógico.

La historia del pensamiento del siglo XIX sobre la relación entre actos cognitivos y contenidos cognitivos, desde la *Wissenschaftslehre* de Bolzano (1837) hasta las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900/1901) muestra que la querrela entre la lógica pura y la psicología empírica era también una disputa sobre “la evidencia de las leyes lógicas”

(XVIII, 72-76, 91-93, 96-101, 105-109, 124-129, 131-142, 163-167). Si el psicologismo lógico fuera correcto, entonces las leyes de la lógica –por ejemplo, el principio de contradicción (88-109)– serían vagas generalizaciones que reflejarían la factibilidad de los actos reales de pensamiento y no normas exactas que regulan la compatibilidad de los contenidos ideales del pensamiento. Husserl argumenta que las leyes de la evidencia no son esencialmente psicológicas sino lógicas, porque su validez (*Geltung*) no se basa en relaciones empíricas entre actos reales sino que arraiga en puras conexiones entre contenidos ideales, esto es, conexiones no fundadas en sentimientos (*Gefühle*) subjetivos sino fundamentadas en contenidos (*Gehalte*) objetivos (183-185). Höfler, Meinong, Sigwart y Wundt, por otro lado, adhieren a la combinación entre lógica y psicología efectuada por Mill (183-185), y Sigwart adopta la visión de la evidencia como un sentimiento (184; cf. 131-142). La posibilidad de una reformulación de enunciados lógicos sobre contenidos ideales en enunciados psicológicos sobre actos reales muestra que no hay inconsistencia entre el carácter lógico de la evidencia y el carácter psicológico de la vivencia (185-190). Sin embargo, la lógica pura no se disuelve en una psicología de la evidencia” empírica (187).

En sus argumentos, Husserl pone al descubierto “el prejuicio psicologista” de que la lógica es una “teoría de la evidencia” (XVIII, 183-185). Según la teoría psicologista, “evidencia” designa “un carácter psíquico [ein psychischer Charakter], peculiar y bien conocido para todos a partir de su experiencia interna [innere Erfahrung], un sentimiento único en su género [ein eigenartiges Gefühl], que garantiza la verdad del juicio al que se adosa” (183). Por tanto, la justificación epistémica es asunto de un “sentimiento interno” (*inneres Gefühl*) o un “sentimiento de evidencia” (*Evidenzgefühl*) (183-184). Por supuesto, es posible definir “evidencia” en un sentido subjetivo, psicológico, como “la vivencia” (*Erlebnis*) “en la cual quien llega a juzgar se percató de la corrección de su juicio [...], su aproximación a la verdad” (188-189). Sin embargo, esto no captura el significado de la expresión “evidencia” en el sentido objetivo, lógico (190-195). En primer lugar, Husserl dice lo que no es la evidencia (192):

La evidencia no es un sentimiento accesorio [kein akzessorisches Gefühl] que sigue a ciertos juicios por accidente o por leyes de la naturaleza. No es en absoluto un carácter psíquico [ein psychischer Charakter] que simplemente se dejaría adosar a todo juicio dado de una cierta clase ([...] juicios “verdaderos”) de modo que el contenido fenomenológico [der phänomenologische Gehalt] del juicio particular, con-

siderado en y por sí mismo, permanecería idénticamente el mismo, ya sea que quede marcado por este carácter o no.

Luego dice lo que no es (193-194):

La evidencia, más bien, no es otra cosa que la “vivencia” de la verdad [das “Erlebnis” der Wahrheit]. La verdad no es vivenciada, naturalmente, en ningún otro sentido que aquel en que, en general, algo ideal puede ser una vivencia [Erlebnis] en el acto real. Con otras palabras: *la verdad es una idea, cuyo caso singular en un juicio evidente es una vivencia efectiva* [Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist]. [...] *La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo, que mienta la mención, entre el efectivo sentido de la afirmación y el estado de cosas dado en sí mismo, es evidencia, y la idea de esta concordancia, es la verdad* [Das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuellen Sinn der Aussage und dem selbst gegebenen Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit].

Haciendo abstracción, entonces, del modelo de participación que Husserl emplea (230-258), la evidencia ha de ser entendida como una “conciencia de la dación original” (*Bewusstsein originärer Gegebenheit*), por ejemplo, de juicios, de estados de cosas, y de su concordancia (*Zusammenstimmung*) (191-195; cf. 230-233). Así, el concepto fenomenológico de evidencia como “una visión de, una intelección en, una captación de, lo dado en sí mismo”, esto es, el juicio, el estado de cosas, y su concordancia (193-194), implica una distinción entre la “vivencia de la verdad” (*Wahrheitserlebnis*) y la verdad misma (*Wahrheit*); niega la posibilidad de evidencia (genuina) sin verdad, pero asevera la necesidad de la verdad sin evidencia (125, 154, 195). Por tanto, representa un adelanto significativo respecto de la primitiva concepción psicologista de la evidencia como un sentimiento vago (191-194).

Indicando que “los puntos decisivos en esta disputa” (XVIII, 190) giran en torno de la evidencia, Husserl apela a la evidencia para dictaminar en la disputa entre la lógica pura y la psicología empírica respecto de la soberanía en epistemología. La evidencia tiene un cierto “carácter psicológico” (69), pero las leyes de la lógica no dependen para su validez, que implica universalidad y necesidad, de los sentimientos de los seres humanos

que pueden aplicarlas o no, y la interpretación psicologista de la evidencia como un sentimiento accesorio que sostiene inductivamente enunciados asertóricos no puede dar cuenta de la evidencia absoluta y apodíctica que valida demostrativamente esas leyes (73-76, 92-101, 108-109, 129-130, 141-142, 166-167, 188-189, 231-232, 239-241). En este contexto, la preocupación principal de Husserl recae en la evidencia absoluta y apodíctica de las leyes lógicas y no en la evidencia adecuada de actos y contenidos de conciencia. Una percepción sensible adecuada del mundo físico por un sujeto empírico es “una idea kantiana” (188, 193). Así como no es suficiente decir que la evidencia es un cierto “carácter psíquico” (183), tampoco es suficiente decir que la evidencia es “el carácter del conocimiento en cuanto tal” (239). Si no se puede confiar en la evidencia, entonces no se pueden formular afirmaciones racionalmente justificadas (156). No hay conocimiento sin evidencia (156). La evidencia no es asunto de sensaciones (192-193) sino de intenciones y plenificaciones (128-129). A la luz del tono fuertemente polémico y el impulso antipsicologista de sus argumentos, es importante comprender que el concepto husserliano de evidencia en los *Prolegómenos* es provisional (Patzig 1971, Pietersma 1977, Naess 2008).

3.2. La evidencia como una transición de la intención vacía a la intuición plenificadora

En las *Investigaciones lógicas* (1900/1901¹, 1913/1921²), “una obra de irrupción [*Durchbruch*], y, por tanto, no un fin sino un comienzo” (XVIII, 8, 11, 14; cf. xii-xiii), Husserl procura llevar la evidencia misma a la evidencia (XIX/1, 7-13). Con este propósito desarrolla una fenomenología de la evidencia combinando dos distinciones fundamentales, a saber, una distinción entre intenciones vacías e intuiciones plenificadoras (XIX/1, 30-110), y otra entre plenificaciones estáticas y dinámicas de intenciones (XIX/2, 544-581). Las dos distinciones se cruzan y proporcionan una teoría del conocimiento en que la evidencia no es un producto sincrónico sino un proceso diacrónico que implica una transición desde la ausencia a la presencia del objeto de conocimiento (Tugendhat 1967, Bernet 2008, Walton 2012). La distinción crucial se da entre el vacío de una intención y la plenitud de una intuición, del lado de los actos, y entre la ausencia de un objeto y la presencia de un objeto, del lado del contenido. La transición crucial se da desde el vacío a la plenificación y desde la ausencia a la presencia. Además, la teleología implicada no es necesariamente lineal o unidireccional, y los términos de las relaciones no son necesariamente casos perfectos (cf. *Materialien III* [1902/03], 113-132).

Concebidas como “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, las *Investigaciones lógicas* se concentran en el conocimiento, la verdad y la evi-

dencia, y todas las investigaciones representan contribuciones a estos tópicos. Por ejemplo, La Investigación I apela a la evidencia para establecer la distinción entre los actos reales del significado y los contenidos ideales del significado (48-51, 67-82, 92-101, 104-106). La Investigación II apela a la evidencia para justificar la distinción entre objetos individuales y objetividades universales (113-121, 124-126, 128-131, 144-147, 157-160, 199-206, 208-210, 223-226). La Investigación III apela a la evidencia para explicar la distinción entre partes dependientes e independientes (233-234, 238-240, 242-245, 275-279, 295-300). La Investigación IV apela a la evidencia para explorar la distinción entre significados dependientes e independientes (325-329, 334-336, 342-351). La Investigación V apela a la evidencia para describir la distinción entre actos intencionales y sus contenidos (353, 363-370, 394-401, 411-413, 419-431, 443-449, 455-461, 463-468, 474-480, 505-509). Finalmente, la Investigación VI apela a la evidencia para esclarecer la distinción entre intenciones e intuiciones y la distinción entre intuiciones sensibles y categoriales (XIX/2, 549, 568, 571, 600, 615, 634, 645-656, 662, 666-668, 680, 704, 710, 712, 715, 719, 728, 732). Es apropiado que, luego de ser operativa durante un largo tiempo, la evidencia llegue a ser ahora temática.

Al proporcionar los “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento” (XIX/2, 537), la Sexta Investigación define “evidencia” en términos de la plenificación de la intención (540). La investigación contiene dos capítulos centrales sobre la evidencia, a saber, el capítulo 3, que esclarece “La fenomenología de los niveles del conocimiento” (XIX/2), 596-631; cf. XX/1, 99-170), y el capítulo 5, que elucida “El ideal de la adecuación” de “Evidencia y verdad” (XIX/2, 645-656; cf. XX/1, 255-271). La primera consideración de la evidencia pone énfasis en el concepto laxo de evidencia en sentido relativo (*Evidenz im laxen Sinne*: XIX/2, 650), según el cual grados, gradaciones o niveles de evidencia no solo son posibles sino también necesarios (cf. *Materialien III*, 132-139, esp. 133). El tratamiento de los movimientos que van desde las intenciones vacías a las intuiciones plenificadoras está repleta de referencias a “series de niveles de plenificación” (*Stufenreihen [der] Erfüllungen*: XIX/2, 601), “gradaciones de plenitud” (*Gradationen der Fülle*: 610) y “series de incremento de la plenitud” (*Steigerungsreihen der Erfüllung*: 614). Aquí el punto importante es que puede haber un acercamiento de la percepción al carácter completo de su presentación (651): “Entonces tiene sentido hablar de *grados y niveles de evidencia*”. La segunda consideración de la evidencia pone énfasis en el concepto riguroso de evidencia en sentido absoluto (*Evidenz im strengen Sinne*: 650) según el cual grados, gradaciones o niveles de evidencia no solo son innecesarios sino

también imposibles (cf. otra vez *Materialien III*, 132-139, esp. 133). Aquí lo principal es que las transiciones desde intenciones vacías a intuiciones plenificadoras deben realizarse de tal manera que no debe quedar nada vacío para ser llenado ni nada ausente para llegar a ser presente (XIX/2, 651 [cf. 704]): “Pero el *sentido estricto* de evidencia en el *sentido epistémico crítico* concierne exclusivamente a esta última meta insuperable, el *acto de esta más perfecta síntesis de plenificación*, que da [...] la absoluta plenitud de contenido [...] a la intención”. Más precisamente, Husserl distingue cuatro sentido básicos de “verdad” y “evidencia” (651-656):

- (1) La verdad es “*la plena coincidencia entre lo mentado y lo dado en cuanto tal*”, y la evidencia es la “*vivencia*” de esta “*verdad*” (651-652).
- (2) La verdad es “*la idea que pertenece a la forma del acto [...], la idea de la absoluta adecuación en cuanto tal*”, y la evidencia es la “*unidad de coincidencia*” entre las “*esencias epistémicas*” de los “*actos de evidencia*” reales involucrados (652).
- (3) La verdad es “*el objeto dado en el modo del objeto mentado [...]* en cuanto *hacedor de verdad*, y la evidencia es la correspondiente “*vivencia*” del objeto (652).
- (4) La verdad es la “*corrección de la intención [...], p. ej., la corrección del juicio [...]* en tanto su ser adecuado al objeto verdadero”, y la evidencia es una “*relación*” entre la intención y el estado de cosas (653).

En consecuencia, el sentido más estricto de evidencia es un sentido altamente restringido, muy estrecho. Por tanto, también, la evidencia no es un sentimiento (*Gefühl*) que se adosa accidentalmente a un acto de cognición (656) sino más bien una “*vivencia*” (“*Erlebnis*”) que está en conformidad con el contenido de ese acto (652, 656) tal como está determinado por su cualidad, materia y esencia en sus aspectos intencional, significativo y cognitivo (XIX/1, 377-440). Como resultado, es imposible para un sujeto lógico vivenciar (*erleben*) la evidencia de *A* y para otro vivenciar la absurdidad del mismo *A*, porque “que *A* sea evidente, significa: *A* no es meramente mentado, sino que es también verdaderamente dado exactamente como aquello que es mentado: él mismo está presente en el más estricto sentido” (XIX/2, 656).

En las *Investigaciones lógicas*, “evidencia” se dice en varios sentidos diferentes, pero estrechamente relacionados, y la teoría del conocimiento se orienta hacia la evidencia que no es inadecuada o dubitable sino adecuada y apodíctica (XIX/1, 24-29, 75-78; XIX/2, 646-650). La posición de Husserl está llena de matices, y las distinciones entre

tipos de evidencia reflejan las diferencias entre conceptos de verdad (540). La cuestión es qué tipos de evidencia pueden ser alcanzados con respecto a qué objetos de conocimiento. La respuesta requiere investigaciones especiales en casos concretos. Por ejemplo, los objetos ideales de la lógica pura, los significados idénticos de la Investigación I y las especies ideales de la Investigación II (se supone que la identidad de los significados es una identidad de especie: XIX/1, 104-106) ofrecen el más alto potencial de dación adecuada (*adäquate Gegebenheit*: 97-101, 136, 173, 175-178, 208-210). Asimismo, las distinciones entre objetos dependientes e independientes de la Investigación III y entre significados dependientes e independientes de la Investigación IV descansa sobre una evidencia apodíctica (*eine apodiktische Evidenz, die apodiktische Evidenz*: 237, 239, 243, 326, 334-336, 342-351). Además, como lo indica la Investigación V, algunos aspectos de la conciencia, sus actos y sus contenidos, proporcionan evidencia adecuada y/o apodíctica (367-371, 455-462, 508). Por otra parte, en la Investigación VI, la distinción entre percepción adecuada e inadecuada no se correlaciona simplemente con la distinción entre intuiciones categoriales y sensibles (XX/2, 657-733, esp. 667-685), ni con la distinción entre percepciones internas y externas (XIX/1, 35, 199-206, 365-371, 455-461; XIX/2, 751-775, esp. 767-771 [el ejemplo del dolor de muelas]; cf. XXXVIII, 139-141). El ideal de la evidencia adecuada no se aplica simplemente a la percepción sensible de objetos físicos (XIX/2, 646-650; cf. XXXVIII, 144-148; XL, 331-332). El contraste entre una plenificación provisional y una plenificación final de una intención, la primera como meta y la segunda como ideal, permanece como un motivo central desde el comienzo hasta el final (XIX/2, 540). Por último, decir que la percepción interna accede a una esfera inmanente de evidencia adecuada, mientras que la percepción externa proporciona una esfera trascendente de evidencia inadecuada, no quiere decir que *todos* los fenómenos inmanentes que son dados en la percepción interna sean dados adecuadamente (XIX/1, 24-29, XIX/2, 767-771; cf. XV, 401, 450).

Aclarada en términos de las distinciones entre intenciones vacías y plenificadas, y objetos u objetividades presentes y ausentes, la evidencia resulta ser multivalente. Las *Investigaciones lógicas* describen y reflejan la tensión entre el concepto laxo de evidencia en el sentido relativo, que no solo permite sino que requiere grados, gradaciones y niveles de evidencia, y el concepto estricto de evidencia en el sentido absoluto, que no solo excluye sino que prohíbe grados, gradaciones y niveles de evidencia (XIX/2, 650). Husserl no procura mitigar sino concebir de otra manera esta tensión entre evidencia gradual y evidencia perfecta; no es una tensión destructiva sino creativa (540). La búsqueda feno-

menológica se orienta a una evidencia, un conocimiento y una verdad que sean absolutos, adecuados y apodícticos, mientras que la cuestión filosófica concierne a los objetos y objetividades respecto de los cuales estos valores epistémicos son alcanzables. Por ejemplo, la Investigación VI, que privilegia los ideales de la verdad adecuada y la evidencia perfecta, no impone un patrón de evidencia universalmente aplicable a todas las cosas dadas (645-656). Por el contrario, toda la investigación está dirigida al tipo de evidencia que se correlaciona con la verdad de las objetividades lógicas; por ejemplo, los objetos categoriales en general y las esencias universales en particular (662, 666-668, 680, 704, 710, 712, 715-716, 719, 728, 732; cf. 646-650). Además, la meta principal de la descripción de la conciencia en la Investigación V no es probar que la conciencia sea un reino de evidencias absolutas, adecuadas y apodícticas (XIX/1, 355-376), sino mostrar que es posible identificar las esencias de los actos y contenidos de conciencia (377-440) y distinguir entre significados –por ejemplo, juicios y representaciones– (441-529). Finalmente, algo similar vale para las indagaciones lógicas sobre las leyes esenciales que gobiernan la compatibilidad e incompatibilidad de los contenidos de pensamiento, al igual que para las indagaciones fenomenológicas sobre las leyes a priori de los actos auténticos e inauténticos de pensamiento en la Investigación VI –aquí tampoco se trata de la evidencia adecuada de la conciencia sino de la evidencia apodíctica de sus actos y contenidos (XIX/2, 632-644, 710-733)–. Las *Investigaciones lógicas* surgieron de su trabajo sobre problemas que bloquearon el progreso de Husserl hacia un esclarecimiento filosófico de la matemática (XVIII, 5-7), pero su fenomenología de la evidencia en la obra evita el error de convertir a la evidencia matemática, lógica o científica en la medida de toda evidencia (cf. XI, 430-431).

3.3. La evidencia como intuición eidética

En las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (1913), la fenomenología trascendental emerge como una ciencia eidética que no se ha de confundir con “psicología descriptiva” (*eidetische Wissenschaft vs. deskriptive Psychologie*: XVIII, 12-13; XIX/1, 22-24; XX/1, 313; XXII, 203-208; XXV, 36). Además, a diferencia de la psicología empírica, la fenomenología pura no se concentra en experiencias psíquicas reales de sujetos experimentales sino en los fenómenos puestos entre paréntesis de la conciencia metódicamente reducida. Apelando a intuiciones eidéticas, esta disciplina formula juicios eidéticos sobre actos intencionales y sus contenidos en sus correlaciones constitucionales.

El método eidético tiene implicaciones para la fenomenología de la evidencia porque las intuiciones eidéticas implican evidencia eidética.

El primer libro de las *Ideas* se divide en cuatro secciones, y cada una incluye aplicaciones de la evidencia. La primera sección, sobre “esencias y conocimiento eidético”, presenta la fenomenología como una ciencia eidética, una disciplina que tiende a un conocimiento eidético sistemáticamente organizado (III/1, 10-55). Comienza con la observación de que un objeto individual no es meramente un “esto-de-aquí” (*Dies-da*), algo (cosa o hecho) espacial y temporalmente individualizado, sino que posee determinaciones cualitativas que componen su “esencia” (*Wesen* o *Eidos*: 12-13). Las esencias no solo pueden ser ejemplificadas por diferentes individuos, sino que pueden también convertirse en los objetos de “intuiciones eidéticas” (*Wesensschauungen*: 13-17). Las intuiciones eidéticas hacen posibles juicios eidéticos sobre relaciones eidéticas, estados de cosas eidéticos y leyes eidéticas (17-20). Así, hay diferentes tipos de ciencias, por ejemplo, ciencias eidéticas y ciencias fácticas (20-23). También hay diferentes clases de ciencias eidéticas, por ejemplo, la matemática, que se ocupa de las leyes ideales que gobiernan las esencias exactas, y la fenomenología, que trabaja con los tipos regionales que ordenan esencias morfológicas (III/1, 23-38, 148-156; cf. XIX/1, 248-252). Mientras que el empirismo puede reducir la experiencia de carácter de carácter evidente a experiencia sensible y conducir al escepticismo (III/1, 41-45), el idealismo puede interpretar mal la evidencia como un “sentimiento” (*Gefühl*, *Evidenzgefühl*) que entraña un “índice de verdad” (*index veri*) y terminar en el dogmatismo (46-47, 333-337). Ambas teorías oscurecen el hecho de que las esencias pueden ser dadas del mismo modo que los hechos son dados (41-45). Y la fenomenología, como ciencia eidética, requiere un concepto de evidencia que se adapte no solo a los hechos sino también a las esencias. Por tanto, argumenta Husserl, ninguna “teoría de la evidencia” puede oscurecer “el principio de todos los principios” (51):

Pero basta de teorías equivocadas. Ninguna teoría concebible puede hacernos dudar del principio de todos los principios [*Prinzip aller Prinzipien*]: que toda intuición [*Anschauung*] originalmente dadora [*gebende*] es una fuente legitimadora del conocimiento [*eine Rechtsquelle der Erkenntnis*], que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” [“*Intuition*”] originalmente [*originär*] (por así decirlo, en su realidad “en persona” [*leibhaftig*] ha de ser aceptado simplemente como lo que se da [*als was es sich gibt*], pero también solo en los límites en que en ella se da [*nur in den Schranken, in denen es sich gibt*].

“El principio de todos los principios” es también el principio fenomenológico fundamental de la evidencia. Así, el concepto fenomenológico de intuición es mucho más inclusivo que la noción positivista de intuición, que no va más allá de las percepciones sensibles, mientras que el concepto genuino de evidencia debe dar lugar también a las intuiciones eidéticas (51-55).

La segunda sección de *Ideas I*, que contiene “la consideración fenomenológica fundamental” (III/1, 56-134), se ocupa de la región de la conciencia pura a fin de identificar los objetos de la fenomenología. La región es demarcada, suspendiendo con una *epoché* omniabarcadora, todas las presuposiciones sobre el mundo que provienen de la ciencia, la tradición, la experiencia, etc. (65-66). Esta suspensión implica una radical alteración del modo de enfocar lo que se ha de estudiar, desde la actitud natural (*die natürliche Einstellung*), en la que se supone la realidad del mundo y la validez de las aserciones sobre él, a la actitud fenomenológica (*die phänomenologische Einstellung*), en la que se excluye la existencia del mundo colocándola entre paréntesis, pero se incluye en el paréntesis a todos sus existentes (56-64, 79-81, 106-107). Con esta reducción, el mundo se hace temático como correlato de la conciencia, cuyas efectuaciones operativas también pasan a primer plano (99-121). El programa de investigación es proporcionar un esclarecimiento trascendental de la constitución del mundo, incluyendo todos sus objetos y objetividades, en relación con los actos de conciencia de los que son efectuaciones intencionales, esto es, “re-conducir” (*re-ducere*) contenidos a sus correspondientes actos (122-134). La cuestión primaria recae en la evidencia que las investigaciones eidéticas proporcionan en última instancia (156-158), porque se supone, al menos provisionalmente, que la percepción inmanente (*immanente Wahrnehmung*), al menos de una cierta variedad limitada, es absoluta y apodíctica, mientras que la percepción trascendente (*transzendente Wahrnehmung*) no lo es (86-99, 103-110, 118-121). En primer lugar y ante todo en relación con la percepción sensible de las cosas físicas, se reconoce la dimensión horízontica de la evidencia (91):

Una cosa es dada necesariamente en meros “modos de aparición” [*“Erscheinungsweisen”*] [...] necesariamente un núcleo de “lo realmente exhibido” está aprehensivamente rodeado [umgeben] por un horizonte de “co-dación” impropia [*“uneigentliche Mitgegebenheit”*] y de indeterminación más o menos vaga [mehr oder minder vage *Unbestimmtheit*].

Aquí *indeterminación* se refiere a “la determinación de un estilo firmemente prescrito” que ha de ser seguido (91). Y, de una manera diferente, la horizonticidad de la evidencia también vale con respecto a las percepciones categoriales de actos y contenidos de conciencia, porque las experiencias en que se presentan son dadas a su vez de tal manera que están rodeadas por otras experiencias que no son dadas y pueden no ser dadas nunca (73). Por tanto, del hecho de que las cosas se presentan “escorzándose” (*sich abschatten*: 83-88), mientras que una vivencia no se presenta de esta manera (*Ein Erlebnis schattet sich nicht ab*: 88), no se sigue que una vivencia sea dada sin más ni más (93):

Tampoco una vivencia [ein Erlebnis] es nunca íntegramente percibida [vollständig wahrgenommen]; en su plena unidad [in seiner vollen Einheit] no es adecuadamente apresable [adäquat nicht fassbar]. Es [ein Erlebnis] por esencia [seinem Wesen nach] un río [ein Fluss], al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado [nachschwimmen] desde el punto del ahora [von dem Jetztpunkte aus], mientras las distancias intermedias [die zurückliegenden Strecken] se pierden para la percepción [für die Wahrnehmung verloren sind].

El carácter distanciado de (una) vivencia tiene vigencia a fortiori en el caso de “todo el curso de vivencias” (94). Así, se supone que una percepción adecuada de vivencias y del curso de vivencias solo es posible en la reflexión reproductiva (94).

La tercera sección de la obra, sobre “la metodología y la problemática de la fenomenología pura” (III/1, 135-294), se centra en el tema “noesis y noema” (200-224). Por “noesis” (pensar) se entiende el acto que pertenece a los contenidos real-inmanentes (*re-ell*) de la conciencia, mientras que por “noema” (lo pensado) se entiende el objeto intencional (*der intentionale Gegenstand*) junto con todo su trasfondo (*Hintergrund*) (202-224). Con respecto a la conciencia trascendentalmente reducida, que es el centro de la investigación fenomenológica, todos los contenidos –esto es, tanto los actos como los objetos (297-299)– son aprehendidos e interrogados *en cuanto tales*. Dado el carácter múltiple y la estructura fluyente de la conciencia, es más preciso hablar en plural de “noesis” y “noemata” (225-294). La cuestión de la horizonticidad universal de la conciencia es crucial para el problema de la posibilidad de la evidencia adecuada y apodíctica (56-60, 71-73, 91-94, 99-103, 135-137, 145-148, 180-189, 258-262). La evidencia de intuiciones eidéticas –evidencia eidética– es un problema especial porque el hecho de que el objeto

de investigación fenomenológica sea un noema, un objeto pensado *en tanto* pensado, no necesariamente puede querer decir que está más allá de todo “escorzamiento” (*Abschattungen*: 225-232). Por cierto, no es la meta de la reducción fenomenológica alcanzar una evidencia solamente con respecto al acto solitario y aislado o su contenido en cuanto tales. Con el descubrimiento y desarrollo del carácter horízontico de los actos intencionales y los objetos de conciencia, la adecuación y la apodicticidad emergen nítida y límpidamente como momentos bien definidos de la evidencia. Esto plantea el problema de si son rasgos separables de la evidencia absoluta.

La cuarta sección de la obra, sobre “razón y realidad” (III/1, 295-359), argumenta que un juicio es racional (*vernünftig*) si está justificado (*begründet*), y que la cuestión de la validez de un juicio es asunto de la motivación de su carácter posicional. “Evidencia” es definida como “la unidad de una posición racional con los que esencialmente la motiva” (*die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden*: 316). La definición puede ser entendida noética o noemáticamente; por ejemplo, en relación con el acto de juzgar o el contenido del juicio (316-317). La “fenomenología de la razón” culmina en una “fenomenología de la evidencia” que analiza los problemas de la plenificación y la constitución de objetos en la conciencia originalmente dadora (314-337). El argumento central de la “fenomenología de la evidencia” (333-337), en el punto más alto, es que la evidencia científica genuina puede ser obtenida no con respecto a los “hechos” (*Tatsachen*) sino solo con respecto a las esencias (*Wesen*) (3-55), y no con respecto al mundo ingenuo de la actitud natural sino solo con respecto a una conciencia fenomenológicamente reducida y sus contenidos (56-134). Esta evidencia es adecuada, y como tal se distingue de la inadecuada (13-16), y es apodíctica, y como tal se distingue de la dubitable (19-20). Estos rasgos califican a la evidencia como absoluta (91-94, 96-99, 103-110, 118-119); la evidencia que es buscada es “perfecta” (*vollkommene Evidenz*: 65, 205, 226, 322). Así, el término “evidencia” es utilizado nuevamente en un sentido más estricto y en un sentido más laxo. De modo que la evidencia es “generalmente” (*gewöhnlich*) absoluta, adecuada y apodíctica (317-319). Sin embargo, la evidencia inadecuada y asertórica es también evidencia. Esto vale también para la evidencia “mediata” (*mittelbar*) o “derivada” (*abgeleitet*) o “impura” (*unrein*), que se distingue de la evidencia “inmediata” (*unmittelbar*) u “original” (*originar*) o “pura” (*rein*) (314-337). En la definición culminante, “evidencia” es entendida como “un peculiar modo de posición” (*ein eigentümlicher Setzungsmodus*), un modo que pertenece a “constituciones esenciales eidéticamente determinadas del noema” (*eidetisch bestimmte Wesenskonstitutionen des Noema*); por ejemplo,

“el modo intelectividad originaria relativa a la determinación noemática de la visión de esencia «originalmente» dadora” (*der Modus ursprüngliche Einsichtigkeit zur noematischen Beschaffenheit «originär» gebende Wesenserschauung*: 334). Esta es la evidencia eidética.

De acuerdo con la fenomenología de la evidencia en *Ideas I*, entonces, la evidencia absoluta no puede ser obtenida con respecto a los hechos, sino solo con respecto a las esencias, y la evidencia perfecta no puede ser alcanzada con respecto al mundo naturalmente experimentado sino solo con respecto a la conciencia fenomenológicamente reducida. Estas dos afirmaciones motivan la exigencia de evidencia eidética en relación con los actos y contenidos de conciencia. Se supone que tal evidencia es (1) adecuada en tanto distinguida de la inadecuada –de ahí el movimiento desde los hechos a las esencias (III/1, 13-16)–, y (2) apodíctica en tanto distinguida de la dubitable –de ahí el movimiento del mundo a la conciencia (19-20)–. Estos dos rasgos califican a la evidencia como absoluta (91-94, 96-99, 103-110, 118-119, etc.). Se supone que el tipo de evidencia que se busca es una “evidencia perfecta” (*vollkommene Evidenz*: 65, 205, 226, 322). Se supone que la mera evidencia asertórica no es suficiente para una ciencia pura de la conciencia, de sus actos y contenidos (317-319). La evidencia eidética debería ser absoluta, adecuada y apodíctica (314-337). La existencia de las vivencias, por otro lado, es indubitable, y por ende apodíctica (96-99, 103-106). Sin embargo, la diferencia entre un hecho y una esencia no reside en que aquel sea multilateral y esta unilateral, por diferentes en principio que puedan ser sus respectivos modos de darse (93-94). Por el contrario, las esencias no son fenómenos unidimensionales y pueden ser multifacéticas (125-130). Como en la actitud natural, también en la actitud trascendental la evidencia en el modo de la “perfecta claridad” es “la tarea universal y el ideal más abarcador, aunque resida en lo infinito” (*die allgemeine Aufgabe und das umfassendste, obschon im Unendlichen liegende “Ideal”*: V, 104). La evidencia es una cuestión de grados, y no todo lo que puede ser evidente puede ser evidente en el mismo grado. La dación de algo en sí mismo (*Selbstgegebenheit*) es una función de lo dado mismo (103-104). La ciencia eidética implica conocimiento eidético, y el conocimiento eidético implica evidencia eidética. Por tanto, la pregunta acerca de si la evidencia eidética es necesaria y universalmente una evidencia adecuada, es una pregunta que se encuentra a la búsqueda de una respuesta. Y al igual que al comienzo, también al final la universal horizonticidad de la conciencia también impregna la fenomenología de la evidencia (III/1, 3-9, 184-185, 326-329). En una mirada anticipadora se discierne que

la tarea de Husserl es reconciliar su búsqueda de la evidencia adecuada y su admisión de la horizonticidad de la conciencia.

3.4. La evidencia como operación intencional del darse la cosa misma

En *Lógica formal y trascendental* (1929), Husserl indica que un motivo primario para escribir el libro fue la pregunta sobre la naturaleza de la evidencia de las ciencias matemáticas formales (XVII, 16). Así, la “Crítica de la razón lógica” (cf. el subtítulo) es también una crítica de la evidencia lógica. Además, sugiere que un descuido de la distinción entre intención y plenificación ha hecho que el esclarecimiento de la evidencia sea virtualmente imposible (170). La primera sección del libro se centra en la lógica formal objetiva, particularmente el juicio con sus grados, gradaciones y niveles de evidencia, y muestra que los modos de evidencia *claridad* y *distinción* están rodeados de *confusión* y *oscuridad* –el juicio en el más amplio sentido es el juicio confuso (53-76; cf. 314-326)–. Este enfoque es complementado con una consideración del doble sentido de la evidencia y la verdad que asevera la primacía y el carácter último de la evidencia y verdad ontológica sobre la evidencia y verdad apofántica (65-66, 132-135, 149-153). La segunda sección del libro se centra en la lógica trascendental subjetiva. Este enfoque implica una discusión de los fundamentos conceptuales de la lógica (184-191), una crítica de los presupuestos de la lógica (191-209), y una reducción de los juicios de la lógica a juicios de experiencia (209-230). Todas estas investigaciones están diseñadas y ejecutadas de tal manera que se centren en cuestiones de evidencia (184-185, 205-208, 213-228), y el capítulo final del libro está específicamente dedicado a la cuestión de la evidencia (273-295). La segunda sección también comienza retomando el problema del psicologismo lógico y su incapacidad para reconocer objetividades ideales y sus respectivas evidencias (157-183), y ofreciendo una detallada investigación de la naturaleza y la función de la evidencia (162-173). Típica del penetrante tratamiento de la evidencia es la observación, de mucho alcance, de que la “posibilidad de la de decepción” es inherente a la “evidencia de la experiencia” y, por tanto, no cancela su carácter u operación básicos (164; cf. 130), y, además, de que lo mismo vale para “*cualquier evidencia*” (*jedwede Evidenz*) o para “cada «experiencia» en sentido amplio” (XVII, 164 [cf. XIX/1, 447-449]: “Hasta una evidencia que se presenta de un modo apodíctico puede revelarse como una decepción y presupone para ello, por tanto, una evidencia similar contra la cual «se estrella»”. La distinción escéptica, pero realista, entre evidencia realmente apodíctica y evidencia aparentemente apodíctica es un

rasgo característico del tratamiento infatigablemente radical de la evidencia en la obra (Gettier 1963; Hopp 2009a; Heffernan 2009a, 2000b).

Como es usual, Husserl comienza con lo que la evidencia no es, a saber, ni “una apodicticidad absoluta” ni “un criterio absoluto de verdad” ni “un así llamado sentimiento” (XVII, 165). Solo después dice lo que es (166 [cf. 176]):

Evidencia designa [...] la operación intencional de darse algo en sí mismo [die intentionale Leistung der Selbstgebung]. Para hablar con mayor precisión, es la forma universal distintiva de la “intencionalidad”, de la “conciencia de algo” [die allgemeine ausgezeichnete Gestalt der “Intentionalität”, des “Bewusstseins von etwas”], en la que lo objetivo consciente en ella es consciente en el modo del ser captado en sí mismo, del ser visto en sí mismo [in der Weise des Selbsterfassten, Selbstgesehenen], del estar-junto-a-ello-mismo en el modo de la conciencia. También podemos decir que es la conciencia primordial [das urtümliche Bewusstsein]: capto “ello mismo” [“es selbst”], originalmente [originaliter], en contraste, por ejemplo, con su captación en imagen o con otra mención intuitiva o vacía [sonstige anschauliche oder leere Vormeinung].

Así, la evidencia, la conciencia y la intencionalidad emergen como tres momentos de un todo, una especie de trinidad epistémica (XVII, 168 [cf. XIX/1, 227-300]): “*Intencionalidad en general –vivencia de una conciencia de algo– y evidencia, intencionalidad del darse algo en sí mismo, son conceptos esencialmente correlativos*”. También emerge la conexión entre “la legalidad básica de la intencionalidad” (*die Grundgesetzlichkeit der Intentionalität*) y “la función universal de la evidencia” (*die universale Funktion der Evidenz*) (XVII, 168):

Cualquier conciencia de algo cualesquiera pertenece a priori a una multiplicidad, abierta al infinito, de posibles modos de conciencia, que pueden siempre estar conectados sintéticamente, en la forma unificada de la validez conjunta [...], para componer una conciencia como conciencia de “lo mismo”. A esta multiplicidad son inherentes esencialmente también los modos de una *conciencia de evidencia* [*Evidenzbewusstsein*] múltiple, que se inserta de modo correspondiente como evidente posesión de algo en sí mismo, y esto disyuntivamente ya sea como posesión de lo mismo o bien de otra cosa que cancela con evidencia lo anterior.

El punto importante es que la intencionalidad y la evidencia son inseparables, pero que toda conciencia es intencional, y, por tanto, toda conciencia es evidente (168-169). El mismo concepto amplio de evidencia implica que “*la evidencia [es] un modo universal de la intencionalidad, relacionado con toda la vida de la conciencia*”, y que, en virtud de la evidencia, la conciencia tiene “*una estructura teleológica universal*” (168-169). Sin embargo, la definición general de evidencia no significa que la estructura de la evidencia sea en todas partes la misma (169): “*Categoría de la objetividad y categoría de la evidencia son perfectos correlatos. A cada especie fundamental de objetividades [...] [corresponde] [...] una especie fundamental de «experiencia», de evidencia [...]*”. En consecuencia, “*perorar de arriba sobre la evidencia*” (*von oben her die Evidenz bereden*: 169, 284, 286; cf. XXX, 326-327), y “*aferrarse a la tradición*” que reduce la evidencia a una “*intelección apodíctica, absolutamente indudable y [...] absolutamente acabada*”, hace imposible entender operaciones cognoscitivas, científicas o no-científicas (XVII, 169). Así, la definición fenomenológica de la evidencia muestra que la lógica –no la lógica formal objetiva sino la material subjetiva y, sobre todo, la lógica trascendental– no puede depender de los conceptos tradicionales de evidencia, conocimiento y verdad, porque estas nociones se basan en exigencias insostenibles e inconducentes de absolutez, adecuación y apodicticidad (184-238, 262-273). La noción tradicional de evidencia es excesivamente estrecha para esclarecer los fenómenos en relación con sus *evidencias*.

El último capítulo reitera que toda la obra gira en torno de la evidencia (273-283). Como preparación para la introducción a su revolucionaria teoría de la evidencia, Husserl critica “*las teorías usuales sobre la evidencia*” como “*extraviadas por el presupuesto de la verdad absoluta*” (283). De acuerdo con la teoría tradicional de la evidencia como “*captación absoluta de la verdad*” (*absolute Erfassung der Wahrheit*), se sostiene que la “*evidencia absoluta*” es un “*carácter psíquico de algunas vivencias de juicio, un carácter que garantiza absolutamente que la creencia judicativa no es mera creencia sino una creencia que trae la verdad misma a la dación efectiva*” (283-284). Pero esta concepción plantea una serie de preguntas sobre la evidencia (284). ¿Qué sucede con la verdad como una idea que reside en lo infinito? ¿Qué sucede con la ley eidética que gobierna la objetividad del mundo, o con aquellas que gobiernan los objetos de la experiencia? ¿Qué sucede con las relatividades de las verdades prácticas y teóricas y sus ideas regulativas? ¿Qué sucede con las ideas y esencias? ¿Qué sucede con la interdependencia mutua de la verdad relativa y absoluta? ¿Qué sucede con las verdades de mercado y las verdades de laboratorio? Es-

tos son solamente unos pocos ejemplos. La conclusión preliminar es que un aspecto descuidado de la evidencia y la verdad debe ser respetado, a saber, “la relatividad de la verdad y de su evidencia” (*die Relativität der Wahrheit und ihrer Evidenz*: 284). La consideración crítica de la evidencia continúa con una “crítica del presupuesto de la verdad absoluta y de las teorías dogmáticas de la evidencia” (286). La meta es superar la noción de que la evidencia es “un carácter subjetivo-psíquico” o un “sentimiento” (286), así como la expectativa de que la evidencia sea absoluta, adecuada y apodíctica (286-287). La tarea es aprender cómo vivir con una evidencia imperfecta (287): “La *experiencia* [Erfahrung], la *evidencia*, da algo existente, y lo da en sí mismo: imperfectamente, si la experiencia es imperfecta, y de un modo más perfecto, si, de acuerdo con su tipo esencial, la experiencia se perfecciona, esto es, se amplía en la síntesis de la concordancia”. Así, la única manera efectiva de esclarecer la evidencia es investigar la experiencia de ella, la única manera significativa de entender la experiencia de la evidencia es abordarla como una “operación intencional del darse algo en sí mismo”, y la única manera precisa de describir la evidencia como una “operación intencional del darse algo en sí mismo” es desarrollar una “teoría de la relatividad respecto de la evidencia” (284-285, 288, cf. 210, 221, 257, 277).

El párrafo final de *Lógica formal y trascendental* proporciona un “esbozo preliminar de una teoría trascendental de la evidencia como operación intencional”, cuyo motivo conductor es que “la esencia de la evidencia” (*das Wesen der Evidenz*) es la “evidencia como operación” (*Evidenz als Leistung*) (XVII, 289). La primera parte trata la evidencia de la experiencia externa (sensible) (289-290). Ni siquiera Dios puede hacer que esta evidencia sea absoluta, adecuada y apodíctica para los seres humanos (289-290). La segunda parte se ocupa de la evidencia de la experiencia interna (290-291). Tampoco se debería ser muy confiado en relación con ella, porque una percepción singular y solitaria nunca ofrece una evidencia completa con respecto a algo existente (291). La tercera parte examina la evidencia de los datos que suceden en el tiempo interno (291-295). Puesto que toda evidencia, como la operación intencional del darse de la cosa misma, se funda en la estructura del tiempo interno, “la evidencia como darse de algo en sí mismo tiene sus formas variantes, sus gradaciones de perfección en el darse de algo en sí mismo”, esto es, tales diferencias en grados (*Gradualitäten in der Vollkommenheit der Selbstgebung*) son intrínsecas a la evidencia (293). La cuarta parte trata la evidencia como “una forma estructural a priori de la conciencia” (*apriorische Strukturform des Bewusstseins*) en lugar de “un dato especial aislado” (*ein absonderliches Spezialdatum*) que entra en conexión con una vida psíquica interna de acuerdo con leyes causales inductivas (295). El

silogismo crucial en el esclarecimiento trascendental de la evidencia es ante todo (primera premisa), que “una vida de conciencia no puede existir sin evidencia” (*ein Bewusstseinsleben [kann] ohne Evidenz nicht sein*: 259); luego (segunda premisa), que “las operaciones de la evidencia se encuentran en conexiones coherentes más inclusivas con no-evidencias (*Evidenzleistungen [stehen] überhaupt in weiteren Zusammenhängen mit Nichtevidenzen*), y que “modificaciones esencialmente necesarias ocurren continuamente” (295); y finalmente (conclusión), que, por tanto, una vida de conciencia no puede existir sin “modificaciones esenciales” (*wesensmäßige Abwandlungen*) de la evidencia en la forma de “no-evidencias”, por ejemplo, retenciones sedimentadas, intenciones vacías asociativas, etcétera (295). De acuerdo con “la teoría trascendental de la evidencia como operación intencional”, entonces, no hay conciencia sin evidencias, pero tampoco hay evidencias sin no-evidencias, y, por tanto, no hay conciencia sin no-evidencias.

La fenomenología de la evidencia evita el discurso abstracto sobre la evidencia que no logra esclarecer sus funciones específicas en casos concretos (XVII, 169, 284, 286; XXX, 326-327). La teoría de la relatividad respecto de la evidencia florece en una proporción directa a la creciente valoración husserliana de “la constituyente intencionalidad de horizonte” (*die konstituierende Horizontintentionalität*: XVII, 17-18, 207-208, 254-255, 274-275, 286-287). Mientras que las *Investigaciones lógicas* enfatizan las perfecciones de la evidencia, a saber, la absolutez, la adecuación y la apodicticidad, *Lógica formal y trascendental* subraya las correspondientes imperfecciones, a saber, la relatividad, la inadecuación y la dubitabilidad (207-208). Ha habido un cambio de énfasis, de carácter sísmico, en que la adecuación (*Adäquation*), por ejemplo, ha asumido el significado puramente descriptivo de “correspondencia” de juicios a estados de cosas (70-71, 132-135, 149-153, 180-182, 198-208, 228-229, 274-278; la excepción que prueba la regla: 211). Además, el enfoque maduro no tiende a mostrar el modo en que los horizontes invalidan evidencias en un sentido superficial, sino más bien el modo en que las validan en un sentido profundo. La evidencia de la lógica trascendental subjetiva no suprime la evidencia de la lógica formal objetiva. Más bien, la hace genuinamente inteligible por primera vez. Lo importante no es socavar sino entender la evidencia absoluta, adecuada y apodíctica.

4. Desarrollos de la fenomenología husserliana de la evidencia

Hay, por supuesto, genuinos desarrollos en la fenomenología husserliana de la evidencia. Se debe tener cuidado, sin embargo, en no exagerar los contrastes, conflictos y contradicciones percibidos, porque la constancia, consistencia y comunidad real entre sus puntos de vista tempranos y tardíos excede fuertemente cualquier discrepancia aparente. La historia de su fenomenología de la evidencia no es un cuento de *Sturm und Drang* (pace Levin 1970). Más bien, es una narrativa que comprende una vasta serie de ensayos que crecen orgánicamente para determinar los tipos de evidencia que proporcionan otros tantos tipos de conocimiento que conducen a otros tantos tipos de verdad. Los cambios de enfoque reflejan adaptaciones a los fenómenos, y las semejanzas modulan a las diferencias. En una palabra, la *continuidad* domina los diversos estadios a través de los cuales evoluciona el concepto husserliano de evidencia. Y se destaca un problema en particular, a saber, la siempre multifacética y a veces complicada relación entre la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica (Reeder 1990a, Schmid 2001, Himanka 2005, Cai 2013).

4.1. La asociación de la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica

En *La idea de la fenomenología* (1907), el proyecto es esclarecer la fenomenología como una ciencia eidética (no-empírica) que logra evidencia absoluta, adecuada y apodíctica de las esencias y de los actos de conciencia en que se dan. Múltiples referencias a “evidencia” (*Evidenz*), “dación” (*Gegebenheit*) o “dación de algo en sí mismo” (*Selbstgegebenheit*) ocurren en virtualmente cada página de la obra. Se supone que la existencia de la conciencia, por ejemplo, está garantizada por “su *absoluta dación en sí misma* [...], su dación en *evidencia pura*” (II, 8). La “dación evidente” es entendida “en el sentido genuino” como “dación absoluta del ver puro” (9). También se supone que hay una absoluta evidencia de los objetos categoriales de los actos, que son “incuestionablemente dados [...], en el sentido más estricto adecuadamente dados en sí mismos” (60). Se supone también que lo mismo es válido, por ejemplo, para la *Wesenserfassung*, esto es, para “una captación de la esencia como dación evidente de la esencia” (65). La absolutez de la evidencia y la apodicticidad de la evidencia están inextricablemente ligadas (9-10):

El fundamento de todo [...] es la *captación del sentido de la dación absoluta* [*das Erfassen des Sinnes der absoluten Gegebenheit*], de la *absoluta claridad del ser dado* [*der absoluten Klarheit des Gegebenseins*], que excluye toda duda con senti-

do, en una palabra, de *la evidencia que ve absolutamente y capta algo en sí mismo* [der *absolut schauenden, selbst erfassenden Evidenz*].

Evidencia en el sentido “estricto” es explicitada como evidencia absoluta, adecuada y apodíctica (35):

[...] *dación absoluta y clara, dación de algo en sí mismo en sentido absoluto* [absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn]. Este ser dado [Dieses Gegebensein], que excluye toda duda con sentido, y que es un ver y captación pura y simplemente inmediata [ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen] de la objetividad misma mentada, y tal como es, [und so wie sie ist] constituye el concepto estricto de evidencia [der prägnante Begriff der Evidenz] [...] entendido como evidencia inmediata [unmittelbare Evidenz].

Así, la *adecuación* emerge como una parte integral de la definición de *evidencia* (59).

Lo fundamental es [...] que la evidencia es [...] esta conciencia, una conciencia que ve y que ella misma por cierto aprehende directa y adecuadamente [dieses in der Tat schauende, direkt und adäquat selbst fassende Bewusstsein], que no significa otra cosa que una adecuada dación de algo en sí mismo [adäquate Selbstgegebenheit].

El conocimiento se define en conformidad (74): “Solo en el conocimiento [...] ella [la esencia de la objetividad] es dada por cierto, está evidentemente para ser vista. Este *ver evidente* [Dieses evidente Schauen] es por cierto él mismo *conocimiento en el más estricto sentido* [die Erkenntnis im prägnantesten Sinn]”. Para fines eidéticos, la absolutez, la adecuación y la apodicticidad de la evidencia están tan estrechamente asociados que es imposible separarlas. Estas propiedades difieren intensionalmente, pero se superponen extensionalmente. En su entusiasmo por la evidencia eidética. Husserl proclama que “la dación está en todas partes” (*Überall ist die Gegebenheit*: 74), pero descuida registrar que lo mismo vale para la ocultación. Además, la palabra “horizonte” (*Horizont*) no se presenta y el concepto de horizonte no opera en la obra (Heffernan, 2013). Esta chocante falta reduce el tratamiento de la evidencia, porque la evidencia adecuada se convierte en “el concepto estricto de evidencia” (*der prägnante Evidenzbegriff*: 59) y domina todas las

otras formas de evidencia (65-76). De hecho, Husserl sugiere que *La idea de la fenomenología* no merece ser considerada como adecuada introducción a la fenomenología del conocimiento (vii-xi).

4.2. La distinción entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica

Volviendo constantemente a pensar el carácter de la evidencia absoluta, Husserl continuamente vuelve a concebir la relación entre la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica. Por ejemplo, el “La filosofía como ciencia rigurosa” (1911), la fenomenología es presentada como una pura ciencia de las esencias en agudo contraste con la psicología como una ciencia empírica de hechos, y su rigor está vinculado con la evidencia exacta, no vaga, que se supone ofrece, y cuya absolutez es descrita en términos de adecuación pero no en términos de apodicticidad (XXV, 4, 6-7, 9, 11, 16-17, 25, 28-34, 36, 41-45, 52, 56, 60-62). Además, la idea de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica aparece por primera vez en el curso de Husserl de 1910/11, en el que es motivada por la cuestión de una dación absoluta y por una preocupación por el trasfondo (*Hintergrund*) de lo dado (XIII, 154-194, 211-213; cf. 156: *Ist absolute Gegebenheit je zu erreichen?*). Finalmente, en *Lógica y teoría general de la ciencia* (curso de 1917-1918), la evidencia apodíctica desempeña un papel clave en los análisis (XXX, 311-330), pero la evidencia adecuada casi ninguno (74, 351, 352). Claramente, entonces, el problema es si y en qué medida la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica coinciden.

En *Introducción a la filosofía* (curso de 1922-1923 con textos suplementarios de 1922-1925), la cuestión de la justificación epistémica absoluta lleva a centrar la atención en la naturaleza y extensión de la absoluta indubitabilidad (XXXV, 374-380). Los análisis de la indubitabilidad (383-384) conducen a investigaciones sobre “el método zig-zag de la justificación adecuada-apodíctica del conocimiento” (391-396) y a “una crítica de la apodicticidad y la adecuación” (401-405). Esta crítica lleva a una distinción entre niveles de justificación (405-406) y a una investigación acerca del modo en que la apodicticidad y la adecuación se relacionan una con otra (410-411). Un problema difícil es que “es inherente a la esencia de la evidencia adecuada que es imposible para lo adecuadamente dado no ser o ser dudoso” (391, 401). La cuestión no es si la fenomenología busca tanto evidencia adecuada como evidencia apodíctica, sino más bien hasta qué punto puede encontrar ya sea una o la otra (403). No hay ninguna afirmación aquí de que la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica tienen el mismo alcance, porque la manera de darse depende de lo dado, por ejemplo, un objeto físico, un estado de cosas, una verdad lógica, el “yo soy”

(*das "Ich bin"*), la vida del sujeto con su horizonte abierto e inacabable, las estructuras a priori de la vida, las ideas e ideales, la infinitud de la serie numérica, etc. (411). Pero el motivo de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica emerge nuevamente (cf. XXXV, caps. 6-9; cf. también carta a Ingarden, 10.12.1925).

En *Filosofía primera. Segunda parte: Teoría de la reducción fenomenológica* (curso de 1923-24 con textos suplementarios de 1923-25), en reflexiones sobre "la evidencia natural y trascendental, apodíctica y adecuada" (VIII, 26-35), Husserl llama "evidencia adecuada" a aquella evidencia que tiene "la perfección ideal [de la dación de algo en sí mismo]" (*die ideale Vollkommenheit der Selbstgegebenheit*: 33). Sin embargo, expresa un escepticismo respecto de su factibilidad (34):

Tal vez [...] resida en todas y cada una de las evidencias como un darse de algo en sí mismo [in aller und jeder Evidenz als Selbstgebung], como una conciencia de captar algo mentado como "en sí mismo", una cierta relatividad [eine gewisse Relativität], de tal modo que toda vez que hablamos de una evidencia adecuada [eine adäquate Evidenz] y tenemos la certeza de ella como tal, solamente hay un proceso similar y [...] posiblemente continuo, y que puede ser llevado a cabo libremente, de acrecentamiento de evidencias relativas [nur ein ähnlicher und dabei ev. kontinuierlicher und frei fortzuführender Steigerungsprozess relativer Evidenzen], y con él una conciencia de la constante y libre aproximación a una meta relativa a la conciencia [ein Bewusstsein stetiger und freier Annäherung an ein bewusstseinsmäßig also mitbeschlossenes Ziel], que, en cuanto tal —esto es, solo como una idea [also nur als Idee]— llega a ser evidente, mientras que, a pesar de la evidencia de la aproximación, todavía —y evidentemente— permanece inalcanzada [unerreicht bleibt].

Sensible a la amenaza de "regresos al infinito" (34), Husserl sugiere la indubitabilidad o la apodicticidad como un rasgo característico de la evidencia adecuada (35): "Si intento negar una evidencia adecuada o ponerla en duda, entonces me salta a la vista, y de nuevo en una evidencia adecuada, la imposibilidad de que lo evidente, lo que es captado en un darse en sí mismo absoluto, no sea o sea dudoso". Con perplejidad, añade (35):

También podemos designar esta propiedad [la indubitabilidad] de la evidencia adecuada como su *apodicticidad* [Wir können diese Eigenheit adäquater Evidenz auch

als ihre *Apodiktizität* bezeichnen]. Inversamente, *toda evidencia apodíctica* es claramente *adecuada* [Offenbar ist umgekehrt *jede apodiktische Evidenz adäquat*]. Por tanto, podemos emplear ambas expresiones como equivalentes [Wir können daher beide Ausdrücke als äquivalente gebrauchen], y, en particular, preferir una u otra dependiendo de si colocamos especial énfasis justamente en la adecuación o en la apodicticidad.

Así, la relación entre adecuación y apodicticidad emerge como un problema, pero no está claro si esta “solución de equivalencia” funciona. ¿Tiene sentido argumentar que *toda evidencia adecuada es apodíctica*, e, inversamente, que *toda evidencia apodíctica es adecuada*? A pesar de las observaciones recién citadas, Husserl parece tener sus dudas. Por eso sugiere que, si bien la fenomenología prefiere una evidencia que sea tanto adecuada como apodíctica (36, 39, 69-75), tal vez tenga que resolverse en favor de la evidencia meramente apodíctica (396-397):

El conocimiento se dirige al ser y ser-así de [...] objetos de conocimiento. ¿Deben los conocimientos ser apodícticos [apodiktisch] para el ser y ser-así, a fin de que podamos legítimamente decir que son y son-así? ¿O deben todos los objetos verdaderamente existentes, todos los objetos de las posibles ciencias, ser apodícticamente [apodiktisch] experienciables y, en consecuencia, también así cognoscibles? Y ahora incluso adecuadamente [Un nun gar adäquat]!

Aun el “yo pienso” (*das Ich-denke*), aunque apodícticamente cognoscible como una experiencia que pone el propio ser, no es adecuadamente cognoscible en todos sus aspectos, y todo juicio fáctico particular que se formula sobre la propia subjetividad individual carece de apodicticidad (310-320, 396-406, 465-472). Por cierto, si la evidencia adecuada es evidencia apodíctica, y viceversa, y si la evidencia adecuada es inalcanzable, entonces también lo es la evidencia apodíctica (472-479). La pregunta es entonces (475): “Si apelo a la *evidencia*, y especialmente a la *evidencia apodíctica*, entonces pregunto no solo “¿qué es eso?” sino también “¿cómo lleva más allá de la vivencia (*Erlebnis*) del momento fugaz, cómo lo trasciende?” Se supone que la búsqueda de un absoluto carácter definitivo (*Endgültigkeit*) en la evidencia ha de terminar con una teoría adecuada, completa y perfecta de la subjetividad pura, la objetividad y la intersubjetividad: el idealismo trascendental (380-391, 482-497). Pero la conexión entre evidencia adecuada y evidencia

apodíctica, aplicada a casos, vuelve a ser problemática (33-34, 310-312, 333-335, 336-355). Así, el impulso hacia la evidencia absoluta motiva nuevamente una crítica de la experiencia fenomenológica con respecto a su adecuación o apodicticidad (80-81, 126-131, 169-181, 251-258).

4.3. La disociación de la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica

En las *Meditaciones cartesianas* (1931), una versión revisada y ampliada de *Las conferencias de París* (1929), la fenomenología de la evidencia emplea conceptualidad cartesiana (*ego-cogito-cogitatio-cogitatum*), pero rechaza la epistemología cartesiana (I, 43). La distinción entre juzgar sin intelección y juzgar con evidencia (51) inspira una definición preliminar de la evidencia (52): “La evidencia es, en el más amplio sentido, una *experiencia* [*Erfahrung*] de lo que es y es así, precisamente un llegar a tenerlo en sí mismo ante la mirada del espíritu [*ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*]”. Hay grados de evidencia (52): “La evidencia [...] puede ser más perfecta o menos perfecta”. La vida puede aceptar “evidencias y verdades relativas”, pero la ciencia debe buscar “verdades absolutas” (52-53). De modo que Husserl establece “un *primer principio metódico* normativo de evidencia” (54): “[...] no puedo formular o considerar válido un juicio que no haya extraído de la evidencia, de *experiencias* [*Erfahrungen*] en que las correspondientes cosas y estados de cosas me están presentes *como ellos mismos*”. Aquí, “evidencia” es entendida de nuevo como “el efectivo darse en sí mismo de las cosas” (*die wirkliche Selbstgebung der Sachen*) (54).

Ahora Husserl diferencia ahora adecuación (*Adäquatheit*) y apodicticidad (*Apodiktizität*) como dos perfecciones (*Vollkommenheiten*) de la evidencia realmente distintas, y atribuye a la última “una dignidad superior” (*eine höhere Dignität*) a la primera (I 55-56). Además, argumenta que la adecuación y la apodicticidad de la evidencia “no tiene que ir de la mano” (*nicht Hand in Hand gehen müssen*: 62). Así, la evidencia puede ser apodíctica pero no adecuada. De hecho, la distinción entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica es fundacional para las investigaciones fenomenológicas. Por ejemplo, solo “el presente viviente en sí mismo” (*die lebendige Selbstgegenwart*) proporciona evidencia a la vez apodíctica y adecuada (62), mientras que la evidencia del “yo soy” (*Ich bin*) es meramente apodíctica (58-61) y la evidencia de la existencia del mundo no lo es (57-58). La cuestión del alcance de la evidencia apodíctica del “yo soy” (61-63) es planteada (66-67) pero puesta entre paréntesis (67-70). La definición de la evidencia tiene dos partes. La primera parte enfatiza la “dación de algo en sí mismo” (*Selbstgegebenheit*) (92-93):

En el sentido más amplio, la *evidencia* designa un fenómeno primigenio universal de la vida intencional [ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens], en contraposición a otra conciencia-de, que puede ser a priori *vacía*, anticipadora en la mención, previa, indirecta, inauténtica [*leer, vormeinend, indirekt, uneigentlich*]; ella designa el modo de conciencia totalmente preeminente de la aparición en sí mismo [die ganz ausgezeichnete Bewusstseinsweise der Selbsterscheinung], del presentarse-en-sí-mismo [des Sich-selbst-darstellens], del darse-en-sí-mismo [des Sich-selbst-gebens] de una cosa, un estado de cosas, un universal, un valor, etc., en el modo final de *ello mismo ahí, dado inmediata e intuitivamente, originaliter* [im Endmodus des Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben]. Para el yo [Ich] esto significa no mentar algo en el modo de una vaga y vacía mención anticipadora [nicht verworren, leer vormeinend auf etwas hinmeinen], sino más bien estar junto a ello mismo, verlo, mirarlo, tener una intelección de ello [bei ihm selbst sein, es selbst schauen, sehen, einsehen].

La segunda parte da lugar a las variaciones (*Abwandlungen*) modales de la evidencia (93):

La experiencia en el sentido usual es una evidencia especial [Erfahrung im gemeinen Sinne ist eine besondere Evidenz]; evidencia en general [Evidenz überhaupt] [...] es experiencia en un sentido muy amplio, pero esencialmente unitario [Erfahrung in einem weitesten und doch wesensmäßig einheitlichen Sinne]. La evidencia es, por supuesto, con respecto a objetos cualesquiera, solo un suceso ocasional en la vida de la conciencia [ein gelegentliches Vorkommnis des Bewusstseinslebens]; designa, sin embargo, una posibilidad [...], como la meta de una intención de aspiración y realización hacia todo lo que de alguna manera es mentado o ha de ser mentado, y, por tanto, un esencial *rasgo fundamental de la vida intencional en general* [ein wesensmäßiger Grundzug des intentionalen Lebens überhaupt]. Toda conciencia en general [Jedes Bewusstsein überhaupt] tiene ella misma el carácter de evidencia, esto es, es dadora de algo en sí mismo [selbstgebend] con respecto a su objeto intencional, o está esencialmente orientada hacia la transición hacia el darse de algo en sí mismo [wesensmäßig auf Überführung in Selbstgebungen] [...].

Toda la definición permite a la fenomenología de la evidencia tematizar la plena relación entre ausencia y presencia. Es consistente con el hecho de que lo evidente no puede ser reducido a aquello que *es* evidente en el presente inmediato porque existe siempre aquello que puede *llegar a ser* evidente en cualquier momento (93-94), de que no solo cuenta la “evidencia actual” porque la “evidencia potencial” en el sentido de la “evidencia habitual” también contribuye a la constitución de los objetos (95-96), y de que el ideal de la evidencia adecuada es irrealizable en el caso de la evidencia perspectivista de la experiencia externa y sus objetos dimensionales (96-97). Por tanto, se moderan las pretensiones a una “evidencia total”, “una evidencia absolutamente perfecta”, “una plenificación adecuada” y “una evidencia absoluta” (98):

No producir efectivamente esta evidencia [nicht diese Evidenz wirklich herzustellen] –para todos los objetos real-objetivos esta sería una meta carente de sentido [ein unsinniges Ziel], puesto que [...] para ellos una evidencia absoluta [eine absolute Evidenz] es una idea [eine Idee]–, sino poner en claro su estructura eidética [Wesensstruktur] o la estructura eidética de las dimensiones de infinitud que sistemáticamente configuran su síntesis ideal infinita de acuerdo con todas las estructuras internas, es una tarea muy definida y enorme –es la tarea de la *constitución trascendental de la objetividad existente* [die der *transzendentalen Konstitution seiender Gegenständlichkeit*] en el sentido estricto de la palabra–.

La meta, entonces, no es realizar el ideal, sino reflexionar sobre las condiciones de su imposibilidad, y esto se ha de hacer en la fenomenología de la evidencia y en aquella teoría del conocimiento de la que sea capaz la fenomenología trascendental (114-121). Como resultado, lo dado emerge como distinto pero inseparable de un horizonte abierto, infinito e indeterminado (53, 62, 67, 69, 81-83, 85, 87-88, 91, 95-100, 102, 105, 107, 118). Finalmente, porque no hay objetividad sin intersubjetividad (I, 149-163; XVII, 239-251), la misma horizonticidad vale para la evidencia en que los egos, naturales y trascendentales, se encuentran disponibles unos para otros (I, 126, 132-133, 141, 144-145, 158, 161, 166-167, 175-177, 179-180).

Así, el contraste en el pensamiento de Husserl sobre la evidencia absoluta, adecuada y apodíctica entre 1907 y 1931 es claro, y es una función de su creciente percatación del carácter horízontico de la conciencia intencional. En *La idea de la fenomenología*, los horizontes no son mencionados y la evidencia absoluta es entendida indiscrimina-

damente como adecuada y/o apodíctica. En las *Meditaciones cartesianas*, por el contrario, los horizontes son fuertemente tematizados y la evidencia absoluta es distinguida en adecuada y apodíctica. Aquí no hay conexiones universales y necesarias entre absolutez, adecuación y apodicticidad. Además, surgen preguntas sobre el alcance de estas propiedades de la evidencia en aquellos casos en que están establecidas. Asimismo, la evidencia es una función de lo evidente porque la manera de darse es una función de lo dado (I, 98-99).

4.4. Una confirmación de la disociación de evidencia adecuada y evidencia apodíctica

En *Experiencia y juicio* (1938), cuyo contenido puede considerarse autorizado por el fenomenólogo mismo (EU, xxvi-xxvii), Husserl muestra que la evidencia predicativa del juicio está fundada en la evidencia antepredicativa de la experiencia (EU, 1-72; cf. XVII, 209-230). Esta reconducción del juicio a la experiencia implica un rechazo de la noción aceptada de que la evidencia lógica es la medida de toda evidencia (EU, 10):

Se creía que se sabía de antemano lo que era la evidencia [was Evidenz ist] [...] que se podía medir todo conocimiento [jede Erkenntnis] según el ideal de un conocimiento absoluto y apodícticamente cierto [an einem Ideal absoluter, apodiktisch gewisser Erkenntnis], y no se advirtió que este ideal de conocimiento, y con él los conocimientos de los lógicos mismos, que pretenden esta apodicticidad para sí mismos, podría [...] también requerir una justificación y una fundamentación originaria [eine Rechtfertigung und Ursprungsbegründung].

De hecho, la evidencia inadecuada de la experiencia material es una forma tan legítima de garantía epistémica como lo es la evidencia adecuada de la lógica formal (11-12):

Así, hablar de “evidencia” [Evidenz], “dación evidente” [evidente Gegebenheit], no significa aquí otra cosa que *dación de algo en sí mismo* [Selbstgegebenheit], la manera en que un objeto [Gegenstand] en su dación [Gegebenheit] puede ser caracterizado, en relación con la conciencia [bewusstseinsmäßig], como “él mismo ahí” (“selbst da”), “ahí en carne y hueso” (“leibhaft da”), en contraste con la mera presentificación [Vergegenwärtigung], la representación [Vorstellung] vacía, meramente indicativa, de él.

Un objeto de la percepción externa, por ejemplo, es “evidentemente dado, como «él mismo», precisamente en la percepción *efectiva*, en contraste con su simple presentificación en el recuerdo o en la imaginación” (12). La cuestión central es una comprensión inclusiva de la evidencia (12):

Designamos como “evidente”, entonces, una *conciencia de cualquier tipo* [*jederlei Bewusstsein*] que se caracteriza respecto de su objeto como dador de este objeto mismo [*selbst*], sin preguntar si este darse de algo en sí mismo es adecuado o no [*ohne Frage danach, ob diese Selbstgebung adäquat ist oder nicht*].

Este enfoque neutraliza la exigencia, con pretensión de aplicación universal, de los lógicos formales en el sentido de que la evidencia absoluta, adecuada y apodíctica establece el patrón para toda evidencia (12):

Con esto nos apartamos del uso habitual de la palabra “evidencia”, que, por regla general, se utiliza en los casos que, correctamente descritos, son los de la dación adecuada [*adäquate Gegebenheit*], por un lado, y de la intelección apodíctica [*apodiktische Einsicht*], por el otro. Esta manera de dación [*solche Gegebenheitsweise*], también, ha de ser caracterizada como un darse de algo en sí-mismo [*Selbstgebung*], a saber, de idealidades y de verdades generales.

El punto importante es que cada clase de lo dado tiene su propio estilo de darse (12):

Pero cada tipo de objeto tiene su propia manera de darse en sí mismo, esto es, evidencia [*jede Art von Gegenständen hat ihre Art der Selbstgebung = Evidenz*], y una evidencia apodíctica no es posible para todo tipo, por ejemplo, para los objetos espaciotemporales de la percepción externa. Aun ellos, sin embargo, tienen su propio tipo de darse en sí mismo originario y, por tanto, su propio tipo de evidencia.

Lo que la evidencia es depende, por tanto, de lo que es evidente. La evidencia, el conocimiento y la verdad experienciales tienen una pretensión tan legítima como la evidencia, el conocimiento y la verdad lógicos para determinar las definiciones de “evidencia”, “conocimiento” y “verdad” (339-343, 345-347). Se debería aceptar aquella evidencia que es

propia de la disciplina en la que se trabaja en lugar de ser mal conducido por un ideal inapropiado de absolutez, adecuación o apodicticidad.

Así, el desarrollo de la fenomenología husserliana de la evidencia va desde un énfasis dogmático en el ideal de evidencia absoluta, adecuada y apodíctica a una concentración crítica en la realidad de la evidencia relativa, inadecuada y dubitable. La epistemología moderna ha estado crónicamente escindida entre el estático racionalismo cartesiano y el pertinaz empirismo humeano. La contribución decisiva de Husserl a la teoría de la evidencia representa una alternativa viable a estos extremos infructuosos y frustrantes. Husserl busca de modo consistente, y habitualmente encuentra, un término medio, en materia de evidencia, entre el relativismo escéptico y el absolutismo dogmático. La razón básica de este resultado positivo es que adapta su enfoque a las cosas mismas y describe la evidencia en términos de lo evidente.

5. Los elementos de una fenomenología sistemática de la evidencia

En *Lógica y teoría general de la ciencia*, Husserl continúa sus prolongadas reflexiones sobre la fenomenología de la evidencia con investigaciones sistemáticas sobre los aspectos subjetivos de la lógica formal y de la ciencia natural. Dictado a mitad de camino entre las *Investigaciones lógicas* y la *Crisis*, este curso de 1917-18 articula “la idea de la noética (*die Idee der Noetik*: XXX, 311) mediante la descripción de la disciplina que se ocupa de temas subjetivos de la teoría de la ciencia desde la perspectiva de una filosofía fenomenológica de la mente. El argumento es que, si bien la evidencia es esencial para la ciencia, la evidencia es operativa pero no-temática en la ciencia en tanto esta es una actividad orientada a objetos, impulsada por resultados y basada en procedimientos (329 [cf. 80, 322]): “Mientras hacemos ciencias de variadas objetividades, vivimos en la evidencia [in der Evidenz leben] [y] ejercitamos la conciencia racional con el contenido que el conocimiento de tales objetividades precisamente requiere, esta conciencia no es nuestro objeto; la vivenciamos, pero no la conocemos [wir erleben es, wir erkennen es aber nicht]”. Esto no sugiere, por supuesto, que la ciencia no reflexione ocasionalmente sobre problemas de justificación epistémica. Quiere decir, sin embargo, que la fenomenología convierte en hábito la investigación de la evidencia en todas sus manifestaciones. Al hacerlo, se empeña en “reflexiones noéticas en las ciencias como reflexiones críticas al servicio del interés primario en las cosas” (311-316). El análisis noético es necesario por-

que la ciencia procura un conocimiento fundado, fundamentado, que la experiencia ocupacional no puede proporcionar, y que la reflexión ocasional no puede asegurar. La investigación noética se concentra en la evidencia, el conocimiento y la verdad (313-315), no psicológicamente sino fenomenológicamente, no causalmente sino trascendentalmente, y no fácticamente sino normativamente (10-11, 13-14, 22-23, etc.). Parte de la intelección de que, para que sean conocidos, los contenidos objetivos deben ser “dados” (*gegeben*), y que son no tanto “dados sino más bien “captados” (*erfasst*) en actos subjetivos (315-316). Indaga las condiciones de posibilidad de este dar-y-tomar epistémico.

La “noética general” surge como “una disciplina normativa sistemáticamente formal del conocimiento” (*Die allgemeine Noetik als systematisch formale Rechtslehre der Erkenntnis*: XXX, 316-321). Pero una disciplina semejante es solo el primer paso hacia “una completa disciplina normativa del conocimiento, una noética omniabarcadora” (*eine vollständige Rechtslehre der Erkenntnis, eine allumfassende Noetik*: 319), que va más allá de las ciencias especiales y sus intereses especiales para ocuparse de todas las cuestiones de evidencia, conocimiento y verdad en toda la ciencia en cuanto tal, tanto formal como material, tanto teórica como práctica, tanto experiencial como pura, etc. En principio, la ciencia no se satisface con los usuales juicios ciegos, instintivos o habituales, tomados de la autoridad o de la tradición, sino que trata de justificar (*begründen*) sus juicios con respecto a sus objetos, organizar los juicios en relación unos con otros, y descubrir verdades sobre objetos (319-320). Este tipo de progresión es asunto de la evidencia (318). Así, “la primera pregunta de la noética, la más general de todas”, es (320): “¿Qué distingue el juicio sin más del juicio justificado, el juicio que prueba su supuesta legitimidad? ¿Cómo aparece este juicio en tanto legítima justificación? ¿Cómo se ha de entender el significado de una efectuación semejante?” Hay aquí también muchas otras preguntas; por ejemplo (320-321): ¿Cuál es la condición epistémica de la convicción de que todo juicio puede ser confirmado refutado? ¿Qué sucede con el carácter epistémico de juicios antes y después de la confirmación o la refutación? ¿Qué regula la validez intersubjetiva de los juicios? Estas son todas preguntas sobre la naturaleza y la función de la evidencia.

En el párrafo clave (§ 68) de *Lógica y teoría general de la ciencia*, Husserl desarrolla la fenomenología de la evidencia asumiendo “los problemas radicales de la evidencia y de la dación” (XXX, 321-328) en cuatro pasos. El primer paso (§ 68a) centra el interés en la distinción entre juicios evidentes y no-evidentes (321): “Pero ¿cómo se ha de entender este ser-consciente de la legitimidad, de la validez, especialmente si, después de todo, esta conciencia misma puede a su vez ser una conciencia legítima o bien una con-

ciencia meramente supuesta?” La pregunta, una vez más, es cómo “el peculiar carácter psíquico” o “el carácter de evidencia subjetivo y fáctico puede pretender garantizar «verdad» y «validez objetiva» independientemente del sujeto y del momento accidental” (321). El mismo problema surge con respecto a la evidencia de los estados de cosas con los que se relacionan los juicios, a saber, cómo la conciencia “dadora” de una objetividad difiere de una conciencia “no-dadora” (321-322). Y la cuestión general de la evidencia debe ser distinguida en muchas cuestiones diferentes, dependiendo de las diversas maneras de darse de lo dado, por ejemplo, estados de cosas, objetos, géneros, especies, categorías formales, regiones materiales, verdades, posibilidades, probabilidades, leyes, valores, bellezas, bienes, etc. (322).

El segundo paso (§ 68b) es un examen de aquella cuestión que es indicativa de una difundida y obstinada concepción de la justificación epistémica (XXX, 322-323): “¿Cómo puede la evidencia asegurarnos la verdad [Wie kann Evidenz uns der Wahrheit versichern]?” La fenomenología de la evidencia muestra que este es un pseudo-problema porque la pregunta acerca de la relación entre verdad y evidencia no es una pregunta sobre la conexión naturalista entre los actos subjetivos de conciencia y las cosas objetivas del mundo, mal comprendidos como dos conjuntos indiferentes de términos relacionados en una relación externa (323): “Pero ¿en qué se preocupa el mundo existente-en-sí-mismo de nuestros procesos psíquicos?” Por tanto, todos los intentos de salirse “fuera de la mente” y colocarse “en el mundo” dan lugar a un círculo vicioso, un regreso al infinito o una afirmación dogmática (323): “Se supone que la evidencia ha de garantizar la verdad [Die Evidenz soll die Wahrheit verbürgen], pero quien nos garantiza que ella logra esto [aber wer verbürgt uns dies, dass sie dies leistet]?” Aceptar cualquiera de las principales alternativas de la filosofía moderna, por ejemplo, que la deidad o una armonía pre-establecida cumple esta función, es ponerse en manos de los escépticos que niegan cualquier posibilidad de conocimiento (323).

El tercer paso (§ 68c) es una crítica de “la teoría psicologista de la evidencia como un sentimiento y un índice” (XXX, 323). Su respuesta a la pregunta “qué es la evidencia” (*die Frage, was die Evidenz sei*: 323) es que ella es “un peculiar sentimiento de placer”, un “sentimiento de necesidad con respecto al pensamiento o juicio”, un “carácter del sentimiento”, etc., de modo que se habla de “el sentimiento de evidencia” (*das Evidenzgefühl*) o de “sentimientos de evidencia” (*Evidenzgefühle*) (323-326). Aparte del problema de cómo definir “sentimiento” (323), esta teoría es desbaratada por la pregunta (324): “¿Qué preocupación tiene el ser por el pensamiento y los caracteres del sentimiento?” La

teoría también tiene la inaceptable consecuencia de borrar el límite entre la epistemología y la psicología (324): “La noética se convierte en una disciplina psicológica”. De acuerdo con la teoría, además, la validez lógica no debería estar referida a los contenidos ideales de las formaciones judicativas sino a los contenidos reales de los actos de juzgar (324). Así, la teoría psicologista se negaría a sí misma porque sugeriría que, dependientes de los cambios evolutivos en la constitución fáctica de la mente humana, las leyes lógicas y las verdades matemáticas podrían ser convertidas en inválidas y falsas respectivamente (325). Sin embargo, de acuerdo con la fenomenología de la evidencia, la diferencia entre un juicio evidente y un juicio no-evidente no reside en gradaciones según un *index veri et falsi*, sino en la distinción entre una intención vacía y una intuición plenificadora (325-326). Lo que asegura el conocimiento es la presencia o ausencia del estados de cosas sobre el que se juzga, y no la experiencia de un sentimiento de placer o la intervención de un índice de verdad (325-326).

El cuarto paso (§68d) es una investigación general sobre la “conciencia de evidencia” como la “conciencia que da en sí mismos” los estados de cosas, lo cual establece que se requieren investigaciones específicas sobre las posibilidades de dación para todas las regiones de objetividades (XXX, 326-328). Así, la “conciencia de evidencia” es descrita como “conciencia que da algo en sí mismo” (326-327 [cf. XVII, 169, 284, 286]):

Si uno se sumerge en la conciencia de evidencia (Evidenzbewusstsein) y a partir de ahí se aclara lo que es propiamente, a saber, conciencia que da algo en sí mismo [selbstgebendes Bewusstsein], en contraste con el mero mentar sin captar la cosa misma [bloßes Meinen, ohne (es) selbst zu fassen], [en contraste] con una intención vacía sin una plenificación [leere Intention ohne Erfüllung], si uno se aclara para sí esta distinción, entonces se ve [...] que tal conciencia dadora de algo en sí mismo puede resolver enigmas, pero ya no puede ella misma contener enigmas [Rätsel]. Todos los enigmas, todos los problemas, residen del lado de la mera mención. Quer- rer tratar la captación de algo en sí mismo en el ver [das schauende Selbsterfassen], el tener algo en sí mismo [Selbsthaben] como un enigma [...] significa no entender, significa filosofar desde arriba sobre la evidencia [von oben her über Evidenz philosophieren], en lugar de mirar por sí mismo a la evidencia misma, trayéndola a la evidencia para uno mismo [statt sich die Evidenz selbst anzusehen, sie sich selbst zur Evidenz zu bringen].

Además, si bien la conciencia de evidencia es “una vivencia psíquica” (*ein psychisches Erlebnis*: XXX, 327), lo que se da en ella no es nada psíquico, nada psicológico, sino algo lógico, algo matemático, etc. (327). Todos los actos y todos los contenidos de conciencia pueden ser analizados eidéticamente en una evidencia absoluta que pone de manifiesto las relaciones esenciales que rigen entre ellos (327). Pero la presentación general de la evidencia no es adecuada, porque no toda evidencia es un “un ver simple, inmediato” y no toda evidencia es “evidencia inmediata” (328). Existe también la evidencia de objetos naturales, que no son dados “en evidencia inmediata [...], en su plena efectividad, sin resto y sin duda” (328). Las cosas se dan, por supuesto, a través de apariciones, lo cual deja abierta la posibilidad de que lo que aparece no sea (328). Esta dación incompleta (“*unvollkommen gegeben*”) puede, sin embargo, servir como la base para el conocimiento científico, y aun para el conocimiento exacto de la naturaleza (328).

En sus observaciones finales sobre la evidencia en *Lógica y teoría general de la ciencia*, Husserl sostiene que “la solución del problema de la razón requiere una fenomenología sistemática de la conciencia y de los correlatos de conciencia”, y que “la noética como teoría de la ciencia en el más elevado sentido” es la clave para la “transformación de todo conocimiento en conocimiento absoluto, metafísico” (XXX, 328). Así, el énfasis se desplaza de la *evidencia en general* a las *evidencias en particular*. Por tanto, la cuestión del conocimiento en las ciencias naturales, y de la evidencia que lo justifica de acuerdo con sus operaciones inductivas y principios deductivos, es solo un aspecto del problema de la evidencia (328). Hay múltiples manifestaciones de la evidencia, por ejemplo, la evidencia analítica en las disciplinas formales y matemáticas, la evidencia intuitiva en las ciencias no-naturales, la evidencia axiológica en los estudios prácticos, etc. (328-329). “El discurso general sobre ‘evidencia’ dice, pues, poco” (*die allgemeine Rede von Evidenz sagt also wenig*: 329). Si se quiere entender la evidencia, se debe comprender las múltiples maneras diferentes en que los objetos del conocimiento, de acuerdo con sus tipos propios, se muestran como verdaderos (329). Solo un análisis sistemático, “un análisis eidético de la conciencia de acuerdo con todos sus tipos básicos y todos sus correlatos esenciales”, puede proporcionar “una noética consistente y plenamente suficiente”, capaz de resolver los problemas de la razón (329). Toda conciencia es conciencia de algo (328). Pero cada tipo de objetividad es caracterizado de un modo esencialmente diferente para la conciencia de ese tipo, y la noética eidética describe en consecuencia las diversas conexiones entre la conciencia, sus sentidos y sus objetos (330). La noética es “la teoría de la ciencia en el más elevado sentido y también aquella disciplina que hace posible el

cumplimiento último y más elevado de las necesidades del conocimiento” (330). Es también la teoría de la evidencia en el más elevado sentido.

En un enfoque fenomenológico, entonces, se puede decir que la *evidencia* se dice en muchos sentidos diferentes (cf. Aristóteles, *Metafísica*, V). Pero también se dice con referencia a uno y el mismo sentido primario, a saber, la evidencia absoluta, adecuada y apodíctica. Al ser un tipo de “dación”, esto es “dación de algo en sí mismo”, la evidencia en sentido fenomenológico no es tanto evidencia acerca de actos de conciencia fácticos e individualmente contingentes sino más bien acerca de contenidos de conciencia esenciales y universalmente necesarios. Constante y variable de una disciplina a otra, la evidencia puede ser absoluta y relativa, adecuada e inadecuada, apodíctica y dubitable, inmediata y mediada, directa e indirecta, perfecta e imperfecta, etc. Así, la evidencia, que puede ser un asunto de grados, gradaciones y niveles, debe ser distinguida de la verdad, que debe ser un asunto de todo o nada. De acuerdo con Husserl, la manera de darse es una función de la naturaleza de lo dado. Pero la “evidencia” es “dación de algo en sí mismo”. Por tanto, la evidencia es una función de lo dado mismo. Por tanto, también, la definición general de “evidencia” como “la operación intencional del darse algo en sí mismo” es un texto que debe ser entendido con referencia a los múltiples contextos diferentes en que diversos objetos y objetividades “se dan”, esto es “se presentan” “ellos mismos”. La evidencia es un fenómeno tan multidimensional y multiestratificado como la vida de la mente, y, por cierto, como la vida misma. Así, la fenomenología de la evidencia resiste todos los intentos reduccionistas sobre el fenómeno de la evidencia, porque hace suyo el antiguo principio de la relatividad contextual de la evidencia. El grado de evidencia alcanzable en una disciplina es una función no del método que se aplica sino del asunto que se analiza (cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 3).

La noética eidética de Husserl se concentra en la justificación epistémica en ciencia y teoría de la ciencia, pero la fenomenología de la evidencia reconoce que los seres humanos no son solo egos trascendentales sino también seres naturales. Así, la evidencia es solo uno de los múltiples factores, que, como una cuestión de hecho, constituyen fundamentos para pensar, creer o juzgar lo que los seres humanos piensan, creen o juzgan. Otros fundamentos para la formación de las creencias humanas, distintos de los fundamentos pura y estrictamente racionales, incluyen autoridad, clase, cultura, costumbre, educación, emoción, etnicidad, fe, familia, finanzas, sentimiento, ideología, derecho, alfabetismo, medios de difusión, política, prejuicio, religión, orientación sexual, gusto, tradición, tribu y crianza, para mencionar solo unos pocos. Por tanto, hay aquí una gran dife-

rencia entre fundamentos y razones. Dejando a un lado las normas ideales, entonces, no es fácil identificar creencias claves que los seres humanos sostienen sobre la base solo de la razón pura y rigurosa. Los seres *humanos* no son únicamente, y tal vez ni siquiera primariamente y en última instancia, seres racionales. La evidencia no es el único factor, y a menudo no el decisivo, en su pensar, creer o juzgar. Esta es también una importante lección de la fenomenología de la evidencia, una que Husserl, dados sus intereses científicos temáticos, comprensiblemente no enfatiza.

6. Aplicaciones básicas de la fenomenología de la evidencia

Aquí se ofrece una muestra representativa de aplicaciones básicas de la fenomenología de la evidencia a los temas principales de la teoría del conocimiento, especialmente a varios casos problemáticos que han figurado prominentemente en la filosofía de Husserl y su recepción.

Temporalidad. En investigaciones sobre la conciencia interna del tiempo, la fenomenología extiende la presencia más allá del presente inmediato aplicando un concepto de evidencia que trasciende lo momentáneamente dado. Partiendo de la influyente intelección de Agustín de que *tempus* es una *distentio animi* (X, 3; cf. *Conf.* 11.23.30-11.26.33), Husserl redefine el tiempo de tal manera que esclarece la posibilidad de la conciencia evidente de cosas pasadas, presentes y futuras (X, 33-35, 48-50, 84-88, 94-96; cf. 124-126, 151-155, 158-162, 167-170, 195-198, 201-204, 293-295, 311-318, 354-359). Según su descripción de la estructura temporal interna, la conciencia se compone de retenciones, “tensiones” (impresiones primarias) y protensiones, esto es, de memoria, percepción y espera, que conjuntamente integran un todo coherente (cf. también los “Manuscritos de Bernau” de Husserliana XXXIII). La conexión entre el fenómeno de la conciencia interna del tiempo y el fenómeno de la evidencia reside en el hecho de que, como indicó Descartes, uno de los principales problemas de la justificación epistémica es que el conocimiento amenaza perder su validez durante el tiempo en que uno no se percata o no puede percatarse de su evidencia (Meditación II, §§ 3, 6). La solución cartesiana al problema de la evanescencia de la evidencia fue apelar a Dios para garantizar la validez de la verdad reconocida durante el tiempo en que ya no se vivencia una evidencia “viva” respecto de ella (Meditación V, §§ 13-16). Pero la fenomenología de la evidencia proporciona una descripción alternativa de la temporalidad de la conciencia cognoscente: una des-

cripción que neutraliza la dificultad crónica que concierne a la evidencia mediante la aclaración de la naturaleza temporal de la validez de la evidencia sin las tradicionales e insostenibles presuposiciones teológicas. En este contexto, Husserl critica nuevamente los puntos de vista de Descartes sobre la evidencia (X, 346-353).

Coseidad. La percepción de las cosas físicas tiene su propia estructura de evidencia, porque las cosas espaciales (*Raumdinge*) son objetos que esencialmente se extienden en el espacio de tal manera que se dan a través de diferentes lados. Por tanto, solo es posible percibir las desde diferentes perspectivas (XVI, 105-110). Aquí, la posibilidad y el sentido de la adecuada percepción de las cosas espaciales se convierten en problema (105-139). Y se debe ser “escéptico” respecto de “el ideal de la percepción adecuada” en relación con la percepción de una cosa física (110-117). Esta percepción es “necesariamente inadecuada” (121-125), y la “claridad y distinción en la dación” de una cosa de esa índole son alcanzables, pero limitadas (132-134). De hecho, la percepción de una cosa física es “un proceso que es en principio interminable” (135-138): “La cosa nunca es dada ni ha de darse de manera definitiva [nie endgültig gegeben und zu geben]. Llega a la dación [Gegebenheit] solo en un infinito progreso de la experiencia [nur in einem unendlichen Progressus der Erfahrung]”. Esto plantea la pregunta (138): ¿No se convierte así el conocimiento en una empresa carente de meta [ein zielloses Unternehmen]? ¿O debemos contentarnos con «la tarea infinita» [die «unendliche Aufgabe»]? ¿Quién asumirá razonablemente una tarea cuya solución, según su esencia [ihrem Wesen nach], no puede ser alcanzada? También proporciona la respuesta (138): “Naturalmente, cuando la tarea reside en la producción de una dación absolutamente completa [absolut vollständige Gegebenheit], entonces es a priori inalcanzable; es una tarea que se plantea de un modo incomprendible”. La única conclusión razonable es “que el conocimiento de la realidad [Realitätserkenntnis] no puede tener este ideal [dieses Ideal], en la medida en que podemos tener la confianza de que realmente logra algo razonable [...] porque se plantea a sí misma metas razonables” (138-139). Una vez más, la fenomenología de la evidencia está guiada no por expectativas dogmáticas sobre la naturaleza abstracta de la evidencia sino por intereses pragmáticos en el carácter concreto de lo evidente. Aun una simple cosa física no puede presentarse completa y simultáneamente.

Intersubjetividad. El método fenomenológico tiende a esclarecer la evidencia con respecto a la intersubjetividad trascendental, porque la objetividad no puede ser entendida sin la intersubjetividad (I, 149-163). Por tanto, en investigaciones detalladas y penetrantes, Husserl repetidamente tematiza el problema de la relación entre la dación en sí mismo

del yo y la dación en sí mismo del otro (cf. Husserliana XIII [1905-1920], XIV [1921-1928], y XV [1929-1935]). La Quinta Meditación cartesiana es una parte importante, pero solo una pequeña parte del todo (I, 121-177). Hay aquí varios problemas relacionados con la evidencia: ¿Puede el yo tener una evidencia adecuada respecto del otro o un conocimiento apodíctico del otro (I 133, 136; cf. XV, 40-50, 148-170, 444-455)? ¿Cómo puede el yo tener una experiencia de la dación en sí mismo del otro (I, 139)? ¿Es la dación en sí mismo de los otros similar o análoga a la de los yoes o las cosas (155)? Y sobre todo, ¿ha sido planteado y resuelto el problema del otro *como un problema de evidencia* tanto en la actitud natural como en la actitud trascendental (174-177)? Así, formulando la pregunta como una cuestión relativa a la evidencia que un yo tiene de otro, y viceversa, Husserl plantea el problema como un problema de dación del yo y dación del otro: ¿Qué evidencia tienen los yoes de los otros, y viceversa? Argumenta que, a pesar de las estructuras eidéticas universales del yo y los otros, hay una radical e irreductible diferencia, *en lo que atañe a la evidencia*, entre la manera original en que el contenido consciente de uno mismo se da a uno mismo y el modo secundario en que los contenidos conscientes de los otros son dados a uno mismo (*mutatis mutandis*, en ambos casos para los otros). Por cierto, tal vez cada evidencia ponga más que lo que presenta (151). Al final, el acceso a la alteridad y la inadecuación de la evidencia están inextricablemente vinculados (129): “Pero aquí encontramos algo peculiar: una cadena de evidencias [eine Kette von Evidenzen], que, sin embargo, parecen paradojas en su encadenamiento [Verkettung]”. El enfoque de la intersubjetividad relacionado con la evidencia no implica una defensa sino una refutación del solipsismo en la medida en que preserva la genuina alteridad del otro frente al carácter propio del yo, y viceversa.

Esencias. La fenomenología de Husserl emplea la variación eidética para alcanzar la evidencia eidética intuyendo las esencias a partir de ejemplos. Sin embargo, Husserl no utiliza el término “variación eidética” (*eidetische Variation*) en *Ideas I* (cf. III/1, 122-134, 145-148, 167, etc.), y *Lógica formal y trascendental* es la única obra publicada por él en que la utiliza (XVII, 254-256, 296-298). El término emerge plenamente solo en *Experiencia y juicio* (cf. EU, 410-420, 422-426, 432-436, etc.), pero ocurre por primera vez en un texto de 1912 (XLI, 57-76). Se puede argumentar que el desarrollo del método eidético de Husserl tiene cinco fases (XLI, xx-xxi): (1) observaciones sobre el concepto de lo universal (1-28 [1891-1901]); (2) elucidación de las esencias en la formulación de juicios y la formación de conceptos (29-118 [1917]); (3) análisis de las esencias ínfimas en tanto distinguidas de las esencias específicas y genéricas (esencias exactas vs. esencias típicas: 56-

76) y también de la fantasía en la variación eidética (119-200 [1917/18]; (4) investigación de la intuición eidética como pensamiento puro y delimitación de las esencias típicas y exactas (201-260 [1918-1925]; y (5) tratamiento de las intuiciones de esencias ejemplares de las realidades físicas y morfológicas (261-394 [1926-1935]). La evidencia desempeña un papel indispensable a lo largo de las investigaciones (29-40, 44-55, 89, 171-173, 222-236, 366-372). Como en *Ideas I*, el concepto de *Wesenserschauung* plantea el problema de la evidencia eidética. Dadas las distinciones entre tipos de *esencias* –por ejemplo, *exactas*, *típicas* o *morfológicas*, e *individuales*–, es claro que lo que significa “esencia” depende del contexto (p. ej., 1-21, 90-103, 119-125, 132-150, 212-219, 222-236, 244-251, 366-372, etc.). De modo que, sin ulteriores especificaciones, es imprudente hablar de “esencias” como instancias paradigmáticas de “evidente dación de algo en sí mismo”, porque la evidencia eidética implica que las esencias, las relaciones esenciales y las leyes eidéticas están presentadas con claridad y demarcadas con distinción. Se supone que la “filosofía como ciencia rigurosa”, esto es, la fenomenología como investigación que es eidética y por ende no es empírica, está basada en y guiada por una evidencia que es exacta y por ende no es vaga (XXV, 3-62). Si lo esencial representa algo, representa una determinación de sentido. Esta determinación debe ser absoluta; de lo contrario, el resultado es un esencialismo borroso. Pero ¿cómo puede haber una determinación absoluta sin una evidencia adecuada? Y ¿cómo puede haber una evidencia adecuada sin una determinación absoluta? Así, al parecer, hay dudas razonables acerca de la evidencia adecuada de las esencias sin mayores especificaciones. También parece que no todas las esencias están igualmente determinadas. Por tanto, se puede decir con seguridad que lo que la evidencia eidética es, depende de qué *eidos* o esencia se suponga evidente (Heffernan 2013).

Mundo de la vida. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), Husserl define la evidencia como “la captación de un ente en la conciencia de su original estar él mismo ahí” (*Erfassen eines Seienden im Bewusstsein seines originalen Selbst-da*: VI, 367). Esta definición no ocurre en el texto principal que se concentra en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), esto es, el mundo de la actitud natural tal como se presenta en la experiencia perceptiva, práctica y cultural con sus dimensiones intersubjetiva, histórica y horiZónica (48-54, 105 ss., esp. 132-134). Pero el mundo de la vida y la evidencia tienen una relevancia mutua porque “el mundo de la vida es un reino de evidencias originarias” (130). La justificación epistémica implica la relación entre la evidencia científica (*die wissenschaftliche Evidenz*: p. ej., 2, 21, 26, 56, 77, 103, 131, 143-144, 159, 203-204, 237, etc.) y la evidencia del mundo de la vida (*die lebensweltliche*

Evidenz: p. ej., 131-133, 143, 232, etc.), porque la evidencia absoluta, abstracta, deductiva y objetiva del mundo de la ciencia se funda en (“*gründet*” *in*) la evidencia relativa, concreta, intuitiva y subjetiva del mundo de la vida (133). Una vez más, evidencia se dice en muchos sentidos diferentes (169): “La experiencia [Erfahrung], la evidencia, no es un universal vacío [eine leere Allgemeinheit], sino que se diferencia de acuerdo con las especies, géneros y categorías regionales de lo que es, y también según todas las modalidades espaciotemporales”. No obstante, se supone que la “evidencia fenomenológica” es especial (192-193): “Toda evidencia es un problema, excepto la evidencia fenomenológica, después de que se ha aclarado a sí misma reflexivamente y se ha probado como última”. La aspiración a la evidencia apodíctica continúa, pero la mayor parte de las referencias a la “evidencia apodíctica” se hacen desde el punto de vista neutral de una indiferencia descriptiva (p. ej., 26, 54-56, 61-62, 71-74, 77-79, 123, 195, 233-234, etc.). Hay referencias a la “evidencia adecuada”, “pero pronto se hace claro que [...] la evidencia [...] no se ha de comprar barata” (*Aber es zeigt sich bald, daß [...] Evidenz [...] nicht billig zu erkaufen ist*: 227). El lamento de resignación es también un clamor en favor de la contextualización: “*La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, y apodícticamente estricta, el sueño se ha acabado (der Traum ist ausgeträumt*: 508 [verano de 1935]. El motivo central de la fenomenología de la evidencia, a saber, que la evidencia varía con lo evidente, está de nuevo en evidencia (cf. XXIX, 116, 124, 283-284, 346, 402, 407, etc.).

Horizonticidad. En conjunción con la concepción crítica de la filosofía como “tarea infinita” (VI, 73, 319, 323-324, 326, 336, 338-339, 341), la fenomenología de la evidencia emplea el concepto de horizonte para mostrar que lo dado está necesaria y universalmente rodeado (*umgeben*) por lo que aún no se ha dado o tal vez nunca se dé. En *Lógica formal y trascendental*, Husserl se critica a sí mismo por no haber contado con la doctrina de la intencionalidad de horizonte en las *Investigaciones lógicas* y sostiene que esta enseñanza solo emergió en *Ideas I* (XVII, 207). Sin embargo, apelando a la noción de *fringe* en William James, había descrito muy temprano el fenómeno de la inseparabilidad de la conciencia del contenido y del trasfondo (*Hintergrund*) de la conciencia (XXII, 278 [1893]). La horizonticidad vale a fortiori con respecto a “toda dación mundana”, que es una dación “en el modo de su horizonte”, que implica ulteriores horizontes, de manera que se adquiere conciencia de lo dado solamente en conjunción con su “horizonte de mundo” (*Welthorizont*) (VI, 267). Además, las investigaciones fenomenológicas muestran que la experiencia del mundo de la vida está definida por una serie de rasgos estructurales, a saber, el *darse previo* del mundo y sus componentes (XXXIX, 1-65), la *horizontici-*

dad de la experiencia del mundo y sus componentes (67-144; cf. 332-334), la orientación básica del *carácter situacional* del mundo de la vida (145-206), la *apodicticidad* del mundo y sus componentes *apodícticos* (207-258), la *realidad natural* del mundo de la vida (259-306), el *carácter personal* del mundo de la vida como un mundo limitado por metas prácticas finitas e intereses teóricos (307-408), la *historicidad* del mundo como una adquisición por apercepción (409-556), la *temporalidad* y *periodicidad* del mundo de la vida y su constitución (557-602), la *normalidad* y el *carácter corporal* de la experiencia del mundo (603-672), y la relatividad de la verdad y el ser del mundo de la vida (673-733). Aquí, donde la evidencia es entendida como dadora de algo en sí mismo (234), no hay evidencia adecuada (317-318), porque no hay una experiencia completa, final y perfecta de algo mundano o del mundo de la vida (212, 725, 785). También es difícil decir que alguna verdad mundana o del mundo de la vida sea “absolutamente definitiva” o tenga apodicticidad (191-192) porque toda apodicticidad semejante depende de la experiencia confirmadora (209-210; cf. 214, 224-230). Incluso la indubitabilidad del mundo emerge como “una apodicticidad histórica”, una certeza de que *el mundo* previsiblemente existe en la medida en que y durante el tiempo en que *un mundo* sea armoniosamente experimentado (213-215; cf. 235-238). Aunque ninguna experiencia singular proporcione una certeza absoluta, es absurdo dudar de la existencia del mundo (236; cf. 627). En lo que concierne a la compatibilidad de “la relatividad de la verdad del mundo de la vida” (*die Relativität lebensweltlicher Wahrheit*) y el ser absoluto del mundo, hay muchos mundos circundantes (*Umwelten*), pero solo hay un único mundo (*Welt*) verdadero (681-684): “El relativismo de la verdad del mundo de la vida (*der Relativismus lebensweltlicher Wahrheit*: 704-709) es tal que la verdad sigue siendo verdad mientras que la experiencia la confirme (706): “El relativo relativismo se ha convertido en un relativismo absoluto [*Aus dem relativen Relativismus ist ein absoluter Relativismus geworden*]”. En este sentido, la “verdad absoluta” retiene su *sentido relativo* para los seres humanos (725-733). Cuánto más horizontal sea la perspectiva, tanto menos probable será una evidencia absoluta.

Si se continuara esta serie, se podría considerar el agregado de los temas: juicio y significado (cf. Husserliana XXVI y XL), ética y valores (cf. XXVIII y XXXVII), e historia, historicidad e historicismo (cf. XXV, 41-62, VI, 378-386).

7. Conclusiones: Wirkungsgeschichte de la fenomenología de la evidencia

La fenomenología de la evidencia ha ejercido variadas influencias en diferentes tradiciones. Su eficacia histórica tiene una rama continental y una rama anglo-americana. Para Husserl, por supuesto, toda filosofía genuina no era sintética, prescriptiva o constructiva sino analítica, descriptiva o investigativa. Para utilizar una distinción establecida, aunque cuestionable, es correcto decir que la fenomenología de la evidencia ha encontrado una mejor recepción en la filosofía continental que en la filosofía anglo-americana.

Del lado continental, Heidegger reconoce en *Ser y tiempo* (1927) su profunda deuda con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero sostiene que la evidencia no es la absolutez, adecuación y apodicticidad de un conocimiento de tipo teórico, sino más bien una estructura existencial de aquel ente (*Seiendes*) para la cual el ser (*Sein*) está en cuestión, a saber, el *Dasein* (Heidegger 1927, 59, 115, 136, 218, 265, 288, 312). Si hay una contraparte en Heidegger a la evidencia en Husserl, es la aperturidad (*Erschlossenheit*), que a veces es malentendida en el sentido de estar relacionada solamente con la verdad (*Wahrheit*). Según Heidegger, como no hay verdad sin el *Dasein*, tampoco hay evidencia sin un dativo de descubrimiento (Heidegger 1927, 200-230; cf. Pruffer 1993). Husserl argumenta que esto es válido con respecto a la evidencia, pero no con respecto a la verdad, aunque su idealismo trascendental, con su descripción correlativa de los sujetos trascendentales y los objetos trascendentales, puede producir una impresión diferente (I, 114-121; III/1, 120-121; XVII, 239-242; XXXVI, passim).

En *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), Levinas sostiene que la concepción husserliana de la intuición está contaminada de intelectualismo y logicismo, y de ese modo subestima las dificultades para encontrar evidencias con respecto a las esencias de las vivencias y de sus contenidos. Aunque su presentación de la fenomenología husserliana de la evidencia no es lo suficientemente discriminadora para hacer justicia a los muchos y diferentes grados y tipos de evidencia involucrados, porque apenas roza la superficie del tema con algunas breves observaciones sobre la evidencia y sus múltiples manifestaciones –por ejemplo, evidencia absoluta vs. evidencia relativa, adecuada vs. inadecuada, apodíctica vs. dubitable– (lo mismo sucede con los grados, gradaciones y niveles), Levinas sugiere, básicamente de un modo correcto, que Husserl sobreestima el papel de las evidencias adecuadas de esencias exactas en las investigaciones fenomenológicas (Levinas 1930, 50-57, 114-115, 119-120, 162-163). En *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Levinas argumenta de una manera análoga

para demostrar la presunta incapacidad de Husserl para apreciar el supuesto hecho de que un encuentro con el Otro y una explicación de la relación (*rapport de face à face*) no puede basarse en una evidencia adecuada o en cualquier concepto de evidencia (Levinas 1961, 62, 67, 127-129). Sin embargo, resulta claro que la comprensión husserliana y su apreciación del carácter horzónico de la evidencia, especialmente de la evidencia de los otros, es suficientemente fuerte como para sugerir otra cosa (I, 121-177; XIII-XV; cf. Lee 2007).

En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty argumenta que la percepción proporciona acceso al mundo más allá de la distinción predicativa entre lo verdadero y lo falso. El cuerpo, como un “vehículo del ser en el mundo” (*véhicule de l'être au monde*), emerge no como un objeto de conciencia sino como el “punto de vista” (*point de vue*) de toda percepción (Merleau-Ponty 1945, 93-241). Las funciones kinestésicas del cuerpo desempeñan un papel clave en la constitución de las cosas del mundo antes de que se conviertan en portadoras de sentido para el entendimiento, y esta constitución es el resultado de la constante colaboración de yo y otros (Merleau-Ponty 1945, 243-424). La primacía del cuerpo en la percepción también requiere una nueva concepción del papel de la evidencia en la constitución. Como no se puede poseer una completa percatación de la motivación, o tener una perfecta captación del tiempo, la evidencia no puede carecer totalmente de presupuestos. Por tanto, nunca es absoluta y solo puede parecerlo si se hacen ciertas suposiciones sobre el curso pasado y futuro de la experiencia. Puesto que toda persona está inextricablemente ligada a un mundo circundante e ineluctablemente posee una historia sedimentada –un mundo y una historia que generan experiencias y determinan su sentido–, la evidencia no es definitiva sino provisoria (Merleau-Ponty 1945, 425-496). Por tanto, toda evidencia es tentativa y por ende dubitable (Merleau-Ponty 1945, 434, 455-461). Además, la subjetividad adopta un “punto de vista” sobre el mundo por medio del lenguaje, y, en tanto se restringe a un lenguaje dado, existe la posibilidad de un mundo modificado con nuevos sentidos y nuevas evidencias que desafían a los anteriores (Merleau-Ponty, 497-521). Por tanto, la evidencia histórica indica que la evidencia apodíctica es imposible porque esta implica un conocimiento completamente transparente del yo como un puro sujeto y una visión perfectamente clara del mundo como un puro objeto, nada de lo cual es alcanzable. Por otro lado, puesto que Husserl investiga exhaustivamente las evidencias del mundo de la vida, la historia, el tiempo, el espacio, el cuerpo y los otros en numerosos manuscritos póstumos, las críticas de Merleau-Ponty son consistentes con el curso continuado de la fenomenología de la evidencia.

En *Metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas* (1956), Adorno utiliza virtualmente todo lo que Husserl dijo –y no dijo– sobre la evidencia en contra de él (Adorno 1956, 135-195, esp. 139 ss.). A pesar de las fuertes reservas de Adorno sobre el método eidético de Husserl, y su rechazo dogmático, es difícil entender su “metacrítica” porque contiene tanta dialéctica y tan poco esclarecimiento. Como el autor advierte a los lectores (Adorno, 1956, 10): “El libro no formula en ninguna parte una pretensión filológica o hermenéutica [...] y si la interpretación de uno u otro punto no da en el blanco, el autor sería el último en defenderla”.

En *Husserl: un análisis de su fenomenología* (1967), Ricoeur proporciona un detallado análisis de la evidencia y sus variantes modos tal como son descritos en la tercera Meditación cartesiana (Ricoeur 1967, 101-114). Pero orienta su comentario de la cuarta Meditación tan fuertemente al problema del solipsismo en la quinta Meditación que no logra registrar el pleno impacto de ciertos factores claves en la generación de los diversos tipos de evidencia que Husserl describe en las *Meditaciones cartesianas*; por ejemplo, hábitos, horizontes y síntesis activas y pasivas. Este descuido también se refleja en el hecho de que en *Sobre la interpretación. Un ensayo sobre Freud* (1965), Ricoeur expresa la convicción de que el psicoanálisis se ocupa más eficazmente, esto es, más críticamente y más modestamente, que la fenomenología, del problema de la evidencia inadecuada de la percepción inmanente como un modo para acceder a los contenidos de conciencia (Ricoeur 1965, passim).

En *La voz y el fenómeno* (1967), Derrida insiste en que la filosofía de Husserl representa una versión de “la metafísica de la presencia” (*la métaphysique de la présence*), un estilo de filosofar que define el *ser* en términos de *presencia* (Derrida 1967, 6-7, 9, 27, 60, 70, 83-84, 111, 114-115). Es notable que Derrida sostenga que entre *Investigaciones lógicas* y *Lógica formal y trascendental*, la fenomenología de Husserl no cambia en ninguno de sus aspectos esenciales (Derrida 1967, 1 ss.). Por el contrario, hay aquí desarrollos definitorios en la fenomenología de la evidencia, y uno de los más importantes es precisamente el gradual surgimiento de una omniabarcadora intencionalidad de horizonte. Esto genera un cambio de paradigma en la posición de Husserl, la que deja de estar fijada al logro de una evidencia absoluta, adecuada y apodíctica y pasa a centrarse en la comprensión de una evidencia relativa, inadecuada y dubitable. La fenomenología de la evidencia muestra que la filosofía de Husserl no es meramente una metafísica de la presencia porque es también una hermenéutica de la ausencia. Intenciones vacías e intuiciones plenificadoras, al igual que objetos ausentes y objetos presentes, son conceptos colaborati-

vos. Como dice Husserl (III/1, 48): “Los datos evidentes [Evidente Gegebenheiten] son pacientes; dejan que las teorías hablen sobre ellos, pero siguen siendo lo que son”.

En *La arqueología del saber* (1969) y en *La condición postmoderna* (1979), Foucault y Lyotard cuestionan la validez y legitimidad de discursos basados y guiados por la evidencia, especialmente las grandes narrativas modernas sobre la ciencia, la filosofía y la vida, pero no mencionan a Husserl o la fenomenología de la evidencia. En *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), dando la respuesta de la “acción comunicativa”, Habermas sugiere que no es posible emplear la razón comunicativa en la comunicación intersubjetiva sin apelar a, y reflexionar sobre, la evidencia. Hace suya, sin embargo, la crítica de Derrida a la teoría husserliana de la evidencia como insosteniblemente logocéntrica (Habermas 1985, 203-211). También sostiene que la experiencia de evidencia en el sentido de Husserl –por ejemplo, tanto la intuición sensible como la intuición categorial– solo puede tener validez subjetiva y debe carecer de legitimidad objetiva, esto es, intersubjetiva (Habermas 1984, 35-39, 154-156). Ya sea que entienda la verdad como coherencia, consenso o correspondencia, o defienda una teoría de la verdad como “realismo epistemológico pragmático” (Habermas 1999, 7-64), no resulta claro que Habermas intente comprender la fenomenología de la evidencia en sus propios términos especiales y en estrecha relación con sus textos claves y temas específicos (Habermas 1973, 211-265).

La tradición anglo-americana ha sido menos receptiva a la fenomenología de la evidencia. Esto es coherente con el enfoque “guiado por el objeto/escondido el sujeto” de Frege en cuestiones referidas al sentido y la referencia, y a pensamientos y verdades (Frege 1982, 1918-23). En su ensayo clásico “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, Russell no menciona la evidencia por su nombre (Russell 1910). En *Teoría general del conocimiento* (1918/1925), Schlick rechaza todo discurso sobre “evidencia” porque, según sostiene, conduce a un regreso al infinito, a un círculo vicioso o a un pronunciamiento dogmático (cf. XVIII, 94-95, sobre lo que se ha llamado el “trilema de Münchhausen”), si bien no se ocupa de la fenomenología de la evidencia (Schlick 1918/1925, 164-175; cf. XIX/2, 534-536). En “Fenomenología” (1932) y *El concepto de la mente* (1949), Ryle retrata la evidencia –supuestamente absoluta, adecuada y apodíctica– de la percepción interna como un mero mito, aunque es evidente de suyo que la obra de Husserl, adecuadamente entendida, no es vulnerable a esta crítica (Ryle 1932; cf. 1949, 195). En *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), Ayer reduce la evidencia a evidencia empírica, exceptuando solo la lógica formal y la matemática, cuyas proposiciones analíticas supone que son tautologías, y niega que cualquier proposición general relativa a cues-

tiones de hecho pueda ser conocida con certeza como válida. No menciona a Husserl o la fenomenología (Ayer 1936, *passim*). En *Sobre la certeza*, Wittgenstein indirectamente sugiere que se jueguen “juegos de evidencia” (*Evidenzspiele*) porque el conocimiento es una función directa del contexto concreto en que surge la pregunta sobre él, y lo mismo vale *mutatis mutandis* para la evidencia (Wittgenstein 1969, §§ 162, 185, 188, 190, 196-197, 201-204, 231, 250, 302, 504, 657, 672). En *Teoría del conocimiento*, ignorando la fenomenología de la evidencia, Chisholm intenta definir el conocimiento como “creencia verdadera justificada”, esto es, creencia verdadera *evidente*, sin definir la evidencia, aunque habla mucho sobre “lo evidente” (Chisholm 1989, 11-12, 52-63, 90-100). Este enfoque es típico de la filosofía anglo-americana. Así, la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* no contiene un artículo sobre la evidencia, y el artículo sobre “evidencialismo” no dice nada de la fenomenología (Craig 1998). La entrada sobre evidencia en la *Internet Encyclopedia of Philosophy* también omite la fenomenología (Di Fate 2007). El artículo sobre evidencia en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* tampoco menciona el concepto fenomenológico de evidencia (Kelly 2006). La entrada “Edmund Husserl” en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* menciona *evidencia* solo en la bibliografía (Beyer, 2013). Estas visiones panorámicas de la filosofía de la evidencia reconocen rutinariamente la obra de Quine (Quine 1992), Haack (Haack 1993) y Achinstein (Achinstein 2001), por ejemplo, pero excluyen la de Husserl. Algunos filósofos americanos contemporáneos han incluso desechado la evidencia por no ser singularmente básica en lo epistémico (Plantinga 1993). Otros sostienen que la evidencia es esencial al conocimiento, una visión denominada “evidencialismo”, pero no mencionan a Husserl ni incursionan en la fenomenología de la evidencia (Conee y Feldman 1985, 2004). Por su parte, desde el comienzo, Husserl argumenta que el conocimiento no es posible sin evidencia, y que, por tanto, la teoría del conocimiento no es posible sin un análisis del concepto de evidencia y sin un esclarecimiento del fenómeno de la evidencia (XVIII, 29): “En el análisis final ... todo conocimiento genuino y en particular todo conocimiento científico [jede echte und speziell jede wissenschaftliche Erkenntnis] descansa sobre la evidencia [Evidenz], y, hasta donde se extiende la evidencia, se extiende también el concepto de conocimiento [der Begriff des Wissens]”.

La fenomenología de la evidencia tiene garantizada una larga y vivaz *Wirkungsgeschichte* por muchas razones filosóficas. La publicación póstuma del vasto conjunto de manuscritos de investigación de Husserl también sigue revelando el inestimable potencial de este agudo enfoque filosófico de un problema filosófico perenne. Como observa Hus-

serl (XV, lxvi [carta a Grimm, 5.3.1931]): “Por cierto, la mayor parte del trabajo de mi vida, y, como incluso creo, la parte más importante, está todavía contenida en mis manuscritos, que, debido a su extensión, ya no pueden ser manejados”. Este comentario se aplica tanto a su trabajo sobre la evidencia como a cualquier otra cosa (cf., p. ej., *Materialien* III y VII). Por tanto, la crítica a la fenomenología de la evidencia de Husserl en particular, y a su fenomenología en general, a menudo se encuentra enredada y descarriada por el continuo flujo de sus múltiples manuscritos, la mayor parte de los cuales no eran accesibles a sus críticos en su momento. Por ejemplo, mucho antes de que Sellars expusiera la noción de “el mito de lo dado” (sin mencionar a Husserl en este respecto: cf. Sellars 1965/1997), se podía entender, leyendo a Husserl, cómo el concepto fenomenológico de evidencia no es vulnerable a esta crítica (Soffer 2003). Creer otra cosa es quedar engañado por “el mito de «el mito de lo dado»”.

Bibliografía

Obras de Husserl (Todas las traducciones pertenecen al autor.)

Las obras coleccionadas de Edmund Husserl aparecen en la serie *Edmund Husserl: Gesammelte Werke*, o “Husserliana“, y las referencias se efectúan al volumen (en números romanos) y a la página (en números arábigos) de las ediciones de esta serie.

Husserliana I. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie und Pariser Vorträge* (1931/1929). Ed. Stephan Strasser. The Hague: Nijhoff, 1950/1973².

Husserliana II. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* (1907). Ed. Walter Biemel. The Hague: Nijhoff, 1950/1973².

Husserliana III/1 and 2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), and *Ergänzende Texte* (1912-1929). Ed. Karl Schuhmann. The Hague: Nijhoff, 1976².

- Husserliana IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1912 ss.). Ed. Marly Biemel. The Hague: Nijhoff, 1952.
- Husserliana V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1912). Ed. Marly Biemel. The Hague: Nijhoff, 1952.
- Husserliana VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936). Ed. Walter Biemel. The Hague: Nijhoff, 1976².
- Husserliana VII. *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Nijhoff, 1956.
- Husserliana VIII. *Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Nijhoff, 1959.
- Husserliana IX. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Nijhoff, 1968.
- Husserliana X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Nijhoff, 1966.
- Husserliana XI. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer. The Hague: Nijhoff, 1966.
- Husserliana XII. *Philosophie der Arithmetik, Mit Ergänzenden Texten (1890-1901)*. Ed. Lothar Eley. The Hague: Nijhoff, 1970.
- Husserliana XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass: Erster Teil (1905-1920)*. Ed. Iso Kern. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Husserliana XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass: Zweiter Teil (1921-1928)*. Ed. Iso Kern. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Husserliana XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass: Dritter Teil (1929-1935)*. Ed. Iso Kern. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Husserliana XVI. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. Ed. Ulrich Claesges. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Husserliana XVII. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929). Ed. Paul Janssen. The Hague: Nijhoff, 1974.
- Husserliana XVIII. *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (1900/1913²). Ed. Elmar Holenstein. The Hague: Nijhoff, 1975.

- Husserliana XIX/1. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil* (1901/1913²). Ed. Ursula Panzer. The Hague: Nijhoff/Kluwer, 1984.
- Husserliana XIX/2. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zweiter Teil* (1901/1921²). Ed. Ursula Panzer. The Hague: Nijhoff/Kluwer, 1984.
- Husserliana XX/1. *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband: Erster Teil (Sommer 1913)*. Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Husserliana XX/2. *Logische Untersuchungen, Ergänzungsband: Zweiter Teil (1893/94-1921)*. Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Springer, 2005.
- Husserliana XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie: Texte aus dem Nachlass, 1886–1901*. Ed. Ingeborg Strohmeier. The Hague: Nijhoff/Kluwer, 1983.
- Husserliana XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), Mit Ergänzenden Texten*. Ed. Bernhard Rang. The Hague: Nijhoff, 1979.
- Husserliana XXIII. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Ed. Eduard Marbach. The Hague: Nijhoff, 1980.
- Husserliana XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07*. Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Nijhoff/Kluwer, 1984.
- Husserliana XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921), Mit Ergänzenden Texten* (including „Philosophie als strenge Wissenschaft“, *Logos* 3 [1911], 289–341). Ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Nijhoff/Kluwer, 1987.
- Husserliana XXVI. *Vorlesungen über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908*. Ed. Ursula Panzer. Dordrecht: Nijhoff/Kluwer, 1987.
- Husserliana XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937), Mit Ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Husserliana XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*. Ed. Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- Husserliana XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Ed. Reinhold Smid. Dordrecht: Kluwer, 1993.
- Husserliana XXX. *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/18, Mit Ergänzenden Texten aus der Ersten Fassung von 1910/11*. Ed. Ursula Panzer. Dordrecht: Kluwer, 1996.

- Husserliana XXXI. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik"* (1920/21). Ed. Roland Breeur. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Husserliana XXXII. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Ed. Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Husserliana XXXIII. *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Ed. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Husserliana XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Ed. Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Husserliana XXXV. *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*. Ed. Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Husserliana XXXVI. *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Ed. Robin Rollinger with Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer, 2003.
- Husserliana XXXVII. *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Ed. Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- Husserliana XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Ed. Thomas Vongehr and Regula Giuliani. Dordrecht: Springer, 2004.
- Husserliana XXXIX. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution-Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Ed. Rochus Sowa. Dordrecht: Springer, 2008.
- Husserliana XL. *Untersuchungen zur Urteilstheorie: Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*. Ed. Robin Rollinger. Dordrecht: Springer, 2009.
- Husserliana XLI. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*. Ed. Dirk Fonfara. Dordrecht: Springer, 2012.
- Husserliana Materialien III. *Allgemeine Erkenntnistheorie: Vorlesung 1902/03*. Ed. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Husserliana Materialien VII (2005). *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis: Vorlesung 1909*. Ed. Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Springer, 2005.
- Husserliana Dokumente. *Band III: Briefwechsel (10 vols.)*. Ed. Karl Schuhmann with Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 1994.

Husserl. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1938). Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner, 1972 (abrev.: EU).

Obras de otros autores

Esta parte de la bibliografía tiende a proporcionar ulteriores lecturas. No se ha hecho ningún intento sistemático para tratar individual o colectivamente las contribuciones. Hay ricas posibilidades demasiado numerosas para abarcarlas aquí.

- Achinstein, Peter (2001). *The Book of Evidence*. Oxford: Oxford University Press.
- Adorno, Theodor (1956). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Bernet, Rudolf (2008). “Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit (VI. Logische Untersuchung, §§ 1–39, 67–70)”, in Verena Mayer, ed., *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen* (Berlin: Akademie), 189–208.
- Bolzano, Bernard (1837). *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, 4 vols. Sulzbach: Seidel.
- Bostar, Leo (1987). “The Methodological Significance of Husserl’s Concept of Evidence and its Relation to the Idea of Reason”, *Husserl Studies* 4, 143–167.
- Beyer, Christian (2013). “Edmund Husserl”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, @ <http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>.
- Brentano, Franz (1874–1895). *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Ed. Franziska Mayer-Hillebrand. Hamburg: Meiner, 1978.
- Brentano, Franz (1889). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Ed. Oskar Kraus. Hamburg: Meiner, 1969.
- Brentano, Franz (1903). *Versuch über die Erkenntnis*. Ed. Alfred Kastil and Franziska Mayer-Hillebrand. Leipzig/Hamburg: Meiner, 1925/1970.
- Brentano, Franz (1915). *Wahrheit und Evidenz*. Ed. Oskar Kraus. Leipzig/Hamburg: Meiner, 1930/1958.

- Brentano, Franz (1928). *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Dritter Band: Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*. Ed. Oskar Kraus and Franziska Mayer-Hillebrand. Leipzig/Hamburg: Meiner, 1928/1968/1974.
- Cai, Wenjing (2013). “From Adequacy to Apodicticity: The Development of the Notion of Reflection in Husserl’s Phenomenology”, *Husserl Studies* 29, 13–27.
- Cairns, Dorion (1973). *Guide for Translating Husserl*. The Hague: Nijhoff.
- Chisholm, Roderick (1961). “Evidence as Justification”, *The Journal of Philosophy* 58, 739–749.
- Chisholm, Roderick (1966/1977²/1989³). *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Conee, Earl, and Feldman, Richard (1985). “Evidentialism”, *Philosophical Studies* 48, 15–34.
- Conee, Earl, and Feldman, Richard (2004). *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- De Palma, Vittorio (2012). “Die Welt und die Evidenz: Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus”, *Husserl Studies* 28, 201–224.
- Derrida, Jacques (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France.
- Descartes, René (1619–1628). *Regulae ad directionem ingenii*, in *Oeuvres de Descartes*, vol. X, ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris: Vrin, 1983.
- Descartes, René (1637). *Discours de la méthode*, in *Oeuvres de Descartes*, vol. VI.
- Descartes, René (1641/1642). *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres de Descartes*, vol. VII.
- Descartes, René (1644). *Principia philosophiae*, in *Oeuvres de Descartes*, vol. VIII.
- DiFate, Victor (2007). “Evidence”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, @ <http://www.iep.utm.edu/evidence/>.
- Elsenhans, Theodor (1897). “Das Verhältnis der Logik zur Psychologie”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (N. S.) 109, 195–212.
- Elsenhans, Theodor (1912). *Lehrbuch der Psychologie*. Tübingen: Mohr.
- Feldman, Richard (2010). “Evidence”, in Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, ed., *A Companion to Epistemology* (Chichester: Wiley-Blackwell), 349–351.
- Føllesdal, Dagfinn (1988). “Husserl on Evidence and Justification”, in Robert Sokolowski, ed., *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in*

- Phenomenology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 107–129.
- Foucault, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Frege, Gottlob (1892). “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (N. S.) 100, 25–50.
- Frege, Gottlob (1918/1919/1923). “Logische Untersuchungen [Der Gedanke etc.]”, *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1–3, 58–77, 143–157, 36–51, resp.
- Gettier, Edmund (1963). “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23, 121–123.
- Haack, Susan (1993). *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1973). “Wahrheitstheorien” (1972), in Helmut Fahrenbach, ed., *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz* (Pfullingen: Neske), 211–265.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993⁴.
- Habermas, Jürgen (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 (“Wahrheitstheorien” [1972], 127–183).
- Habermas, Jürgen (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heffernan, George (1997). “An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl’s Critique of Descartes’ Conception of Evidence”, *Husserl Studies* 13, 89–140.
- Heffernan, George (1999/2000). “A Study in the Sedimented Sources of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification”, *Husserl Studies* 16, 83–181 (Revised Edition).
- Heffernan, George (2009a). “On Husserl’s Remark that ‘[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen ...’ (Hua. XVII 164: 32–33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility?”, *Husserl Studies* 25, 15–43.
- Heffernan, George (2009b). “An Addendum to the Exchange with Walter Hopp on Phenomenology and Fallibility”, *Husserl Studies* 25, 51–55.

- Heffernan, George (2013). “From the Essence of Evidence to the Evidence of Essence: A Critical Analysis of the Methodological Reduction of Evidence to Adequate Self-giveness in Husserl’s *The Idea of Phenomenology*”, in Uwe Meixner and Rochus Sowa, ed., *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse* 16 (*The Philosophy of Edmund Husserl*), 192–219.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1977¹⁴.
- Held, Klaus (1972). “Evidenz”, in Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 829–834.
- Held, Klaus (1990). “Edmund Husserl/Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung, in Margot Fleischer, ed., *Philosophen des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 7–21.
- Himanka, Juha (2005). “Husserl’s Two Truths: Adequate and Apodictic Evidence”, *Phänomenologische Forschungen*, 93–112.
- Höfler, Alois, and Meinong, Alexius (1890). *Logik: Philosophische Propädeutik, I. Theil*. Vienna: Tempsky.
- Hopp, Walter (2009a). “Phenomenology and Fallibility”, *Husserl Studies* 25, 1–14.
- Hopp, Walter (2009b). “Reply to Heffernan”, *Husserl Studies* 25, 45–49.
- Hume, David (1739–1740). *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978².
- Hume, David (1748/1751). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975³.
- Jerusalem, Wilhelm (1894). “Glaube und Urteil”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 18, 162–195.
- Kelly, Thomas (2006). “Evidence”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, @ <http://plato.stanford.edu/entries/evidence/>.
- Kries, Johannes von (1899). “Zur Psychologie der Urteile”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 23, 1–48.
- Lee, Nam-In (2007). “Experience and Evidence”, *Husserl Studies* 23, 229–246.
- Levin, David Michael (1970). *Reason and Evidence in Husserl’s Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel (1930). *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini: Essai sur l’extériorité*. The Hague: Nijhoff.

- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- McGill, V. J. (1973). "Evidence in Husserl's Phenomenology", in Fred Kersten and Richard Zaner, ed., *Phenomenology: Continuation and Criticism: Essays in Memory of Dorion Cairns* (The Hague: Nijhoff), 146–166.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mill, John Stuart Mill (1878). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. London: Longmans.
- Mohanty, J. N. (1985). "Towards a Phenomenology of Self-Evidence", in *The Possibility of Transcendental Philosophy* (New Haven: Yale University Press), 83–100.
- Moser, Paul (1989). *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, Arne (2008). "Husserl on the Apodictic Evidence of Ideal Laws", *Theoria* 20, 53–63.
- Patzig, Günther (1971). "Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Evidenz", *Neue Hefte für Philosophie* 1, 12–32.
- Pietersma, Henry (1977). "Husserl's Views on the Evident and the True", in Frederick Elliston and Peter McCormick, ed., *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 38–53.
- Pietersma, Henry (1989). "Truth and the Evident", in J. N. Mohanty and W. R. McKenna, ed., *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (Lanham: Rowman and Littlefield), 213–248.
- Plantinga, Alvin (1993a). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1993b). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Pojman, Louis (2002). *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*. Belmont: Wadsworth.
- Prüfer, Thomas (1993). "Husserlian Distinctions and Strategies in the Crisis", in *Recapitulations: Essays in Philosophy* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press), 48–57.
- Quine, Willard V. O. (1992). *The Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reeder, Harry (1990a). "Husserl's 'Apodictic Evidence'", *Southwest Philosophical Studies* 12, 70–88.

- Reeder, Harry (1990b). "Hermeneutics and Apodicticity in Phenomenological Method", *Southwest Philosophy Review* 6, 43–69.
- Rickert, Heinrich (1892/1915³). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Freiburg im Breisgau: Mohr.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1967). *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press (to pp. 101–114 cf. "Études sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", *Revue philosophique de Louvain* 52 [1954], 75–109).
- Russell, Bertrand (1910). "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, 108–128.
- Ryle, Gilbert (1932). "Phenomenology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, 68–83.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Schlick, Moritz (1918/1925²). *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin: Springer.
- Schmid, Hans Bernhard (2001). "Apodictic Evidence", *Husserl Studies* 17, 217–237.
- Sellars, Wilfrid (1965/1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sigwart, Christoph (1889²). *Logik, Band I: Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluß*. Freiburg im Breisgau: Mohr.
- Snyder, Lee (1981). "The Concept of Evidence in Edmund Husserl's Genealogy of Logic", *Philosophy and Phenomenological Research* 41, 547–555.
- Soffer, Gail (2003). "Revisiting the Myth: Husserl and Sellars on the Given", *The Review of Metaphysics* 57, 301–337.
- Spiegelberg, Herbert (1942). "Phenomenology of Direct Evidence", *Philosophy and Phenomenological Research* 2, 427–456.
- Ströker, Elisabeth (1978). "Husserls Evidenzprinzip: Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 3–30.
- Tugendhat, Ernst (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.
- Van Cleve, James (1979). "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle", *The Philosophical Review* 88, 55–91.

- Walton, Roberto (2012). "Evidence", in Sebastian Luft and Søren Overgaard, ed., *The Routledge Companion to Phenomenology* (London/New York: Routledge), 135–145.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *Über Gewißheit/On Certainty* (1949–1951). Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, and tr. Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (2009⁴). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953). Ed. P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, and tr. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. Oxford: Blackwell.
- Wrzcionko, Rudolf (1896). *Das Wesen des Denkens: Beiträge zu einer Grundlegung der Logik*. Vienna/Leipzig: Braumüller.
- Wundt, Wilhelm (1893). *Logik: Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung, I. Band: Erkenntnislehre*. Stuttgart: Enke.
- Zaner, Richard (1972). "Reflections on Evidence and Criticism in the Theory of Consciousness", in Lester Embree, ed., *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch* (Evanston: Northwestern University Press), 209–230.

Enciclopedias, diccionarios, léxicos

- Craig, Edward, ed. (1998). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Drosdowski, Günther, ed. (1993). *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim: Dudenverlag.
- Edwards, Paul, ed. (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London: Prentice Hall.
- Embree, Lester, ed. (1997). *The Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer.
- Garner, Bryan, ed. (2004⁸). *Black's Law Dictionary*. St. Paul: Thomson/West.
- Gessmann, Martin (2009). *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröner.
- Grimm, Jacob and Wilhelm, ed. (1862). *Deutsches Wörterbuch*, vol. 3. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1961/1984/1999.
- Vetter, Helmuth, ed. (2004). *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner.

Langenscheidts Grosswörterbuch der englischen und deutschen Sprache, Deutsch-Englisch/Englisch-Deutsch. Berlin: Langenscheidt, 1982/1985.

The Compact Oxford English Dictionary: Second Edition, Complete Text Reproduced Micrographically. Oxford: Clarendon, 1991.

Traducción de Roberto J. Walton

ABSTRACT

In seven parts, this essay examines the phenomenology of evidence as it develops in the course of Husserl's investigations of epistemological phenomena. Part One poses the question "what is evidence?" from a phenomenological perspective. It explicates the meaning of the German expression "Evidenz" and shows that the term, translated into English as "evidence", has a special sense in the phenomenological movement that it lacks in other philosophical traditions. Part Two shows how Husserl develops his description of evidence against the dominant theories of his times. It also shows how Husserl's concept of evidence supersedes Brentano's conception of it by allowing for degrees, grades, and levels. Part Three traces the development of Husserl's concept of evidence from the *Prolegomena to Pure Logic* and *Logical Investigations*, which characterize evidence as "the 'experience' of truth" and describe it in terms of empty intentions and filled intuitions, through *Ideas toward a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, which determines evidence as the structural principle of originary givenness, to *Formal and Transcendental Logic*, which defines evidence as "the intentional achievement of self-giving". This part shows that the phenomenon *evidence* is neither an accessory feeling nor a magical index of truth, but a constitutive moment that relates essentially to the correspondences between subjective acts of knowledge and objective contents of truth. Part Four shows that the phenomenology of evidence leads to a differentiation between adequate evidence and apodictic evidence. Part Five shows that evidence cannot be characterized without further ado as an absolutely, adequately, and apodictically certain act of insight into an object of knowledge, because it varies essentially according to the type of object that is evident. Part Six provides a short list of key applications of the phenomenology of evidence to major topics in the theory of knowledge. Part Seven recounts the *Wirkungsgeschichte* of the phenomenology of evidence. It suggests that there are no valid reasons why the phenomenology of evidence has not played a more significant role in mainstream theory of knowledge.

Key-words

Intention, fulfillment, degrees, adequateness, apodicticity, relativity, *Wirkungsgeschichte*.

HACIA EL ORIGEN DEL PSICOANÁLISIS

GUY-FELIX DUPORTAIL

París 1 Panthéon-Sorbonne

1. *La reducción analítica*¹

Pensar que el deseo es inconsciente supone apropiarse de la hipótesis fundamental de Freud. Ese gesto se ha vuelto banal. Pero no hay que olvidar que dicha tesis representó, y aún representa, una herida narcisista. Plantear lo inconsciente del deseo es humillar nuestra conciencia. No se lo acepta tan fácilmente. La filosofía no escapó a esa forma de subversión. Cuando Lacan lee la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, le reprocha el permanecer cautivo de la ilusión de la conciencia.² Lacan opone la opacidad del inconsciente estructurado como un lenguaje a la transparencia ilusoria de la conciencia de sí. Por lo tanto, de la conciencia al inconsciente, la dialéctica del deseo cambia de eje. Pasamos del deseo de reconocimiento envasado en la búsqueda de una imagen social, al reconocimiento del deseo cuyo vector es el habla. La cura psicoanalítica, la *talking cure*, tanto para Lacan como para Freud, es pues el corolario estricto de la hipótesis del inconsciente. Si el deseo no es manifiesto, entonces hay que plantear un acto para que se dé. Hay que ir a buscarlo: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, reza el lema freudiano. En cuanto al camino a seguir para acceder al deseo inconsciente, Freud nos legó un método: la asociación libre bajo transferencia con un psicoanalista, quien por su parte se calla y puntúa el discurso del paciente. La correlación entre la asociación y la puntuación es el *dangerous method*, para retomar el título del film de David Cronenberg. Dicho esto, la regla fundamental constituye el *epojé* del psicoanálisis. Sobre el diván, suspendemos nuestros juicios de

¹ Conferencia pronunciada el 17 de octubre de 2013 en el III Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

² Jacques Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir”, en *Écrits*, París, Le Seuil, 1966.

valor y, sin ninguna vergüenza, reducimos los sentidos de nuestros decires a la tontería expresada por descuido, es decir, al significante del deseo. Y al tomar el deseo a la letra, el psicoanalista reduce el sentido a cierta insistencia en el flujo del discurso.

2. La reducción a lo preobjetivo

Sin embargo, el psicoanálisis no tiene el monopolio de la crítica de la conciencia. La historia reciente de la filosofía lo demuestra sobradamente. Ése fue el caso, ejemplar a nuestro juicio, de Merleau-Ponty, cuando se dirigió, al final de su obra, hacia una ontología de la carne que debía, en sus propios términos, “explicitar” los resultados de la *Fenomenología de la percepción*.³ Ese trabajo de explicitación ontológica aparece desde *El filósofo y su sombra*. El texto comienza, como es lógico, con una crítica de la fenomenología trascendental de Husserl. Con o sin razón, la pareja de la reducción y la constitución es considerada como un obstáculo para la percepción de las capas pasivas más originarias de la vida intencional.⁴ Además, la reducción trascendental es presentada allí como un semblante filosófico, como un “artificio”. A pesar de las apariencias, la obra merleau-pontyana no busca un abandono de la fenomenología, sino más bien su superación interna. Busca romper con aquello que en la fenomenología trascendental puede recubrir la parte opaca e insensata que subsiste en la experiencia de la conciencia, y que, según Merleau-Ponty, hasta la condiciona: “Lo que ella no ve –escribe a propósito de la conciencia– es lo que hace que ella vea, es su corporeidad, son los existenciales a través de los cuales el mundo se vuelve visible, es la carne en donde el objeto nace”.⁵

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 237.

⁴ “Es decir que la reflexión –escribe Merleau-Ponty al comentar la reducción trascendental que conduce a la reducción eidética– sólo capta lo constituido en su esencia, que no es coincidencia, que no se reubica en una producción pura, sino que sólo reproduce el contorno de la vida intencional. Él –Husserl– siempre presenta el ‘retorno a la conciencia absoluta’ como un título para una serie de operaciones que se aprenden, se efectúan poco a poco, y nunca se acaban. Nunca nos confundimos con la génesis constitutiva y apenas si la acompañamos por cortos períodos [...]. La conciencia constituyente la constituimos a fuerza de esfuerzos raros y difíciles. Es el sujeto presunto o supuesto de nuestros intentos. El autor, decía Valéry, es el pensador instantáneo de una obra que fue lenta y laboriosa –y ese pensador no está en ninguna parte–. Así como el autor es para Valéry una impostura del hombre escritor, la conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo... Es, en todo caso, para Husserl, el *artificio* en el que desemboca la teleología de la vida intencional” (*Signes*, París, Gallimard, 1980, p. 227).

⁵ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 296.

Así, según Merleau-Ponty, la tarea consiste en sacar a la luz la región archi-originaria de la carne, y ya no de la conciencia. La idea de carne contiene una generalidad primordial, como la tierra, el agua o el fuego. Supone hablar del ser de forma sensible, insistiendo en el hecho de que participamos en él, que actuamos *desde adentro*, a partir de una experiencia corporal que es, fundamentalmente, la percepción del mundo. Como dice *Lo visible y lo invisible*: “Mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es algo percibido)”.⁶ Además, la carne asocia lo sensible con la inteligencia en un mismo tejido: “Nadie –escribe Merleau-Ponty– fue tan lejos como Proust en la fijación de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino su forro y su profundidad”.⁷ Por ende, la carne es igualmente la profundidad inagotable de lo sensible.

Pero, ¿cómo se accede a esa carne invisible que condiciona la percepción? Llegando hasta el límite, pasando al *reverso* de la constitución trascendental, es como podemos fundar una *fenomenología de la carne*:

Proyecto de posesión intelectual del mundo, la constitución –escribe Merleau-Ponty– se vuelve cada vez más, a medida que madura el pensamiento de Husserl, el *medio para develar un reverso de las cosas que no hemos constituido*. Hacía falta ese intento insensato de someter todo a las buenas formas de la ‘conciencia’, al juego límpido de sus actitudes, sus intenciones, sus imposiciones de sentido –hacía falta llevar hasta el extremo el retrato de un mundo sensato que la filosofía clásica nos legó– para revelar todo el resto, esos seres, debajo de nuestras idealizaciones y nuestras objetivaciones, que las nutren secretamente y en donde nos cuesta reconocer algún *nóema*.⁸

Queda claro, entonces, que la ontología en cuestión sólo puede surgir superando desde el interior la reflexión de la conciencia. Ahora bien, si es verdad, en virtud de esos principios, que no hay fenomenología sin reducción, abandonar el *punctum caecum* de la conciencia, en el marco de la fenomenología, implica, por consiguiente, la creación de una nueva forma de reducción.

⁶ Ibid., p. 297.

⁷ Ibid., p. 193.

⁸ Ibid., p. 227. [Cursiva añadida]

Las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* lo confirman cuando sugieren la idea de poner en serie varias reducciones, cada una de ellas incompleta de por sí, hasta llegar al dominio del “Ser vertical”:

El pasaje de la filosofía a lo absoluto, al campo trascendental, al ser vertical es *por definición* progresivo, incompleto. Esto hay que entenderlo no sólo como una imperfección [...], sino como un *tema* filosófico: la incompletud de la reducción (‘reducción biológica’, ‘reducción psicológica’, ‘reducción a la inmanencia trascendental’ y finalmente ‘pensamiento fundamental’) no es un obstáculo para la reducción, sino que es la reducción en sí, el descubrimiento del ser vertical.⁹

Por lo tanto, toda reducción sería por esencia incompleta y se hallaría al mismo tiempo a la espera de una reanudación. Históricamente, las diferentes reducciones de Husserl a Heidegger *debían* encadenarse y completarse. El pensamiento del Ser, comprendido como una forma de reducción, se incluye en una serie que, en su conjunto, delimita el campo de la experiencia fenomenológica. En otras palabras, la reducción es descrita más arriba como una institución, en el sentido merleau-pontyano del término, es decir, como la recepción de un sentido que exige un porvenir. Por ende, era lógico que una nueva reducción surgiese con Merleau-Ponty, *más allá* de Husserl y Heidegger. Esa tercera reducción es abordada explícitamente en un anexo al proyecto de *Lo visible y lo invisible*. Es presentada como una reducción al ser preobjetivo. El ser preobjetivo, al igual que el Ser heideggeriano está, por definición, más acá de lo objetual, es decir, más acá del mundo configurado por el saber. Así, el Ser no es el correlato de ninguna certeza y se da en la percepción, la cual, justamente, es una fe y no un saber “*porque* es la posibilidad de la duda”.¹⁰ En *Lo visible y lo invisible*, la fe perceptiva es presentada como el arquetipo de nuestro encuentro originario con las cosas, en la medida en que se nos *dan* en la experiencia perceptiva. En definitiva, puede caracterizársela como una interrogación del mundo:

⁹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 229-230.

¹⁰ Aunque la duda sólo pueda referirse finalmente a las cosas particulares y no al mundo como tal: “Lo percibido es ‘real’, de entrada lo ponemos a cuenta del mundo [...]. Cada cosa puede, más tarde, parecer incierta, pero por lo menos para nosotros es seguro que hay cosas, es decir, un mundo” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1976, p. 396).

“Ella deja ser el mundo percibido en vez de plantearlo, ante el cual las cosas se hacen y se deshacen en una especie de deslizamiento, más acá del sí y del no”.¹¹

Ahora bien, “la filosofía –escribe Merleau-Ponty– es la fe perceptiva que se interroga por sí misma”.¹² Por lo tanto, existe una especie de continuidad entre la fe perceptiva y la filosofía. La reflexión del filósofo surge de ese lazo flexible con la fe del percipiente. La filosofía y la percepción son, en definitiva, dos formas de cuestionamiento incierto sobre el sentido del mundo, al modo como a Cézanne lo habitaba la duda en su actividad de pintor. Esto implica que, en su reflexión, el filósofo interroga *lo que no habla*, es decir, la experiencia muda de las cosas en primer lugar, *más acá del sí y del no*, antes de que lo percibido se convierta en la cosa de la que hablamos y sobre la cual produciremos juicios. La *epojé* del fenomenólogo merleau-pontyano tampoco es, en consecuencia, como en el caso de Husserl, la neutralización de la tesis general del mundo, dado que semejante tesis no concierne a la fe perceptiva subtética. La *epojé* merleau-pontyana consiste más bien en poner entre paréntesis el lenguaje, con el fin de poder reencontrar el *origen del sentido y del lenguaje*, entre el silencio de las cosas. La tarea consiste en reactivar la primera palabra, la palabra olvidada pero siempre presente en latencia. Para este fin, una exigencia metodológica es la suspensión previa del lenguaje. La reducción a lo preobjetivo presupone así la *epojé* del lenguaje y se despliega como una reconducción del sentido verbal constituido a la expresión primera y silenciosa del cuerpo. De ahí el interés del fenomenólogo por la pintura y las voces del silencio. En efecto, la pintura nos ubica más acá de toda habla verbal, en el lugar donde el filósofo debe surgir por medio de un mutismo metódico: en las antípodas, por consiguiente, de la reducción psicoanalítica. Como ya señalaba *Fenomenología de la percepción*:

No obstante, queda bien claro que el habla constituida, tal como se desempeña en la vida cotidiana, supone que se ha dado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre será superficial mientras no reencontremos, bajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe con ese silencio. El habla es un gesto, y su significación, un mundo.¹³

¹¹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 136-137.

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 214.

De hecho, señálemoslo al pasar, esa forma de reducción linda con la reducción a la esfera de lo propio, tal como Husserl la aborda en la *Quinta meditación cartesiana*. Para Husserl, poner entre paréntesis toda intersubjetividad reconduce inevitablemente al ego que medita a la experiencia del cuerpo percipiente como experiencia del espacio de lo propio, más acá del lenguaje. No obstante, en el caso de Merleau-Ponty, constatamos un desplazamiento que radicaliza la reducción husserliana a la esfera de lo propio. En efecto, en su recursión hacia el origen, la reducción a lo preobjetivo se asocia a la superación de la dualidad de lo propio y lo extraño. Esa superación corresponde al descubrimiento de la relación prelingüística del cuerpo con el mundo. La reducción a lo preobjetivo es descrita, entonces, como una liberación de un punto de cruce, en donde se entrelazan los movimientos del en-sí y del para-sí, en el lugar en donde “hay” las cosas, en donde se dan *originaliter* de acuerdo con la topología de un quiasma, y ya no de una esfera. Hace falta un cruce de los movimientos de una intencionalidad *fungeriende* —es decir, interna al ser—¹⁴ para ceñir la donación del ser sensible. En ese entrelazo, nos encontramos tanto en el exterior como en el interior, de modo que ya no estamos más en la espacialidad de lo propio: “Hay dos círculos, o dos torbellinos, o dos esferas, concéntricas, que experimento ingenuamente, y tan pronto como me interrogo, apenas descentradas una respecto de otra”.¹⁵

Por consiguiente, el *hay* carnal se da a la mirada fenomenologizante en la medida en que acepta separarse de la conciencia centrada en el ego y de sus poderes constituyentes, en la medida en que asume el *quiasma* entre lo propio y lo extraño. Como dice, una vez más, *Lo visible y lo invisible*:

La filosofía sólo es sí misma si rechaza las facilidades de un mundo con una sola entrada, así como las de un mundo con múltiples entradas, todas accesibles al filósofo. Ella se atiene, como el hombre natural, al punto en donde se produce el pasaje del sí en el mundo y en el otro, en el cruce de las avenidas.¹⁶

De hecho, lo que se ha perdido para el filósofo, como vimos más arriba, es la entrada única o múltiple al mundo, ya sea la del pensador idealista o la del realista. El filósofo debe aceptar perder esa visión unilateral para ganar a cambio la reversibilidad y el cruce

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 293.

¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶ *Ibid.*, p. 210.

de las miradas. Éstas serían la verdad fundamental de nuestra experiencia fenomenológica del mundo. Así, el punto ciego de la conciencia se ha convertido en un punto de cruce accesible al fenomenólogo bajo la forma de un quiasma que lo destituye de su soberanía.

A modo de conclusión transitoria, retengamos de esta forma de reducción que ella proporciona el acceso al punto oscuro prohibido para la visión del espectador fenomenológico en la actitud trascendental. Sobre esta base, comprendemos igualmente por qué Merleau-Ponty pudo sostener, en la misma época, en su prefacio al libro de Hesnard, *La obra de Freud*, que la fenomenología y el psicoanálisis tematizan una misma latencia.¹⁷ Merleau-Ponty, al difuminar la frontera entre lo propio y lo extraño, parece haber instituido una forma de reducción que se inmiscuye en la reducción psicoanalítica de Freud. El psicoanálisis ya no posee más el monopolio del Otro.

Pero la experiencia perceptiva merleau-pontyana, ¿tiene algo que ver con la experiencia del deseo? La reducción a lo preobjetivo, ¿es también una reducción erótica, como es el caso de la reducción al significante en la cura? Es lo que ahora debemos examinar más de cerca.

Según Merleau-Ponty, las cosas en sí se nos dan en la percepción. Pero, al leer a Merleau-Ponty, vemos igualmente que las cosas sólo se perciben en su carne en función de ciertas deformaciones expresivas que diferencian a la percepción de una mera forma de receptividad totalmente pasiva. La percepción se muestra como una actividad de deformación *estilizada* del mundo, precisamente porque es una deformación coherente impuesta a lo visible por el acto de percibir. Es lo que ilustra ejemplarmente la forma en que en la calle nos habla, en silencio, el andar de un cuerpo femenino:

Una mujer que pasa no es para mí, primero, un contorno corporal, una maniquí coloreado, un espectáculo en tal lugar del espacio, sino ‘una expresión individual, sentimental, sexual’, es una carne completamente presente, con su vigor y su debilidad, en su andar, o incluso en el golpe de sus tacos en el suelo. Es una manera única de variar el acento del ser femenino a través del ser humano, que comprendo como comprendo una frase, porque ella encuentra en mí el sistema de resonadores que le conviene. Por lo tanto, la percepción estiliza.¹⁸

¹⁷ Reproducido en Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, París, Verdier, 2000, p. 276.

¹⁸ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 84.

La experiencia de la percepción pertenece, en consecuencia, a un cuerpo percipiente que de por sí es un esquema práxico, un sistema de resonancia entre lo exterior y lo interior. La percepción de la bella desconocida –que, en otro registro, nos recuerda *Mi sueño familiar*, de Verlaine, o *A una transeúnte*, de Baudelaire– estiliza lo percibido en función de nuestro esquema interior, que se revela en el exterior, con motivo de la contingencia de un encuentro. La transeúnte elegida por la mirada se impone, entonces, como la expresión del deseo de quien la percibe, de modo que su percepción es *eo ipso* expresiva. A la cuestión del erotismo de la reducción merleau-pontyana, podemos responder que el sistema de resonancia perceptiva entre el exterior y el interior se funda en el deseo y que, por consiguiente, la reducción a lo preobjetivo es una forma de reducción erótica. Más aún, tenemos que admitir que el deseo perceptivo no me separa de las cosas, y que es él, por el contrario, el que me permite vestir las cosas de una carne que podrá salir al encuentro de la mía y afectarme. El deseo devela la carne que él mismo ha elegido. La fe perceptiva es por supuesto, desde un punto de vista teórico, una creencia en la existencia de lo percibido, pero también es una fuerza pulsional que inviste el mundo. Por último, *last but not least*, ese deseo que da una carne a lo percibido es, además, inconsciente. Como dice Merleau-Ponty en su *Curso sobre la pasividad*: “Lo inconsciente es algo desconocido que actúa y organiza el sueño y la vida, un principio de cristalización (la rama de Salzburgo) no detrás de nosotros, sino en medio de nuestro campo, preobjetivo, como el principio de segregación de las ‘cosas’”.¹⁹

Lo inconsciente aparece más arriba como el principio organizador del campo perceptivo. Actúa delante de nosotros, en el exterior, precisamente porque estructura nuestra existencia a partir de ciertos acontecimientos emblemáticos que fundan una generalidad o un estilo perceptivo animado por el deseo. Por ejemplo, el amar a tal o cual tipo de mujer se constituye a partir de una primera cristalización que fue un suceso o de una primera investidura que se convirtió en una institución erótica en la existencia. El principio es extensible al conjunto de los objetos. Cada cosa percibida es instituida y revisitada por el deseo. En efecto, son las distancias diferenciantes y las semejanzas y desemejanzas del deseo las que, en lo sensible, hacen visibles las “cosas”. El tejido del ser está habitado por el cuerpo percipiente, y por ende por el cuerpo deseante. A su modo, el deseo aparece en el exterior, en o más bien *entre* las “cosas”, al aire libre, así como la rama de Salzburgo descrita por Stendhal se recorta en su campo a la manera de una *Gestalt*. Lo cual no significa que se

¹⁹ Merleau-Ponty, M., *Cours sur la passivité*, p. 211.

pueda aprehender el deseo, pues permanece en la retaguardia de lo invisible y no es reducible a un único ente disponible; la “cosa”, por su parte, se expresa entre comillas que la desrealizan y le dan los colores de lo imaginario y la metonimia. La retirada perpetua de la cosa percibida más allá de sí misma, por lo demás, quizá pueda conectarse con un modo de donación simbólica. La rama de Salzburgo está allí, en el suelo. Como es investida inconscientemente por el deseo, brilla con el fuego del símbolo del amor tomado en lo real.

En el régimen perceptivo, el deseo es pues, a la vez, una condición invisible y una aparición de lo invisible en lo visible, por la mediación de la segregación de un ente que se carga de sentido e ilumina lo real, como la bella transeúnte. Una vez más, nos hacemos la pregunta: ¿basta con esto para hacer de la reducción a lo preobjetivo una reducción erótica? De nuevo, es evidente que sí. Con Merleau-Ponty, la sexualidad, *via* el deseo incluido en la percepción, adquiere un valor ontológico universal. La sexualidad se vuelve carnal y excede los límites del cuerpo natural. A mi juicio, la comunidad filosófica no ha reconocido lo suficiente esa introducción de la sexualidad en la ontología. Así, Merleau-Ponty decía en sus clases de 1959-1960, a propósito del freudismo: “La verdadera formulación no es ‘todo es sexual’, sino que no existe nada que no sea sexual, no existe nada asexuado, la superación de lo genital no es una distinción o un corte absoluto, el carácter ontológico de la sexualidad, *i.e.* ella es una contribución fundamental a nuestra relación con el Ser”.²⁰

Con Merleau-Ponty, la sexualidad accede así a la dignidad de un existencial. Ahora bien, podría creerse, con el enunciado de ese resultado sustancial, que la conexión entre la fenomenología y el psicoanálisis descansa en adelante sobre una base sólida. No es así, dado que es igual de evidente que la reducción erótica en el psicoanálisis no pertenece para nada al mismo orden que la parte de erotismo que anima la percepción.

Vemos, primer lugar, claramente que la elección de un inconsciente perceptivo se aleja de toda interrogación por la patología y la clínica, si bien indisociable del concepto de inconsciente en Freud. Vemos, a continuación, que el objeto del deseo invisible no recibe el sentido de un objeto perdido (como *das Ding* en Lacan, por ejemplo). Por último, la *epojé* del lenguaje es poco conciliable con el inconsciente “estructurado como un lenguaje”. Sabemos al respecto que Merleau-Ponty sintió incluso cierto “malestar” al escuchar las tesis de Lacan sobre el papel del lenguaje en el coloquio de Bonneval sobre el inconsciente (1960).²¹ Sabemos, igualmente, que Lacan se sintió irritado por la publicación del acta de

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Notes de Cours*, 1959-1961, París, Gallimard, pp. 150-151.

²¹ Reproducido en Merleau-Ponty, M., *Parcours deux*, París, Verdier, 2000, p. 273.

su discusión. La razón principal de esa discrepancia es que el síntoma neurótico desapareció por completo del horizonte de Merleau-Ponty. El deseo es, desde luego, invisible en cierta medida, pero no está reprimido en sentido estricto; no crea, por lo tanto, una discontinuidad o distorsión tópica, y no es, por ende, susceptible de retornar bajo una forma enigmática y dolorosa, al modo de una obsesión o una fobia. El lenguaje de lo inconsciente *via* el síntoma, en consecuencia, está ausente del campo del deseo merleau-pontyano. En cambio, la rama de Salzburgo está allí, ante nuestros ojos, con su opaco resplandor, pero con promesas de plenitud cautivadora para la percepción mezclada con imaginario y ensoñación. En otras palabras, la latencia merleau-pontyana no es la represión freudiana, sino que relanza la percepción hacia una mayor plenitud; no la perturba por la irrupción de un retorno de lo reprimido, por la fobia a las ramas, por ejemplo. Por ende, nos las tenemos que ver con el concepto de inconsciente.

Las reservas críticas formuladas por Pontalis, Green o Lacan al comienzo de los años sesenta en *Los tiempos modernos*,²² se vuelven límpidas más tarde. Cuanto más reconocemos que el deseo de sentido cumple un papel positivo en la percepción, más debemos admitir que las críticas psicoanalíticas dirigidas a Merleau-Ponty eran fundadas. La plenitud dinámica del deseo que anima la fe perceptiva, implica lisa y llanamente la eliminación de la desgracia sintomática de la conciencia. Es algo que ningún psicoanalista puede eludir sin renegar del sufrimiento de sus pacientes.²³

Por todas esas razones, ha habido una fuerte resistencia de los psicoanalistas al mensaje merleau-pontyano, pero es igual de patente que, en cambio, en el seno de la propia tradición fenomenológica, la recuperación de las tesis de Merleau-Ponty ha servido casi, si no siempre, de pretexto para la elaboración de una *alternativa crítica al psicoanálisis*. A la inversa, los psicoanalistas, en su gran mayoría, no harán más esfuerzos por comprender y compartir lo que, en la fenomenología de Merleau-Ponty, se abría al deseo inconsciente.

Sin hundirnos en la confusión de los enfoques, quisiéramos trazar una tercera vía a la alternativa tajante entre esas dos concepciones de lo inconsciente.

²² Número 184-185, 17mo año, 1961.

²³ Críticas notablemente expuestas en “Lacan and Merleau-Ponty: the confrontation of psychoanalysis and phenomenology”, por James Phillips, en Pettigrew, D. y Raffoul, F., (comp.) *Disseminating Lacan*, Nueva York, State University of New York Press, 1998 [Hay trad. al cast. en Lutereau, L. y Kripper, A. (comp.) *Arqueología de la mirada. Merleau-Ponty y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Letra Viva, 2011. N. de los T.]

3. *El paso de Merleau-Ponty: la demostración topológica del punto de inversión*

Existe una paradoja en la actitud fenomenológica merleau-pontyana: si la reducción del ente a su carne proporciona el punto de cruce entre lo propio y lo extraño, ¿cómo puede la mirada fenomenologizante ver a su vez ese punto ciego, que coincide con el punto de inversión del Ser sensible? ¿Acaso no está la conciencia cegada frente al deseo, como lo estamos frente al sol y a la muerte?

Técnicamente hablando, la cuestión radica en mostrar lo que se da por sí mismo en el quiasma. Para superar la ceguera, debemos admitir, al menos como hipótesis, que la donación del punto ciego de la conciencia determina un segundo punto de vista, a partir del cual la carne *aparece*. Si el punto ciego no puede mostrarse en la conciencia pura, es porque hay que admitir otro punto de vista, desde donde será visible, al menos en parte. Ese segundo punto de vista que condiciona la visibilidad deberá ser un punto de perspectiva sobre el primero que no se ve a sí mismo y a partir del cual se volverá visible. El riesgo de regresión al infinito es real. También es sólo por medio de un desplazamiento de la propia mirada, y no de su desdoblamiento, que la cuestión puede esperar resolverse. Es sólo al ocupar una posición excentrada y objetivamente *determinada* por medio de la localización del punto de cruce, que el quiasma entre lo propio y lo extraño puede manifestarse ante la mirada del fenomenólogo, al modo como una anamorfosis revela su apariencia a su espectador. Tal es el caso, como sabemos, del cuadro célebre de Holbein, *Los embajadores*. El objeto oblongo que desentona en el cuadro visto de frente sólo se revela como lo que es —a saber, una cabeza de muerte— con la condición de plegarse a las reglas ópticas de la anamorfosis. Por consiguiente, el espectador debe desplazarse hacia el costado para ver aparecer por fin la cabeza de la muerte que, sin ese desplazamiento, permanecería invisible. *Mutatis mutandis*, el Yo del fenomenólogo merleau-pontyano ya no puede desdoblar el ego de acuerdo con la estructura de escisión de la reflexión (*Ichspaltung*). El ego fenomenologizante también debe aceptar cierta destitución de su posición de doble del sujeto trascendental, por el hecho de que no *debe* duplicar el lugar dominante del Ego constituyente y que, por ende, debe ocupar otro sitio en el dispositivo de la manifestación. En efecto, debe desplazarse y ausentarse de sí mismo para situarse en el punto de vista desde donde pueda aparecerse el punto ciego. Por eso, el comienzo de la filosofía ya no tiene la performance del *cogito*, sino la participación en la carne que, como es lógico, aparece en la pluma de Merleau-Ponty como un torbellino que expulsa la conciencia:

Hay que considerar como lo primero, no la conciencia y su *Ablaufsfhänomen* con sus hilos intencionales distintos, sino el torbellino que ese *Ablaufsfhänomen* esquematiza, el torbellino espacializante-temporalizante (que es la carne y no la conciencia ante el *nóema*).²⁴

La contribución principal de Merleau-Ponty aparece, desde entonces, muy claramente: no consiste tanto en haber reformulado el concepto de inconsciente operativamente para la clínica psicoanalítica –dado que eso no ocurrió–, sino más bien haber sentado las bases para *una mostración del deseo como un punto ciego, por fuera de la cura analítica, que se inmiscuye en ella*. La reducción a lo preobjetivo implica un modo de mostración determinado y apropiado que amplía y reestructura el campo de experiencia fenomenológica incluyendo en su interior el deseo inconsciente. La experiencia fenomenológica, en lo sucesivo, ya no es la misma, dado que la experiencia de lo propio ya no es la primera característica de la experiencia. La carne ya no está auto-referida, ya no es autoafectiva; la reversibilidad del sentir *eo ipso* está abierta al afuera. Ése es el sentido filosófico decisivo de la nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible* que estipula que hay que considerar el espacio topológico como el modelo del Ser carnal. Con la reducción preobjetiva, la mostración de la carne se inspira aquí en cierta forma matemática de espacio que proporcionará su lenguaje a la experiencia. ¿Podemos ofrecer una breve descripción de esto?

Volvamos a la fe perceptiva del cuerpo en resonancia con la carne del mundo para ver de qué se trata. Para que el espacio externo sea el espacio interno –el de los “procesos internos” de la psicología– y viceversa, para que el espacio externo ya no sea contrario al espíritu y se vuelva expresivo o estilizado en la percepción; en otras palabras, para que el afuera sentido se vuelva la página en donde el deseo llega a escribirse entre las cosas, como a cielo abierto, es necesario que un tercer elemento asegure una equivalencia entre el espacio del interior y el espacio del exterior. Ahora bien, ese elemento común es el propio espacio y, más en particular, una forma de espacialidad viviente y sutil, susceptible de establecer un punto o un sistema de traducción inmediata entre el interior y el exterior. En otras palabras, el espacio del cuerpo o, más bien, el *cuerpo como espacialidad* es lo que produce el lazo. Abandonamos el espacio de la esfera de lo propio por una espacialidad de lo impropio en lo propio, cuyos objetos topológicos, sin interior-exterior, nos dan una in-

²⁴ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 293.

tuición indirecta, comparable a la ofrecida por el espacio pictórico. Como dice Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu*:

Su visibilidad manifiesta (la de las cosas) se duplica en sí (en el cuerpo del pintor) con una visibilidad secreta: ‘la naturaleza está en el interior’, dice Cézanne. Cualidad, luz, color, profundidad, que está allí delante de nosotros, sólo lo están porque despiertan un eco en nuestro cuerpo, porque él las recibe.²⁵

El espacio del interior, que entra en resonancia con el monte Sainte Victoire para Cézanne, o el cuerpo percipiente de Merleau-Ponty, que vibra al ver a la bella transeúnte, no es el espacio cerrado del Yo y de los procesos psicológicos internos, dado que sólo me encuentro *separado* de mí mismo, en el exterior. El *espacio del interior*, como también nos lo enseñan los escritos inéditos, no es el de la psique encapsulada, sino la *espacialidad del deseo*, que no se cierra en sí mismo sino que, por esencia, es una apertura con el nombre “esquema interior”, incluso de “implexo” en sus *Cursos sobre la pasividad*. Queda claro que la subjetividad es la espacialidad del cuerpo sin interior ni exterior fijos, en constante reversión entre el interior y el exterior. Éste es un nuevo tipo de esquema corporal. El deseo y el espacio, con sus inversiones, en donde el revés y el derecho ya no son dos absolutos separados uno de otro, sino que se dan a la mirada fenomenologizante como los objetos de la geometría de “caucho”, la topología, en la medida en que ésta estudia las propiedades de sus objetos procediendo a su deformación. Así es el tejido de la carne. El espacio, en caso de Félix Klein, es concebido entonces como un grupo de transformaciones y ya no como una sustancia vacía, receptáculo de objetos. Tampoco es que Merleau-Ponty fuese un topólogo en el sentido estricto del término, sino en el sentido en que la manifestación del deseo inconsciente corresponde perfectamente a una espacialidad expresable según relaciones cualitativas, sin medida, como las descubiertas por la topología –por ejemplo, la envoltura y la inversión–. En el fondo, la razón es que, en sí, por sí mismo, el deseo es una “búsqueda del interior en el exterior y del exterior en el interior”. El cuerpo deseante, en consecuencia, es un *espacio de apertura viviente*, de modo que si bien el ego percipiente no puede percibir en principio la carne que lo condiciona, podemos reconstituir su huella indirectamente por medio de esquemas topológicos que remiten a lo que denominaría una *proto-topología del cuerpo deseante*. Cézanne pintando Sainte Victoire es una ilustración

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 22.

posible de esto, pero podríamos tomar tanto el deambular angustiado de Freud, que se pierde en la zona roja de una ciudad italiana y vuelve constantemente al mismo lugar.²⁶ En resumen, es posible una *mostración* oblicua del deseo inconsciente en la forma espacial.

4. La *mostración del punto de vista ciego como punto indiviso entre la fenomenología y el psicoanálisis*

El pensador que recibió ese mensaje fuerte y claro fue Jacques Lacan. Desde luego, el propio Lacan se interesó por la topología, pero es muy probable que la frecuentación de Merleau-Ponty le haya reforzado, por lo menos, esa elección. Como se sabe, la *mostración* topológica de las estructuras inconscientes se afirmará netamente a partir del seminario *La identificación*, en 1962, y no cesará de amplificarse hasta ocupar e incluso, podríamos decir, saturar el escenario, desde 1971 hasta 1981, con la topología de los nudos. Digamos que, de modo emblemático, el nudo borromeo, en la medida en que ciñe el objeto *a* en su agujero central, constituye la *mostración por excelencia* del objeto causa del deseo.

El uso lacaniano de la topología requiere, desde luego, que nos pongamos de acuerdo sobre su estatus. Queda claro, en primer lugar, que Lacan está más cerca de la topología matemática de lo que lo estaba Merleau-Ponty, quien por su parte descubrió esa disciplina a través de los trabajos de Piaget sobre la representación del espacio en el niño. De esa proximidad da prueba la colaboración de Lacan con el especialista en la teoría de los nudos, Pierre Soury. Pero el árbol topológico no debe tapar el bosque matemático. En el fondo, esa marcha participa de lo que Jean-Claude Milner denominó el “galileísmo extendido” de Lacan.²⁷ Por *galileísmo extendido* debemos entender el esfuerzo continuo del psicoanalista por matematizar el orden de lo simbólico de diferentes formas: de los grafos a las superficies, y de las superficies a los nudos.

Sin embargo, independientemente de su amistad con los matemáticos, Lacan retoma la aplicación de la topología a la vida del deseo, como Merleau-Ponty lo había hecho antes que él. Da una versión de ella que podemos estimar más rigurosa y más perfeccionada, a la medida de una tecnicidad superior, pero esa ventaja lleva en germen nuevos peligros.

²⁶ Freud, S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, 1985.

²⁷ Para retomar aquí el pertinente análisis de Jean-Claude Milner en *L'œuvre claire*, París, Le Seuil, 1995, p. 92.

5. La topología lacaniana del deseo permaneció sumisa a lo inanalizado de Freud

Pues, ineluctablemente, el galileísmo extendido al orden de lo simbólico acarrea consigo el olvido de la cuestión originaria propia del ideal galileano. Aquí debemos recordar lo que Husserl decía en la *Krisis* a propósito de la geometría: “Eso (la geometría como pura tradición) ya estaba allí para Galileo, por ende, sin que por ello –lo concebimos con facilidad– experimentara la necesidad de desentrañar el modo en que la producción idealizadora había surgido en el origen”.²⁸

A semejanza de los matemáticos, el Lacan topólogo no se hace la pregunta, en cambio, por el origen de la topología y, además y sobre todo, tampoco formula la *Rückfrage* a propósito de su idealización topológica de las formaciones del inconsciente freudiano. Esta observación no expresa alguna manía husserliana de nuestra parte. Para convencerse, basta con recordar que Jacques Derrida había identificado y subrayado perfectamente las consecuencias de la idealización matemática en el análisis del inconsciente. En *El factor de la verdad*, de 1975, Derrida le reprochaba a Lacan, en efecto, el haber idealizado el significante en su lectura del cuento de Edgar Allan Poe, *La carta robada*. Derrida constataba que Lacan había reducido el significante a la idealidad de la significación²⁹ y que, de ese modo, había sometido el desplazamiento de la carta robada al sentido de un trayecto circular que efectúa un retorno a lo propio y a la verdad.

Así, después de Derrida, debemos reevaluar la contribución de Lacan. Por un lado, Lacan logra un progreso respecto de Merleau-Ponty, a la vez en lo referido al esbozo del lazo del deseo con el orden simbólico y a la posibilidad de una transmisión intergeneracional del psicoanálisis. Más allá de Freud, Lacan introduce, en efecto, la infinitización del tema en la comunicación entre los psicoanalistas. Pero, por otro lado, la idealización topológica implica un número de riesgos, entre los cuales se cuentan, según Husserl, el olvido de las evidencias fundadoras del sentido de la idealización en cuestión o también, según Derrida, una sumisión ciega al orden de la verdad y del sentido. Con la consecuencia inevitable de que la metafísica llega a ocupar, entonces, la posición de un destino que ofusca el deseo inconsciente. De nuevo, y al igual que en *La carta robada*, la clarividencia mo-

²⁸ Husserl, E., *Krisis*, § 9, p. 26.

²⁹ Derrida, J., “Le facteur de la vérité”, en *La carte postale*, París, Aubier-Flammarion, 1980, p. 492.

mentánea de la mirada se revierte en una ceguera. Lacan, como el ministro y la reina en la novela de Poe, está cegado, y es Derrida quien toma entonces el lugar de Dupin.

Finalmente, el olvido del origen de la topología y la ofuscación del deseo están ligados estrechamente. Cuando Derrida se esfuerza por exhibir la cuadratura de las triangulaciones en el análisis lacaniano de *La carta robada*, muestra implícitamente que Lacan es, por lo menos en esa época de su seminario, dependiente del inconsciente singular de Freud, es decir, de lo inanalizado de este último. La idealización lacaniana tiende, en efecto, a suscitar no sólo el olvido de los actos fundadores de la proto-topología freudiana (visible en muchos esquemas que representan el aparato psíquico en la obra de Freud), sino que esa idealización oculta al mismo tiempo toda una zona que abarca el deseo inconsciente del fundador. Si lo inanalizado de Freud forma parte plenamente de la fundación del psicoanálisis, entonces todo alejamiento del origen de la topología del deseo se vuelve propicia para la reconducción de la ceguera freudiana. De ahí la paradoja de la transmisión lacaniana del freudismo: *el punto del deseo se muestra en esquemas topológicos, pero ese descubrimiento es al mismo tiempo un recubrimiento, el del origen del psicoanálisis.*

Por lo tanto, el programa de la topología lacaniana habría sufrido las consecuencias negativas de esa aporía. Vemos que, en vez de mostrar el deseo, la topología analítica puede, en ciertas condiciones, ofuscarlo. En efecto, en ese mismo texto, Derrida critica el cariz trascendental dado a la topología del deseo por Lacan:

La castración-verdad –escribe– es lo contrario de la parcelación, su propio antídoto: lo que falta a su lugar tiene su lugar fijo, central, sustraído a toda sustitución. Algo falta a su lugar, pero la falta nunca falta allí. El falo, gracias a la castración, siempre permanece en su lugar, en la topología trascendental de la que hablábamos más arriba.³⁰

Derrida muestra arriba que la topología lacaniana posibilita el falo-logocentrismo.³¹ El falo es el significante trascendental que condiciona la posibilidad de literalizar el deseo y que sustituye en el *topos* fijo de la castración (el lugar de la falta) como verdad del deseo.

³⁰ Ibid., p. 469.

³¹ Debemos admitir que, por lo demás, ese gesto crítico produjo un efecto liberador en los medios analíticos. Algunos psicoanalistas, como René Major o Élisabeth Roudinesco, pudieron sacar de ello todas las consecuencias en el plano clínico y político.

Ahora bien, ese destino metafísico del deseo, como vemos, es solidario de una forma específica de topología, determinada como trascendental.

Sin embargo, ¿debemos seguir a Derrida hasta el final? Hay un límite, igualmente, para la clarividencia derridiana. Al criticar la trascendentalización lacaniana, Derrida presupone, en efecto, un diagnóstico más amplio: a saber, que la asunción del *Wiederholungszwang* por parte de la idealización matemática sucumbiría necesariamente a la influencia de un destino metafísico. Esta afirmación nos parece discutible. La crítica derridiana es perfectamente válida para la topología *trascendental* del deseo, pero nada indica que valga para toda forma de topología del deseo antedicho. Además, si abandonamos por principio, como preconiza Derrida, toda idealización y todo *telos* por la repetición, podemos preguntarnos cómo escapar, desde entonces, a la captura de la repetición por la repetición, es decir, al ritmo de una pulsión que no está ni con la muerte ni con la vida, sino con la nada.³² Al querer evitar toda destinación, la diseminación derridiana, ¿acaso no corre el riesgo de quedar, por su parte, bajo la férula de una superpotencia destinal, en este caso, del nihilismo? Nos parece que el primer Derrida se prohíbe pensar la repetición *hacia adelante*, como había dicho Kierkegaard. El secreto de la repetición hacia adelante es justamente conservar un *telos*. Sin embargo, es verdad que después de su *ethical turn*, la deconstrucción reestablece una forma paradójica de *telos*, en especial la noción de “mesianidad sin mesianismo”, o también el horizonte de la justicia como acontecimiento imposible de venir. Ese *telos* paradójico ya no está, entonces, demasiado alejado de las paradojas de Kierkegaard.

6. *Que Merleau-Ponty regresa después de Lacan y Derrida*

Por eso, creo que ha llegado el momento, *después de Lacan y después de Derrida*, tras haber tomado nota de la ceguera recurrente de quienes ocuparon una posición decisiva en la intersubjetividad del pensamiento contemporáneo, y tras haber advertido el carácter estructural e insuperable de la ceguera, creo que, en consecuencia, ha llegado el momento de efectuar un retorno a la proto-topología merleau-pontyana. Para esto, propondré tres razones:

³² Como lo muestra Rudolf Bernet en su análisis del concepto de pulsión en Freud, en “Mécanique, clinique et métaphysique: l’insistance de la pulsion de mort”, conferencia inédita, Lisboa, Université Nouvelle, octubre de 2012.

1. La proto-topología de la carne me parece el único enfoque racional que, al tiempo que toma nota del punto ciego de la conciencia, no pretende ocupar una posición de mirada que dominaría a la vez la ceguera y la visión de la ceguera. No es con un aumento de la visión como accedemos a lo invisible de lo visible sino, por el contrario, aceptando ser tomados por el torbellino de la carne y reconociéndonos, por consiguiente, en la posición de la víctima [*la dupe*], y ya no en la de Dupin. Dupin sería aquí el nombre literario de la ilusión de una mirada omni-vidente. Es la no víctima, el no incauto [*le non-dupe*] por excelencia, es decir, aquél que *yerra* [*erre*], según el juego de palabras de Lacan.³³

2. La situación actual de crisis del sentido de la topología analítica, patente entre las escuelas lacanianas, constituye a mi parecer una segunda razón. La crisis de sentido del psicoanálisis exige un movimiento de recursión hacia las archi-evidencias de la proto-topología del deseo, tales como hemos comenzado a entreverlas en compañía de Merleau-Ponty. Este movimiento coincide hasta cierto punto con la figura lacaniana del retorno a Freud, pero igualmente debe ampliarse y radicalizarse, hasta llegar a la comprensión fenomenológica del espacio topológico. Queda claro, en efecto, que el universo del sentido inconsciente reducido al mero juego del lenguaje, no satura la cuestión de la relación con el mundo. El universo de lo simbólico se muestra desligado del mundo percibido, al modo de lo que Lacan denomina “aleteósfera” en el *Seminario 17*.³⁴ La esfera autónoma y apremiante de la significancia (la realidad psíquica de Freud) se vuelve subrepticamente el todo del acceso al mundo en su conjunto. Así, para Lacan, la topología del deseo está limitada singularmente al espacio del lenguaje. Ironías del destino, esa limitación funciona al mismo tiempo como una *visión del mundo* para sus discípulos, al modo de una ilusión trascendental. Ahora bien, el lugar del sujeto del significante no puede constituirse por fuera

³³ [Según reza el título del seminario *Les non-dupes errent, Los no incautos yerran*, título homófono en francés de *Les noms-du-Père, Los nombres-del-Padre*. N. de los T.]

³⁴ La aleteósfera es el espacio de la verdad tal como se presenta en nuestro ambiente. Según Lacan, está constituido por las verdades formales que, *via* la tecnología, se han vuelto realidades de lo cotidiano. El ejemplo privilegiado por Lacan son las ondas: “El mundo que supuestamente era el nuestro desde siempre está poblado, incluso en el lugar donde estamos (Lacan está en la Facultad de Derecho del Panteón), por un número considerable de lo que se llaman ondas, que se entrecruzan sin que ustedes tenga la más mínima sospecha al respecto. No deben descuidarse como manifestación, presencia, existencia de la ciencia, y eso necesitaría que no nos contentemos con hablar para calificar lo que está alrededor de nuestra tierra, de atmósfera, de estratósfera, de todo lo que quiera de esferizado, tan lejos como podamos aprehender las partículas” (*Le Séminaire: Livre XVII. L’envers de la psychanalyse*, París, Le Seuil, 1991, p. 1985). Según Lacan, por lo tanto, el sujeto del inconsciente no vive en el mundo percibido, sino en un más allá, en lo invisible explorado por la ciencia y concretizado por lo que él denomina “*lathouses*”, objetos tecnológicos. Por ende, Lacan está en el núcleo de la crisis del sentido de la ciencia.

del movimiento espacializante-temporalizante hacia el mundo. Por consiguiente, la relación con el mundo en su pluri-dimensionalidad es lo que debemos revelar en el diálogo crítico de la fenomenología con el psicoanálisis.

En ese sentido, la reducción merleau-pontyana del ente a su carne debe, para nosotros, corresponder a otra vuelta de la espiral y cumplir de nuevo un papel de primer orden en una estrategia de reconducción de las idealidades topológicas a su origen. La consigna merleau-pontyana de los años sesenta –considerar el espacio como el modelo del Ser– hoy debe ser retornada sobre sí misma y comprendida así: *es la donación fenomenológica de la carne lo que da sentido a la topología formal del deseo*. La ontología de la carne es el fundamento del espacio topológico. En otras palabras, lo que da su *sentido fundacional* a la topología de Lacan, lo que reinscribe el espacio de lo simbólico en el mundo de la vida, son las archi-evidencias típicas cuyos lineamientos trazó Merleau-Ponty.

3. La tercera razón nos la proporciona el propio Lacan: hacia el final de seminario, se propuso la infinitización topológica para aclarar lo inanalizado de Freud. Esto estaba constituido, según Lacan, por la relación de Freud con el judaísmo. Por el Edipo –el sueño de Freud (Lacan *dixit*)– existiría, pues, *Moisés, el hombre*. Ése es el otro gran destino que subtiende la vida de Freud. En efecto, vemos que a partir de *Los no incautos yerran*, en 1974, Lacan se arroja a un trabajo intenso para sacar al psicoanálisis de la estructura edípica, en el preciso momento en que reinterpreta el destino del monoteísmo con los nombres-del-padre. Por ende, ambos están ligados estrechamente. La infinitización galileana del inconsciente –cuya apoteosis es el nudo borromeo– fue desplegada por el Lacan *Aufklärer* contra la repetición del discurso religioso en el psicoanálisis, y ésa era la condición entrevista por Lacan para deshacerse de la influencia del esquema del Edipo en la interpretación del deseo. El análisis del monoteísmo, junto con la recursión hacia el origen del psicoanálisis, daría a la topología, entonces, su plena potencia analítica y, al mismo tiempo, *in fine*, asentaría la visión al viejo maestro del panteón. Pero, hay que subrayarlo, esa lucidez recubierta sólo es accesible desde el punto de vista de una proto-topología. Es porque Lacan *deformaliza* la topología, en la medida en que la refiere a la Biblia y a la historia del judaísmo, que ve el deseo de Freud, el hombre, de *ser un nuevo Moisés*.³⁵ En otras palabras,

³⁵ Es notable que todo lo que concierne al origen del psicoanálisis tenga consecuencias político-institucionales importantes. Así, según los autores del *Manifeste pour la psychanalyse* (Paris, La fabrique, 2010), después de la suspensión brutal de su seminario en Sainte Anne en 1963, Lacan “interpretó la exclusión de la que era objeto como una forma de impedirle hablar precisamente de los nombres del padre (en plural), porque ese tema concernía al origen del psicoanálisis y a su vínculo con algo que en Freud no había

el peligro virtual para la comunidad analítica es experimentarse inconscientemente como un pueblo religioso que sólo podría adoptar como única forma el gobierno la figura profética del gran hombre; gran hombre que, con el correr del tiempo y al hilo de las escisiones, además se vuelve cada vez más pequeño...

Por consiguiente, cuanto más se presente el psicoanálisis como una rama de las matemáticas, más correrá el riesgo de olvidar la dimensión religiosa del símbolo que la constituye y que la traba desde el interior. Su esfuerzo racionalizante y virtuoso está tomado, entonces, por un círculo vicioso que sólo la fenomenología puede deshacer.

7. Conclusiones

En conclusión, hemos mostrado que la mostración topológica del deseo constituía uno de los puntos fuertes de toda conexión real entre la fenomenología y el psicoanálisis. La razón fáctica es que esa mostración circula históricamente, desde luego con muchas diferencias y transformaciones, de Merleau-Ponty a Lacan. La mostración topológica del deseo, en un juego de repetición de la mirada fenomenologizante a través de las generaciones de filósofos y de analistas, amplía no sólo el campo del psicoanálisis, que se vio infinitizado por el galileísmo de Lacan, sino también el campo de la experiencia fenomenológica, en el cual la frontera entre lo propio y lo extraño se modificó notablemente. Los trabajos actuales de Bernhard Waldenfels, en Alemania, que se inscriben en la línea de los de Merleau-Ponty, son la ilustración más consecuente de ello.³⁶ Por consiguiente, hoy el fenomenólogo puede tomar ciertos temas reservados hasta entonces al dominio del psicoanálisis. En ese nivel, son concebibles e incluso deseables intercambios cooperativos y críticos. La relación más interesante radica, no obstante, a mi parecer, en la relación de fundación. El psicoanálisis sigue siendo el psicoanálisis, y la fenomenología, la fenomenología, pero uno

sido analizado” (p. 45). Más adelante, en una nota, los autores despliegan ese inanalizado freudiano como sigue: “Lacan no lo precisa explícitamente, sino que podemos suponer que se trataba de la relación de Freud con el nombre impronunciable del Dios de los judíos y con la pluralidad de sus nombres”. Por nuestra parte, suponemos que toda la problemática de la relación de Freud con el nombre impronunciable del Dios de los judíos, se urde en el destino religioso del nombre del padre, tal como el propio nombre de Moisés lo funda en la historia del pueblo judío, en correlación con la impronunciabilidad del nombre de Dios. Moisés, el hombre, sería por ende el elemento clave para captar el deseo de Freud.

³⁶ Cf. la primera traducción francesa de Bernhard Waldenfels: *Topographie de l'étranger*, París, Van Dieren, 2009.

y otra pueden entrar, en ciertas condiciones, en una verdadera intersubjetividad. En efecto, podemos considerar, como dijimos, que el campo de experiencia de la carne constituye la base proto-topológica sobre cuyo fondo las idealidades psicoanalíticas de Lacan adquieren su sentido no metafísico. Reestablecer el anclaje de la topología del deseo en el mundo salvaje es, para nosotros, la mejor forma para el psicoanálisis de saber de dónde viene, y por ende adónde va. Esa destinación, lejos de ser metafísica, es la de una topología del deseo devuelta a su im-propiedad primera: más allá de la esfera propia de Husserl, pero más acá de la extrañeza absoluta de los objetos formales de Lacan, en el mismísimo sitio del mundo.

Traducción de Agustín Kripper y Luciano Lutereau

ABSTRACT

Merleau-Ponty advocates a reduction to a preobjective realm in which the chiasma of proper and alien prevails. The system of perceptual resonance between the inward and the outward is grounded on desire, and this entails a mode of erotic reduction. Unconscious desire is included in the field of phenomenological experience because it enables us to endow things with the qualities of flesh through which they disclose themselves to us. In order that desire may be the invisible condition that appears in what is visible, the subtle and living spatiality of the body must ensure equivalence between inner and outer spatiality. The author argues that the experiential field of flesh makes up the prototopological foundation for Lacan's topology, i.e., the background against which meaning is bestowed on Lacan's psychoanalytic idealities. The crisis in the meaning of analytic topology in the Lacanian schools should lead back to the primal evidences of prototopological desire as outlined by Merleau-Ponty.

Key-words

Desire, reduction, flesh, lived spatiality, topology.

WILLIAM JAMES Y EDMUND HUSSERL.
SOBRE LA HORIZONTALIDAD DE LA EXPERIENCIA¹

SAULIUS GENIUSAS

Chinese University of Hong Kong

¿En qué sentido es el horizonte una noción *filosófica* y un tema *filosófico*? Quisiera dirigir mi presentación en dirección a esta pregunta. Al afrontarla, quiero llevar a cabo cuatro tareas. (1) Quisiera mostrar en detalle cómo las reflexiones psicológicas sobre el horizonte constituyen un recurso crucial para la apropiación específicamente filosófica de este tema. Para mostrar que esto fue así, me volveré hacia las reflexiones de William James sobre los márgenes de la conciencia y voy a sostener que esas reflexiones constituyen la fuente principal para la aparición del horizonte en la fenomenología de Edmund Husserl. Si bien la influencia de James en Husserl es en general reconocida (Cobb-Stevens, 1974), (1) según mi entender no existe un análisis detallado sobre la relación entre la problemática de los márgenes y la del horizonte. (2) Luego de dar cuenta de la noción de los márgenes de la conciencia en James, me preguntaré cómo se distingue un análisis filosófico del horizonte de una investigación psicológica. Lo que propondré es que la naturaleza única de un análisis filosófico descansa en su pretensión de revelar las dimensiones *transcendentales* de la horizontalidad de la experiencia. (3) Después de plantear estas dos cuestiones daré un tercer paso, arriesgando lo que para mí es la *noción hecha y derecha de horizonte*. (4) Finalmente, mi presentación concluirá con un breve esbozo de las *implicaciones filosóficas* que acarrea la problemática del horizonte. Voy a sostener que la pro-

¹ Los temas abordados en este texto son tratados con más detalle en mi obra *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012.

blemática horizontal nos provee con los recursos necesarios para profundizar nuestra comprensión de la subjetividad sobre la base del develamiento de la *plasticidad de la experiencia*.

1. Una determinación preliminar del horizonte

Hablo de horizonte, pero ¿qué significa esta noción? Si bien es utilizada en numerosas tradiciones filosóficas, en ninguna, hasta donde yo sé, se puede encontrar una definición clara del significado de este término. Para tomar prestada una expresión de Eugen Fink, uno podría decir que el horizonte es una *noción operativa*, es decir, esta noción determina muchos otros temas de la filosofía, mientras que en sí misma permanece sin una definición. La significación de horizonte puede ser grande, pero no más grande que su opacidad.

No puedo ofrecer una determinación hecha y derecha de horizonte al principio (tal determinación sólo puede establecerse a partir del análisis siguiente), pero para darle una dirección a dicho análisis, necesitamos un *sentido guía* del tema a examinar. Quisiera, entonces, desarrollar una determinación provisional de esta noción, basada en cómo la palabra “horizonte” es usada en el hablar cotidiano.

Me paro en la orilla del océano, miro a la distancia y veo la línea en la que el océano se junta con el cielo – esta es la imagen más común que se emplea para caracterizar el horizonte. De esta imagen común se pueden extraer *tres dimensiones de sentido* que conforman esta determinación preliminar de horizonte.

El horizonte es una línea en la cual el océano se junta con el cielo. Así, el horizonte se revela como un *límite* que constriñe mi campo visual. Cualquier objeto que aparezca dentro de mi campo visual deberá encontrar un lugar dentro del horizonte. Dicho de manera más simple, un fenómeno que caiga fuera del horizonte no es en realidad un fenómeno. El sentido etimológico de horizonte corrobora este uso: el *horizein* griego, del cual deriva el sentido de nuestra noción de horizonte, significa precisamente *delimitar, trazar un límite*. Dado que delimitación es determinación y que el sentido de la objetividad descansa sobre su determinación, el horizonte se revela como un marco general dentro del cual las objetividades se manifiestan como significativas. Esa es, entonces, la primera

determinación de horizonte: *el horizonte es precisamente lo que delimita los fenómenos, es lo que le permite a los fenómenos manifestársenos.*

El horizonte, como ya se señaló, es una línea que marca la intersección entre el cielo y el mar. Sin embargo, es una línea peculiar. Su peculiaridad reside en el hecho de que *esta línea ni es trazada ni puede ser trazada*. Si la trazáramos, entonces habríamos visto lo que está más allá de ella. Luego, como Hegel ha mostrado en su crítica a Kant (quien había empleado la noción de horizonte, aunque sólo de pasada),² al poner la conciencia un límite, esta lo remueve inmediatamente. Pero las cosas son diferentes cuando se trata de una línea que en principio evade determinación: *mientras más me acerco, más se aleja; mientras más me acerco hacia ella, ella más se aleja de mí*. Entonces, aún en el sentido cotidiano, el horizonte se revela como *irreductiblemente maleable o dócil*. Debido a su inextirpable plasticidad, el horizonte se muestra como un límite por principio *insuperable*. Por ende, no importa cuánto intentemos acrecentar nuestro campo de visión, permanecerá limitado lo mismo. Este es el segundo sentido de horizonte que deseo resaltar: *el horizonte es un límite que en principio es insuperable*.

En tercer lugar, aun cuando los horizontes permanezcan siempre limitados, también pueden ser siempre modificados y acrecentados. Nosotros los acrecentamos al modificar la situación en la que nos encontramos: al acercarnos a la línea indeterminada, o al alejarnos de ella. El horizonte se revela, entonces, como *relativo* a nuestra posición actual. Esta relatividad da lugar al reconocimiento de que el marco general de sentido que abarca a las objetividades depende de nuestra propia *situacionalidad*. La cuestión de cómo llegamos a habitar nuestra posición actual resulta, entonces, inseparable de la generación del horizonte mismo. Así, obtenemos el tercer sentido de horizonte: *el horizonte es relativo con respecto a nuestra posición actual*.

Este es, por ende, el sentido guía de horizonte: *el horizonte es un límite versátil e insuperable, siempre relativo a la subjetividad y delimitante de todos los fenómenos*. Esta triple determinación es crucial para la apropiación filosófica de esta palabra cotidiana. Pero, precisamente porque el uso filosófico de este término es un intento de exponer, como diría Hans-Georg Gadamer, “el instinto lógico del hablar cotidiano”, no puede sólo ser una adopción acrítica de cómo esta noción aparece en su uso común.

² *Crítica de la razón pura*, A658/B687, así como A759/B787—A760/B788.

2. La cuestión del origen

¿Cómo es exactamente que el horizonte se vuelve una noción filosófica y un tema filosófico? Es bien sabido que esta noción juega un rol central en la fenomenología de Husserl. Y aun cuando en los comentarios sobre Husserl el horizonte no recibe la atención que merece, los pocos críticos que han tratado el tema sugieren que llamemos a Husserl el fundador de la problemática horizónica. Tal es la visión de Tze-Wan Kwan en Asia (Kwan, 1990), Roberto Walton en Sudamérica (Walton, 1991, 2002, 2003) y Helmut Kuhn en Europa (Kuhn, 1940). Estos análisis proveen un impulso crucial para seguir adelante con las investigaciones sobre el horizonte.

Con todo, es demasiado fácil perderse en las quince mil páginas de manuscritos husserlianos. Uno se pregunta entonces si precisamente los orígenes del horizonte en la filosofía se podrían determinar aún algo más. Afortunadamente, el mismo Husserl provee una clave útil. Como señala en *Lógica Formal y Trascendental*, “en las *Investigaciones Lógicas* aún no tenía la noción de intencionalidad-de-horizonte, cuyo sentido omnideterminante fue por primera vez expuesto en *Ideas I*” (Hua XVII, p. 177).³ Esta nota individúa un texto cuya publicación anuncia la inauguración de la problemática horizónica en la filosofía. Entonces, parece que nuestro camino está delineado: debemos seguir el análisis llevado adelante en *Ideas I* y sobre esta base, narrar la historia sobre los orígenes del horizonte.

Sin embargo, posiblemente sea este camino demasiado directo y al final, no clarifique el surgimiento del horizonte en la filosofía. La razón de esto tiene que ver con los *Principios de Psicología* de William James.

Primero, consideren la anotación de Husserl en la *Crisis*: “James era (...) el único que bajo el título de márgenes se dio cuenta del fenómeno del horizonte” (Hua VI, p.

³ “In den *Logischen Untersuchungen* fehlte mir noch die Lehre von der Horizont-Intentionalität, deren allbestimmende Rolle erst die *Ideen* herausgestellt haben” [“En las *Logische Untersuchungen* aún me faltaba la doctrina de la intencionalidad del horizonte, cuyo papel determinante mostraron, por primera vez, las *Ideen*”] (Hua XVII, p. 177) [trad. cast., *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Por Luis Villoro, México, UNAM, 1962, p. 209].

267).⁴ Segundo, en referencia a una conversación que tuvo con Husserl en 1931, Dorion Cairns observa:

En 1894 Stumpf le llamó la atención a Husserl sobre la *Psicología* de James y Husserl sintió al leerla que James estaba en la misma huella que él. La noción de horizonte (...) la encontró allí. Había planeado publicar una serie de artículos en la *Philosophische Monatshefte*, pero publicó sólo el primero y decidió esperar a ver lo que James había hecho (Cairns, 1976, p. 36).

Tercero, Ludwig Landgrebe, el asistente tardío de Husserl, observa también que Husserl ya se había familiarizado con la noción de James sobre el margen de la conciencia en 1890. Entonces, uno se pregunta, *¿por qué no tuvo lugar el descubrimiento del horizonte hasta 1913? ¿Qué sentido le debemos dar al silencio que cubrió 19 años?* Creo que estas preguntas dejan en claro que el camino corto a los orígenes del horizonte, que comienza con *Ideas I*, deja mucho sin explicar. Nuestra comprensión de cómo el horizonte se volvió una noción filosófica y un tema filosófico permanece incompleta, mientras no abordemos la relación entre el horizonte de Husserl y los márgenes de la conciencia de James.

3. La interpretación psicológica: William James y el margen de la conciencia

La noción de James de margen de la conciencia emerge como una respuesta crítica a una suposición común sostenida por los racionalistas y los empiristas. *De acuerdo a ambas escuelas de pensamiento, dentro del mundo interior de la conciencia, no hay ninguna impresión o percepción de relaciones.* Por un lado, los racionalistas asumen que esta su-

⁴ “James war, soviel ich weiß, der einzige, der unter dem Titel *fringes* auf das Horizontphänomen aufmerksam wurde, aber wie konnte er es ohne das phänomenologisch gewonnene Verständnis der intentionalen Gegenständlichkeit ... befragen” [“W. James fue, hasta donde llega mi conocimiento, el único que bajo el título *fringes*, prestó atención al fenómeno del horizonte, ¿pero cómo él habría podido interrogarlo sin la comprensión de la objetividad intencional y de las implicaciones alcanzadas fenomenológicamente?”] (Hua VI, p. 267) [trad. cast. por Julia Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 300].

posición significa que la realidad de relaciones *extra mentem* no corresponde a nada *inter mentem*, y por ende que darnos cuenta de las relaciones debe ser, de hecho *puede* ser, sólo conocido por el acto puro del intelecto o la razón. Por el otro lado, los empiristas como Hume llegan a sugerir que tanto como no hay sentimientos de las relaciones *dentro* de la mente, así tampoco hay relaciones *fuera* de la mente. Para esta escuela de pensamiento, las relaciones deben ser entendidas psicológicamente, *i.e.* encuentran su inteligibilidad dentro de las leyes asociativas. La respuesta de James a ambas aproximaciones es inequívoca: “tanto intelectualistas como sensitivistas están equivocados. Si hay algo como un sentimiento, entonces de la misma manera como las relaciones entre objetos existen *in rerum natura*, así también seguramente, y con más seguridad, existen los sentimientos, para los cuales estas relaciones son conocidas” (James, 1950, p. 245).

James distingue entre las partes *sustantivas* y *transitivas* de la conciencia, y es esta distinción la que nos debe permitir identificar aquellos sentimientos para los que las relaciones son conocidas. ¿Qué quieren decir estas nociones?

Consideremos un niño aprendiendo el alfabeto. ¿Qué pasa exactamente cuando el niño, al estar en medio del recitado “a, b, c, d, e, f, g,” pronuncia la letra “d”? En este preciso momento, ¿están las otras letras fuera de la conciencia del niño? Hay buenas razones para sugerir que no. Para convencernos de esto, imaginemos leer o mirar una historia de detectives: un hombre moribundo dice “Dejo mi herencia a...” y en este preciso momento, su corazón deja de latir. Ahora, la cuestión: ¿la persona es consciente sólo de las palabras que pronunció o es consciente de la oración completa que no tuvo nunca la suerte de completar? Creo que todos estaremos de acuerdo sobre cómo debe responderse esta pregunta.

Para volver al ejemplo del alfabeto, cuando el niño dice la letra “d”, es consciente de las letras que la precedieron y de las letras que vendrán. Pero, ¿cómo? Usando la terminología de James, uno podría decir que *el niño es consciente de las otras letras a través de las partes transitivas de la conciencia*. Analógicamente, no importa cuál sea el objeto temático del que soy consciente, estoy también vagamente consciente de los otros objetos, algunos recién desaparecidos, mientras que otros están en el umbral de una nueva experiencia. Esta distinción entre las partes transitivas y sustantivas de la conciencia explica cómo la conciencia continúa a estar consciente de los objetos que no están más presentes en la conciencia. Más precisamente, esta distinción le permite a uno ver que *la concien-*

cia, además de ser conciencia de objetos, debe también ser una conciencia del tiempo que pasa. La noción de James sobre las partes transitivas de la conciencia saca a la luz que la temporalidad es la estructura fundamental de la vida consciente.⁵

Esta distinción entre la conciencia de objetos y la conciencia del tiempo le permite a uno evitar conceptos confusos muy importantes de la psicología de James: la *corriente* de conciencia y el *margen* de conciencia. Mientras que la metáfora de la *corriente* designa primero y ante todo la manera por la que la conciencia es consciente de sí misma, la metáfora del *margen*, *halo*, *sufusión*, *horizonte*, y *trasfondo* sirven para cualificar cómo los objetos son dados a la conciencia.

Más precisamente, la metáfora del *margen* pretende clarificar la distinción entre *objetos* discretos y continuos y la *experiencia de objetos*, que está siempre marcada por la continuidad. Un trueno, por ejemplo, es un objeto temporal discreto que se puede distinguir de otros objetos discretos que lo preceden y suceden en el tiempo objetivo. Sin embargo, como James elegantemente dice, “dentro de la conciencia del trueno mismo se desliza y prosigue la conciencia del silencio previo; porque lo que escuchamos cuando el trueno explota no es el trueno *puro*, sino el trueno-rompiendo-sobre-el-silencio-y-contrastando-con-él” (James, 1950, p. 240). La memoria del silencio que se fue y la espera del silencio venidero son el margen o el halo del que la experiencia del trueno es inseparable.

Esto no es para nada una experiencia rara. Un color que le sigue a otro es modificado por el contraste; el silencio suena delicioso después del ruido; en música, un grupo de sonidos altera cómo se sienten los otros. Consideremos también lo que sucede cuando uno es interrumpido por alguien diciendo “¡espere!” o “¡mire!”; o lo que pasa cuando uno trata de recordar un nombre olvidado, o cuando uno está por decir algo; o qué conciencia es conciencia de delante de una experiencia que reconoce como familiar. Como James observa con agudeza, en todos estos casos, “la significancia, el valor, de la imagen está todo en este halo o penumbra que la rodea y escolta —o más bien, que está fusionado a una con ella y se volvió hueso de sus huesos y carne de su carne” (James, 1950, p. 255). En-

⁵ Como lo pone Gurwitsch, “*what underlies the doctrine of the ‘transitive states’ is a new conception of consciousness, the definition of consciousness in terms of temporality*” [“lo que subyace a la doctrina de los ‘estados transitivos’ es una concepción nueva de la conciencia, la definición de la conciencia en términos de temporalidad”] (Gurwitsch, 1966, p. 326).

tonces toda nuestra experiencia de objetos se desenvuelve en la interacción de las partes sustantivas y transitivas de la conciencia; toda nuestra experiencia de los objetos está afectada por márgenes.

Para nuestros fines, es importante no omitir que una de las metáforas que James usa repetidamente para cualificar el margen de la conciencia es la de *horizonte*. “Cuando están muy frescas, nuestras mentes llevan un inmenso horizonte con ellas... Y en los casos de mucho cansancio el horizonte se reduce casi a la palabra pasajera” (James, 1950, p. 256). La descripción de James del margen de la conciencia en los *Principios* es la fuente psicológica a partir de la que emergió la problemática filosófica del horizonte.⁶

No se trata meramente de confiar en el título de la obra magna de James cuando él califica sus análisis de los márgenes como *psicológico*. Estos análisis son psicológicos debido al modo en el que delimitan su tema central. Como ya he indicado, esta delimitación toma la forma de una distinción trazada entre los objetos, en sí mismos discretos y discontinuos, y la experiencia de los objetos la cual se encuentra marcada por una continuidad irreductible. Yo digo que la interpretación de James es psicológica porque, mientras que ensancha nuestra comprensión del mundo-interior de la conciencia en un modo que no tiene precedentes, también se limita metodológicamente al análisis de este mundo-interior bloqueando el acceso a la posibilidad de que los objetos por sí mismos entren dentro de los márgenes. Esta es la posibilidad que luego asumiré la fenomenología husserliana.

Esta distinción operativa entre el mundo-interior de la experiencia y el mundo-exterior de los objetos presenta algunos problemas. Por un lado, como el mismo James insiste, uno tiene que trazar una distinción entre los pensamientos como hechos subjetivos y las cosas de las cuales se es consciente.⁷ Esta distinción subyace al análisis jamesiano

⁶ Sin embargo, resta por ver cómo lejos de ser sencillamente una noción que se toma prestada, el horizonte sufre modificaciones y ramificaciones significativas cuando pasa a ser un tema filosófico.

⁷ “The confusion is between the thoughts themselves, taken as subjective facts, and the things of which they are aware. It is natural to make this confusion, but easy to avoid it when once put on one’s guard. The things are discrete and discontinuous; they do pass before us in a train or chain, making often explosive appearances and rending each other in twain. But their comings and goings and contrasts no more break the flow of the thought that thinks them than they break the time and the space in which they lie” [“La confusión se da entre los pensamientos mismos tomados como hechos subjetivos y las cosas de las cuales se percatan. Es natural hacer esta confusión, pero es fácil evitarla una vez que uno se ha puesto en guardia. Las cosas son discretas y discontinuas; pasan delante de nosotros en un tren o una cadena, haciendo a menudo apariciones explosivas y partiéndose al medio. Mas sus llegadas y partidas y contrastes no interrumpen el

del margen de la *conciencia*. Pero por el otro, el margen de la conciencia es sin embargo el margen que abarca los *objetos* y no el fluir subjetivo del pensamiento. Para volver a la ilustración de James ya mencionada, es el trueno como experimentado dentro de los márgenes.

Pero aún no queda claro cómo el margen puede determinar nuestra *experiencia* de los objetos (en lugar de los objetos mismos del mundo) y al mismo tiempo abarcar el *objeto* conocido (en lugar del fluir subjetivo). Uno entonces se querría preguntar: ¿cuál es exactamente la relación entre el conocido y el objeto del mundo? ¿Y cómo distinguir exactamente entre el fluir subjetivo y el objeto conocido? Hasta donde me es posible ver, los *Principios* de James no logran responder a estas preguntas.

Probablemente no responda porque es demasiado cercano a los principios fundamentales del empirismo británico.⁸ La ambigüedad que aquí encontramos es la misma que vemos inscrita en el corazón de las sensaciones de Locke y las percepciones de Hume. Estas nociones son ambiguas porque al mismo tiempo significan el sentir y lo sentido, el percibir y lo percibido. Estas nociones están hechas para ser solamente subjetivas, si bien también implican una dimensión objetiva. Lo mismo hay que decir de la noción jamesiana de margen, la cual es calificada simultáneamente como el margen de la *conciencia* y el margen de los *objetos* de la conciencia.

Es esta ambigüedad la que nos permite comprender el pasaje de la *Crisis* al que me he referido. Husserl está lleno de sorpresa cuando se pregunta: ¿cómo pudo James descubrir la problemática del horizonte cuando carece de una comprensión fenomenológica de la *objetividad intencional*? Ahora estamos en posición de entender esta pregunta. En primer lugar, la ausencia de objetividad intencional explicita la antedicha ambigüedad que rodea a los márgenes jamesianos: no queda claro en qué sentido los márgenes son subjetivos ni

curso del pensamiento que las piensa más de lo que interrumpen el tiempo y el espacio en el que se encuentran”] (James, 1950, p. 240).

⁸ Gurwitsch ha enfatizado la proximidad de James al empirismo británico de un modo particularmente acertado. Según Gurwitsch, James nunca intentó alejarse de los principios fundamentales de estas escuelas de pensamiento. Más bien la dirección de la crítica de James “is a certain narrowness which had developed in the empiricist tradition, not the basic principles from which this train of thought had sprung.... James’s ultimate end is to rehabilitate empiricism, not to depart from it” [“es una cierta estrechez que se había desarrollado en la tradición empirista, no los principios básicos de los que había brotado esta corriente de pensamiento...El fin último de James es rehabilitar el empirismo, no apartarse de él”] (Gurwitsch, 1966, pp. 320-321).

en qué sentido son objetivos. En segundo lugar, y aún más importante, este pasaje sugiere que una comprensión adecuada del margen de la conciencia conlleva una reevaluación radical de la noción de objetividad: es propio del sentido de la objetividad, sea calificada como objetividad del mundo-interior o exterior, el hecho de traer siempre consigo su halo o margen.

Como Gurwitsch sostiene, “James podría ser considerado como quien descubrió la temporalidad como estructura fundamental de la vida consciente” (Gurwitsch, 1966, p. 326). Esta afirmación, sin embargo, necesita ser examinada. La temporalidad en cuestión es exclusivamente psicológica: ella afecta al mundo-interior de la conciencia, pero ni cuestiona, ni restringe, ni enriquece, ni afecta en ningún sentido al tiempo objetivo. En el marco jamesiano el tiempo objetivo permanece sin tematización.

Así, vistas desde el punto de vista fenomenológico, las intrigantes investigaciones de James sufren de la falta de una noción clara de intencionalidad. Lo que esta falta implica puede verse claramente en el siguiente pasaje:

A través de nuestros razonamientos podríamos, si quisiéramos, dejar las cosas en esa oscura y desvinculada continuidad de espacio y nubes que se mueven, ese enjambre de átomos que la ciencia llama el único mundo real. Pero el mundo que sentimos y vivimos será todo el tiempo aquel que nuestros ancestros y nosotros, por medio de lentos y acumulativos golpes de decisión, hemos sacado, como los escultores de la piedra, simplemente rechazando ciertas porciones de las cosas dadas. ¡Otros escultores, otras estatuas de la misma piedra! ¡Otras mentes, otros mundos del mismo caos monótono e inexpresivo! (James, 1950, pp. 288–289)

En este elegante pasaje, James nos invita a admitir que no existe experiencia que pueda quedar fuera de los márgenes, si bien simultáneamente clausura toda posibilidad de comparar y evaluar los diferentes modos en que un objeto dentro de los márgenes puede manifestarse a las diferentes subjetividades. Ahora bien, uno podría preguntarse: ¿no es una experiencia común el darse cuenta que el marco de sentido en el que uno colocó a un objeto particular era inapropiado para ese objeto? ¿Y no es acaso común criticar a los otros, o escuchar críticas hacia nosotros, para colocar un problema particular dentro un marco de comprensión falso? Y si se dice que los marcos de sentido son “mundos dife-

rentes” dentro de los cuales “diferentes estatuas” son formadas por “diferentes escultores”, ¿entonces cómo podríamos distinguir los diferentes márgenes de sentido a partir de su propiedad o impropiiedad respecto del objeto en cuestión? La calificación del objeto como “caos inexpressivo” complica aún más estos problemas.

Una de las contribuciones centrales de Husserl a la problemática-del-horizonte es el reconocimiento explícito de que es necesario entender los márgenes como un rasgo de la intencionalidad y que es tal comprensión torna indefendible la distinción operativa entre mundo-interior y mundo-exterior.

4. Horizonte, halo, trasfondo: el descubrimiento husserliano del horizonte

En *Ideas I*, trabajo donde Husserl inicia el análisis explícito del horizonte, se usan los términos *Horizont* (horizonte), *Hof* (halo) y *Hintergrund* (trasfondo) de manera intercambiable. Como él mismo escribe, “sobre el ‘horizonte’ podemos aquí hablar en términos muy similares a los que usamos hablando sobre el halo y el trasfondo” (Hua III, p. 167).⁹ Como hemos visto, estos términos –halo, trasfondo y horizonte– son metáforas que James utiliza como aproximaciones de los márgenes de la conciencia. Uno entonces se pregunta: ¿no podría ser que el supuesto “descubrimiento” husserliano del horizonte sea una apropiación acrítica de los márgenes jamesianos?

Si este fuera el caso, quedaría aún por responder por qué Husserl, consciente de su deuda para con James, habría con todo identificado *Ideas I* como el texto en el cual se origina la problemática del horizonte. Parecería, entonces, que estamos atrapados en una suerte de callejón sin salida: por un lado, si afirmamos que Husserl es el fundador de la problemática del horizonte en la filosofía, omitimos la deuda de Husserl para con James. Por el otro, si enfatizamos dicha deuda, omitimos la especificidad del análisis husserliano sobre el horizonte.

⁹ “Vielmehr ist *Verstehen der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*” [“Comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos horizontes para sí mismos”] (Gadamer, 1999, p. 311) [trad. cast. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 376s.].

Para escapar de este dilema, se necesita encontrar una manera de reconocer la especificidad de la noción husserliana de horizonte, y al mismo tiempo admitir su dependencia de los márgenes jamesianos. A este respecto, es difícil pasar por alto el significado de una aclaración que Husserl hace al pasar en su breve discusión sobre el horizonte de la aritmética en *Ideas I* (§ 27). Husserl sugiere que para la conciencia transpuesta en el mundo matemático, el mundo natural *permanece en el trasfondo, aún cuando ya no funcione más como horizonte*.¹⁰ Pero, ¿cómo entendemos exactamente esta distinción entre trasfondo y horizonte?

Para comprender esta distinción, necesitamos primero ver cómo ensancha la problemática husserliana del horizonte la doctrina jamesiana de los márgenes de la conciencia. Anteriormente me referí a la distinción operativa entre los mundos internos y externos, que guía sobre el análisis jamesiano de los márgenes. ¿Sugiere acaso esta distinción que las cosas trascendentes pueden ser, en principio, conocidas adecuadamente? Husserl descarta inequívocamente semejante posibilidad. En § 43 de *Ideas I*, significativamente titulado “Clarificación de un principio equivocado”, Husserl argumenta en contra de la concepción de Dios como el sujeto de conocimiento absolutamente perfecto, que, supuestamente, posee aquello que está negado a nuestro ser finito, es decir, que posee una percepción adecuada de las cosas en sí mismas (Hua III, p. 78). Semejante visión, dice Husserl, es absurda (*widersinning*) porque no tiene en cuenta la distinción entre *acto* de conocimiento y *objeto* de conocimiento. Ningún objeto trascendente puede sernos dado como algo inmanente.¹¹

Esto significa que tanto los objetos en el mundo interno, como también aquellos en el mundo externo están dentro de márgenes. Husserl no deja dudas al respecto: sostiene repetidamente que es propio del sentido de las cosas trascendentes que ellas puedan sernos dadas sólo a través de sus apariciones, *i.e.*, sernos dadas sólo inadecuadamente.

El abandono explícito de la posibilidad de que las cosas trascendentes se presten para una cognición adecuada constituye un ensanchamiento sin precedentes de la doctrina

¹⁰ “[Die Welt] ist für mein Aktbewußtsein Hintergrund, aber sie ist *kein Horizont*” [{el mundo} para mi conciencia de actos es un fondo, pero *no* un *horizonte*“] (Hua III, p. 51) [trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, FCE, 2013, p. 139].

¹¹ Para la distinción entre daci6n inmanente y trascendente, ver *Ideas I*, § 42.

jamesiana de los márgenes. Mientras que en los *Principios* de James, los márgenes califican sólo apariciones concebidas como fenómenos subjetivos, en *Ideas I* los márgenes son presentados como aquello que abarca a las cosas mismas.

Sin embargo, tal ensanchamiento de los márgenes jamesianos da lugar a una dificultad significativa. El abandono de la distinción entre mundos interno y externo parece amenazar la posibilidad del conocimiento. Después de todo, los márgenes son relativos al sujeto. ¿No debería entonces uno decir que el ensanchamiento husserliano de la problemática de los márgenes condena nuestro conocimiento de los objetos trascendentes a ser meramente arbitrario?

Este es el problema que da origen a la distinción antes mencionada entre trasfondo y horizonte. La solución de Husserl se basa en el reconocimiento de que los márgenes pueden ser entendidos como relativos al sujeto de dos maneras significativamente diversas. Por un lado, se puede entender en términos de arbitrariedad. *Pero no todo lo que es relativo al sujeto es arbitrario*. Entonces, por el otro lado, su relatividad delante del sujeto podría también entenderse como lo que implica las *necesarias dimensiones del sentido*, sin las cuales un fenómeno no podría ser en modo alguno un fenómeno.

Tratemos de comprender esta distinción volviendo al ejemplo matemático de Husserl. ¿Qué podría querer decir, si entro en el mundo matemático, que el mundo natural permanece en el trasfondo pero ya no funciona como horizonte? Puedo pensar en una ecuación matemática particular en un café, rodeado de objetos y personas que nunca vi. Podría pensar también en una ecuación matemática mientras estoy sentado en el sillón de mi sala de estar, en donde estoy rodeado de objetos que me son familiares. Estos contextos diversos conforman diferentes trasfondos dentro de los cuales mis pensamientos se desenvuelven. Sin embargo, los objetos que me rodean no forman un horizonte, porque si bien ellos me rodean, *ellos no determinan las objetividades matemáticas*. Los números permanecen intactos por los diferentes trasfondos dentro de los cuales ellos son pensados. Por otra parte, mientras yo estoy pensando números matemáticos, tengo que estar implícitamente consciente de todos los otros números. Nunca es posible pensar todos los números explícitamente; los números permanecen siempre no temáticos. Luego, ellos también forman un trasfondo dentro del cual mis pensamientos se desenvuelven. Este trasfondo es significativamente diverso de aquel que constituye el mundo natural. Todos estos números implícitos y no temáticos forman un mundo matemático, que funciona no sólo como tras-

fondo, sino también como horizonte. Ellos forman un horizonte porque yo sólo puedo ser consciente de un número particular en su relación con otros números. Aquí no hay lugar para la arbitrariedad: *la ausencia completa de horizonte matemático anularía la posibilidad de pensamiento matemático.*

Ahora estamos en la posición adecuada para comprender la distinción entre *Horizont*, *Hintergrund* y *Hof*. El mundo natural permanece en el trasfondo una vez que la conciencia se ha transportado al “mundo” matemático, pero ya no funciona como horizonte, puesto que *la predación del mundo natural no co-determina el sentido de las objetividades matemáticas.* Las nociones de trasfondo y halo son ambiguas, dado que pueden, aunque no necesariamente, determinar el sentido de un objeto en cuestión. La determinación que hace de un objeto un objeto es la misma que hace de un horizonte un horizonte. *El horizonte es necesariamente un horizonte de dimensiones de sentido irreductibles,* lo que significa: aun cuando los horizontes pueden ser, y de hecho son, continuamente modificados, no pueden ser eliminados. Lejos de solamente transformar el sentido del objeto, semejante eliminación anularía aquello que hace de un objeto un objeto. Así, la eliminación o pérdida de la estructura de horizonticidad es inconcebible. La pérdida de *trasfondo* o de *halo* es, en cambio, concebible: su cancelación resulta en la modificación del sentido de la objetividad, pero no en la cancelación de su ser. Al perder su *trasfondo* o su *halo*, las objetividades permanecen objetividades, sin importar cuán radical sea la alteración de sentido que tal pérdida trajese.

Luego, *la noción de horizonte significa que la conciencia co-intenciona de tal manera que el sentido de aquello que es co-intencionado es inseparable de aquello que hace a la objetividad temática una objetividad.* Ahora sí podemos ver la dimensión de sentido que diferencia al horizonte del trasfondo y el halo. Estas últimas dos nociones, habiendo aparecido antes de *Ideas I*, permanecieron ambiguas por no implicar una distinción entre aquellos aspectos de la co-dación que pertenecen al sentido de la objetividad y aquellos aspectos sin los cuales una objetividad no podría ser, sencillamente, una objetividad.¹²

¹² Siendo tal el caso, es comprensible cómo Husserl en sus revisiones de sus lecciones *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910/11 puede insertar la noción de horizonte aun cuando ella no aparece en el borrador original. Encontramos una estrategia idéntica en las revisiones que Husserl hace de sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins* de 1905. Esta revisión no viola el borrador original, pero clarifica su sentido trayendo a la primera fenomenología al nivel de sus alcances más

Entonces, ya para dejar atrás estas diferencias, uno bien podría decir: *mientras que la noción de márgenes es psicológica, la noción de horizonte es trascendental*.

5. Los límites del primer análisis husserliano del horizonte

Se puede ya entonces establecer una primera conclusión. En mi análisis precedente he mostrado que Husserl no es el primer filósofo en haber tematizado el horizonte. James ya lo había hecho con mucha elegancia y profundidad. La significación de los análisis husserlianos descansa más bien en el hecho de haber *despsicologizado* esta problemática, y en haber revelado sus dimensiones trascendentales. Entonces, como ya he preguntado antes, ¿en qué sentido es el horizonte una noción filosófica y un tema filosófico? A esta pregunta se puede ya ofrecer una respuesta: aún hoy adeudamos a Husserl el habernos mostrado que la horizontalidad de la experiencia se presta claramente a un análisis filosófico, dentro del cual el horizonte se revela como un tema irreductiblemente trascendental.

Si bien Husserl no es el primero en haber tematizado el horizonte, él es el primer filósofo en haber indicado su completa problematicidad y significación. Para mostrar todo lo que la problemática del horizonte implica, primero necesito indicar algunos límites significativos del primer análisis husserliano de este tema. Hasta aquí he prestado atención solamente a la problemática del horizonte en su desarrollo de *Ideas I* —la obra que marca el nacimiento del horizonte como una clara noción filosófica—. Sin embargo, hay un previo abordaje husserliano del horizonte, el cual resulta significativamente reductivo.

El primer análisis husserliano del horizonte se desarrolla en el contexto de su investigación acerca de cómo los *objetos* aparecen en nuestra experiencia. De aquí se puede derivar una doble limitación. Por un lado, el primer análisis husserliano del horizonte no

recientes, *i.e.*, introduciendo una distinción para extraer el sentido que, si bien latente, estaba ya presente en los textos que preceden la publicación de *Ideas I*. Así, parece no ser necesario explicitar que estas circunstancias atestiguan ampliamente el hecho de que la historia de los orígenes del horizonte no comienza con *Ideas I*.

tematiza *el horizonte de la subjetividad*.¹³ Por el otro, no tematiza *el horizonte de mundo*.¹⁴ Entonces, para comprender qué implica la completa problemática del horizonte, es necesario suplementar el análisis husserliano de *Ideen I* con el examen del horizonte de la subjetividad y el horizonte de mundo.¹⁵

Anteriormente tracé una marcada distinción entre horizonte, por un lado, y los otros dos términos que están estrechamente vinculados a este: trasfondo y halo. Pero, curiosamente, una vez que el análisis husserliano del horizonte experimenta la profundización antes mencionada, estas nociones no aparecen ya tan distantes la una de la otra como un primer abordaje de Husserl sugeriría. De hecho, una vez que las nociones de trasfondo y halo han sido echadas por la puerta de la fenomenología, vuelven a entrar a la fenomenología por la ventana y de ese modo señalan el restablecimiento de un estrecho vínculo con la problemática jamesiana.

Luego, para comprender el sentido de esto, recordemos el pasaje de *Ideen I* al que me referí más arriba: una vez que la conciencia es transpuesta al universo matemático, el mundo natural permanece en el trasfondo, pero ya no funciona más como horizonte. Visto desde la perspectiva de *Ideen I*, esta afirmación parece completamente legitimada por las razones que mencioné anteriormente: el mundo natural abarca las objetividades matemáticas pero no las determina. Sin embargo, la subsecuente profundización de la problemática del horizonte trae a la luz que cuando estamos absortos en el universo matemático el mundo natural funciona *como horizonte*. Lo opuesto, sin embargo, no sucede: ni bien el sujeto sale de sus consideraciones matemáticas distraído, supongamos, por un cambio

¹³ El primer análisis husserliano se limita a distinguir entre la dación meramente fenoménica de lo trascendente y la dación absoluta de lo inmanente. El ensanchamiento subsecuente de la problemática del horizonte en la llamada “fenomenología genética” proviene del reconocimiento de que la dación inmanente de la subjetividad no es menos horizónica que la dación trascendental del mundo y las cosas.

¹⁴ Mientras que el primer análisis husserliano del horizonte entra en la llamada “fenomenología estática”, la problemática del horizonte de mundo y del horizonte de la subjetividad pertenecen a la llamada “fenomenología genética”. Utilizando esta terminología, se puede decir que el horizonte es claramente un tema genético, el cual en su primer aparición se encuentra aún vestido de una vestimenta estática.

¹⁵ Por estas dos razones, tomando algunas metáforas jamesianas, uno podría comparar el primer análisis husserliano del horizonte con el primer bosquejo de un pintor sobre la tela. Es como si los contornos del horizonte fueran dibujados con una mano temblorosa, todavía incierta de qué cosa resultará de la pintura. O mejor aún, es el movimiento libre de la mano perdida, y por tanto la figura del horizonte es dibujada como si estuviese compuesta de infinitésimas líneas rectas que esconden dentro de sí la fluida aparición del fenómeno.

repentino que tiene lugar en el mundo perceptible, el universo matemático se esfuma de la conciencia rápidamente. Uno podría decir que el privilegio del horizonte de mundo es el privilegio de la *omnipresencia*, y que este es *un privilegio que el horizonte de mundo comparte sólo con la otra esfera, esto es, la esfera del horizonte de la subjetividad*. A excepción del horizonte de mundo y del horizonte de la subjetividad, no hay otras esferas, sea la científica, sea la artística, o la que sea, con cuya existencia estemos de algún modo confrontados a cada momento.

En lo que queda de mi presentación, me gustaría dar aún dos pasos más. Primero, ofreceré un rápido repaso de la completa problemática del horizonte; segundo, intentaré traer a la luz algunas implicaciones filosóficas significativas de provienen de dicha problemática.

6. *La entera problemática del horizonte*

Consideren el ejemplo llamativo que da Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*:

Quando miro la lámpara en mi mesa, no sólo le atribuyo las cualidades visibles desde donde estoy, sino que también aquellas que pueden ‘ver’ la chimenea, las paredes, la mesa... Puedo ver, por ende, un objeto en tanto y en cuanto los objetos forman un sistema o un mundo y en tanto y en cuanto cada uno trata a los otros alrededor de sí como espectadores de sus aspectos escondidos... El objeto completo es traslúcido, siendo visto desde todos los lados por un número infinito de miradas que lo intersectan en sus profundidades sin dejar nada escondido (Merleau-Ponty, 1962, pp. 68-9).

El ejemplo revela con fuerza lo que es distintivo sobre la noción fenomenológica de *apariciencia*. Mientras que pertenece a su mismo sentido de objetividad que pueda aparecer, una aparición sólo es posible en sí misma dentro de un sistema de apariciones, dentro del que cada modo de aparición refiere a los otros. Esta referencia que cada aparición saca del sistema de apariciones es precisamente lo que constituye la horizontalidad del hori-

zonte. Tal, por ende, es el primer sentido del horizonte como una noción filosófica: *el horizonte es el sistema implícito de referencias (Verweisungshorizont), que abraza todas las apariencias, debido a las que una aparición actual es una aparición de una objetividad particular.*

Pero al mirar más de cerca lo que conlleva este sistema de referencias, notamos que es primariamente la presencia de modos potenciales de apariciones, que son dadas junto con las actuales. Para volver al ejemplo de Merleau-Ponty, la manera como la lámpara ‘aparece’ en la mesa para la chimenea o las paredes no es meramente algo que conlleva mi perspectiva actual; sino, más bien, estas ‘apariciones’ no-actuales *determinan* el sentido de lo que significa mirar este objeto particular delante de mí como si fuera una lámpara. La implicación de una potencialidad dentro de la actualidad revela un segundo sentido que pertenece al horizonte como una noción filosófica: el horizonte es *un horizonte de validez (Geltungshorizont)*. Esto es, la referencia implícita a modos potenciales de aparición abraza mi aparición actual; y sólo así se vuelve mi aparición actual una aparición de una objetividad particular.

Pero el horizonte no sólo pertenece exclusivamente a las apariciones; la intención de estas apariciones es también hori-zontica. Por ejemplo, no sólo aparece como un horizonte el atardecer que veo a través de mi ventana; mi *ver* el atardecer también tiene sus horizontes únicos. Estos horizontes son de una naturaleza temporal: cada ‘ahora’ lleva consigo el horizonte del pasado y futuro. Y del mismo modo que los horizontes mostraron ser en el caso de las apariciones no sólo sistemas de referencia, sino también sistemas de validez, así también aquí la co-presencia de las experiencias (*Erlebnisse*) potenciales co-determinan el sentido de las actuales. Dicho de otro modo, el horizonte, concebido tanto como el horizonte de referencia y un horizonte de validez, cualifica tanto los objetos de la experiencia, como el *experienciar* los objetos de la experiencia.¹⁶

Hasta aquí, mostré que el horizonte, interpretado como el horizonte de referencia y el horizonte de validez, se desenvuelve en dos niveles fenomenológicos diversos. El primer nivel es el de los objetos de la experiencia; el segundo -aquel del experienciar los

¹⁶ Recuerda a la aseveración jamesiana de los diferentes mundos que mencioné anteriormente. La fenomenología no abandona este tema al transformar la problemática de los márgenes en una problemática trascendental. A través del análisis de los horizontes de la subjetividad, se redescubren los diversos mundos de los que James habló y se los coloca en el nivel trascendental.

objetos de la experiencia. Pero hay un tercer nivel, tan horizontal como el resto. Me refiero al horizonte de la experiencia-del-mundo. Por el momento, caracterizaré el mundo-del-horizonte sólo en sus trazos más generales.

Cuando vemos el atardecer en el mar, somos conscientes de que el horizonte que limita nuestro campo visual es relativo con respecto a nuestra actual situación. Pero también somos conscientes que podemos ocupar cualquier otra posición dentro de nuestro horizonte. Es más, también somos conscientes de que cada cambio de posición traería consigo la expansión del horizonte. Entonces, nuestra conciencia de ser capaces de ocupar un gran abanico de diferentes posiciones conlleva la conciencia de un horizonte que ya no está más limitado a nuestra situación actual. Para mayor seguridad, el horizonte aún permanece relativo en cuanto permanece atado a nuestra situación actual. Pero esta atadura no indica más su límite. El mismo horizonte se revela como ilimitado. Esta conciencia de un horizonte que se extiende más allá de todos los límites habla de nuestra experiencia-de-mundo básica.

7. Implicaciones filosóficas

¿Cuáles son las implicaciones filosóficas que se derivan del análisis anterior? Con esta pregunta en mente, permítanme volver brevemente a las páginas finales de *El maestro y Margarita*, de Mikhail Bulgakov. Se encuentran aquí algunas preguntas que son de significación primordial para el examen filosófico de la problemática del horizonte. Me gustaría destacar dos preguntas: “¿Cómo se vería el mundo sin sombras? ¿Tú quieres acaso despojar el mundo entero arrancando cada árbol y cada criatura para satisfacer tu fantasía de una mera luz?” (Mikhail Bulgakov, *El maestro y Margarita*).¹⁷

Uno bien podría decir, luego, que el logro central de los análisis de James y Husserl respecto del horizonte es, precisamente, la re-inscripción de las sombras en el universo humano. Si bien hay claras diferencias en sus enfoques, también hay un elemento en

17 ...как бы выглядела земля, если бы из нее исчезли тени? (...) Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? (Булгаков, 2002, p. 404).

común: curiosamente, tanto para James, como para Husserl, las sombras irreductibles de la experiencia del mundo derivan de los logros ocultos y sedimentados de la subjetividad. Tanto para James, como para Husserl, la vacuidad intuitiva que asalta y determina cada fenómeno es, en ella misma, un logro de la subjetividad. Por esta razón, sugiero que el logro más significativo de los análisis de James y Husserl sobre el horizonte se basa en el reconocimiento de que es precisamente este análisis el que puede traer a la luz – y debe traer a la luz – aquellas dimensiones de la experiencia que poseen significación primordial para la comprensión de *quiénes somos nosotros*.

Partiendo de los análisis de James y de Husserl con respecto al horizonte, creo que bien podría develarse una concepción de la subjetividad que complementaría en muchos modos aquellas concepciones que han tenido un lugar importante en la filosofía contemporánea. La concepción de subjetividad a la que estoy haciendo alusión podría comprenderse mejor en una expresión que no ha sido explícitamente empleada ni por James, ni por Husserl (si bien hay que admitir que está cerca de algunas expresiones utilizadas por James). La expresión en cuestión es la de *plasticidad de la experiencia*.

La plasticidad de la experiencia: lo que esta expresión busca sugerir es que los horizontes tienen su génesis al interior de nuestras vidas. Es la naturaleza dócil de nuestra experiencia que da lugar siempre a nuevos horizontes. Así, cada experiencia que atravesamos deja en nosotros una huella permanente: mientras que cada experiencia “fluye hacia adentro”, hay un sentido en el que no “fluye hacia afuera”; la retenemos como un sentido *sedimentado*, la retenemos como nuestra propia *habitualidad*. Es precisamente gracias a las sedimentaciones y, más generalmente, a las habitualidades, que podemos tener horizontes que abarcan apariencias concretas como marcos generales de sentido. En “El origen de la geometría”, Husserl sostiene que la historia no es más que el entrecruzamiento de sentido-de-formación y sentido-de-sedimentación.¹⁸ Esto nos permite, me parece, comprender por qué la problemática del horizonte es absolutamente esencial para la comprensión de *quiénes somos nosotros*.

¹⁸ “Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung” [“La historia desde el comienzo no es otra cosa que el movimiento viviente del uno-con-otro y el uno-en-otro de la formación y sedimentación de sentido”] (Hua VI, p. 380) [texto no incluido en la trad. castellana].

Semejante enfoque de la subjetividad podría abrir un diálogo fresco entre la fenomenología y varias de las otras tradiciones filosóficas. Consideremos, antes que nada, cómo la problemática del horizonte fue desarrollada en la hermenéutica filosófica, sobre todo en la obra de Hans-Georg Gadamer. Gadamer mismo reconoce que toma prestada la noción de horizonte de Husserl. Pero, como hemos visto, la noción de horizonte en Husserl no es unívoca; y cuando esta noción emerge en hermenéutica, retiene sus múltiples dimensiones de sentido. Esto conduce a dificultades importantes.

Consideremos, por ejemplo, el fenómeno de la comprensión, el cual Gadamer califica como central en el problema hermenéutico. Según Gadamer, “la comprensión es la fusión de los horizontes supuestamente existentes por sí mismos”.¹⁹ Leyendo a Gadamer al lado de Husserl (y no olvidemos cómo Gadamer quería ser leído)²⁰ se puede ver que esta definición presenta algunas dificultades interesantes. Por un lado, la afirmación de que los diferentes horizontes sólo *supuestamente* existen por ellos mismos sugiere que hay en realidad un sólo horizonte. Por el otro, la afirmación de que la comprensión es una *fusión de los horizontes* sugiere que hay de hecho varios horizontes. Frente a esto, uno se podría preguntar al menos: ¿cuántos horizontes hay? ¿Hay sólo uno, o son varios horizontes diversos? Yo sugeriría –y en este contexto una mera sugerencia deberá ser suficiente– que hay al menos un camino para afrontar este problema y que este camino nos llevaría una vez más a un diálogo entre Gadamer y Husserl.

Hay aún algo más que valdría la pena mencionar cuando se trata del desarrollo de la problemática del horizonte en hermenéutica. Para Husserl, la tarea guía de la fenomenología consiste en reconstruir las diferentes capas de la experiencia que dan lugar a los diversos horizontes que la subjetividad puede habitar y que, de hecho, habita. Gadamer,

¹⁹ “Vielmehr ist Verstehen *der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*” [“Comprender es siempre el proceso de fusión de esos presuntos horizontes para sí mismos”] (Gadamer, 1999, p. 311) [trad. cast., p. 376s.].

²⁰ “Die Gewissenhaftigkeit phänomenologischer Deskription, die Husserl uns zur Pflicht gemacht hat ... bezeichnet das Mass, unter das sich der Verfasser gestellt hat und dessen Verbindlichkeit trotz aller Unvollkommenheit der Ausführung unverdunkelt geblieben sein möchte” [“La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber...da la medida que el autor desea aplicar a su trabajo y cuya vinculatividad no debería oscurecerse por las imperfecciones de su desarrollo”] (Gadamer, 1999, p. 5) [trad. cast., p. 27].

respecto de los orígenes del horizonte, califica esta tarea como *ilegítima*. Lo que Gadamer sostiene es que la problemática husserliana de los orígenes del horizonte se ha construido sobre una noción de subjetividad trascendental la cual carece de justificación hermenéutica. Supuestamente, esta subjetividad es ahistórica, no lingüística y no intersubjetiva; es, en fin, una subjetividad abstracta y *carente de mundo*. Y así, en hermenéutica, la problemática filosófica del develamiento de las dimensiones de sentido sedimentadas se hunde en el trasfondo para ceder espacio a la progresiva fusión de horizontes.

Pero entonces, ¿está acaso fuera de lugar la pregunta por los orígenes de los horizontes en un marco hermenéutico? ¿Deberíamos descartar por ilegítima la pregunta de cómo la subjetividad llega a habitar diferentes horizontes? El examen de la génesis de los horizontes se vuelve particularmente urgente cuando uno afirma, precisamente, que esa subjetividad es histórica, lingüística e intersubjetiva. El análisis fenomenológico de los orígenes del horizonte puede complementar y enriquecer en varios e importantes modos la descripción hermenéutica de la fusión de los horizontes. Esto sería, entonces, una ilustración de cómo la problemática de los horizontes permite abrir el diálogo entre la fenomenología y otras tradiciones filosóficas.

Permítanme ofrecer otra ilustración de este diálogo retornando a la fenomenología francesa contemporánea, más particularmente el problema del horizonte tal como lo enfrenta Jean-Luc Marion (Marion, 1998, 2002). Mientras que Gadamer ambicionaba desarrollar la problemática del horizonte, Jean-Luc Marion busca liberar la fenomenología de tal problemática.

Tal como Marion lo entiende, el horizonte es impuesto a los fenómenos como un límite *externo*. Dado que el horizonte siempre anticipa lo que aún no es visto, ellos transforman lo *no visto* en lo *pre-visto*, en un mero “visible tardío”. De ese modo, el horizonte le quita a los fenómenos su “irreductible novedad fundamental” (Marion, 2002, p. 186). Por esta razón, tomando algunas metáforas de Foucault, Marion compara al horizonte con una “prisión visual”, con un “panóptico ensanchado a las visiones del mundo, un panorama sin exterior, que prohíbe toda nueva llegada” (Marion, 2002, p. 187). La Fenomenología, según Marion, debería probar una nueva posibilidad: “¿No deberíamos liberar a la dación del límite que le impone el horizonte?” (Marion, 2002, p. 187) “¿Podrían algunos fenómenos exceder su horizonte?” (Marion, 2002, p. 209). Marion intentará responder las dos preguntas de manera afirmativa.

Sin embargo, la crítica y el rechazo de Marion a la problemática del horizonte son inapropiados. Más precisamente, el análisis de Marion está guiado por tres presuposiciones. Primero, Marion asume que los horizontes son *fijados desde el principio*. Segundo, también asume que los horizontes son *impuestos a los fenómenos ‘desde afuera’*. Por último, Marion asume que la subjetividad es *plenamente consciente* de las dimensiones de sentido que constituyen los horizontes particulares que ella habita.

Sin embargo, ninguna de estas presuposiciones puede ser justificada frente al análisis husserliano del horizonte. Antes que nada, en el marco de la fenomenología husserliana, no es comprensible asumir que los horizontes tienen una naturaleza fija; el análisis de Husserl está dirigido precisamente al reconocimiento de la naturaleza *dócil* de todos los horizontes. En segundo lugar, tampoco se entiende que se hable de una imposición de los horizontes a la experiencia; el análisis de Husserl culmina en el reconocimiento de que los horizontes se cristalizan *en* la experiencia. Finalmente, lo que resulta excepcionalmente problemático es la asunción de que la conciencia-de-horizonte es transparente-a-sí-misma. Frente a esto, hay que insistir en que es precisamente el reconocimiento de la finitud, la transparencia y la ceguera de los horizontes lo que mueve a un examen regresivo sobre sus orígenes.

Desde un lugar más positivo, pienso que la reactivación de la problemática del horizonte en la fenomenología puede complementar y enriquecer en muchas maneras al análisis de la dación que hace Marion. Como yo lo veo, la problematización que Marion hace de la dación, considerada por él como la cuestión central de la fenomenología, adolece de una limitación importante. Marion tematiza la dación sólo en los términos en que Husserl se refirió a la “dación originaria”, *i.e.*, en términos de aquello que podría prece-der y dar origen a la vida de la subjetividad. La problemática de la plasticidad de la experiencia puede enriquecer este análisis al mostrar que la problemática de la dación no es reductible a la problemática del emerger que, de hecho, es inseparable de las numerosas transformaciones y rectificaciones que caracterizan a la vida de la subjetividad. El análisis de lo que Marion llama “la dación de lo dado” puede ser enriquecido por un examen paralelo de la *plasticidad de lo dado*.

En una tercera y última ilustración, permítanme volver brevemente a la relación entre fenomenología y genealogía. Consideremos, por ejemplo, el fenómeno de un sentimiento cualquiera. Tomemos por ejemplo el dolor y el sufrimiento. Siguiendo a Nietzsche

y a Foucault, sabemos que el dolor y el sufrimiento son intersubjetivos, históricos, culturales y lingüísticos. Viviendo en tiempos y lugares diferentes, perteneciendo a marcos culturales diferentes, hablando del dolor y el sufrimiento en términos diferentes, experimentamos el dolor y el sufrimiento de forma diferente. Puesto en términos fenomenológicos, la intensidad del dolor y del sufrimiento no es sólo la intensidad de lo que de hecho se está viviendo. La intensidad del dolor y del sufrimiento está determinada por la intensidad de las sombras de sentido de las cuales la experiencia actual es inseparable. *Dolor y sufrimiento tiene sus propios horizontes.*

Una genealogía del dolor y el sufrimiento revela las configuraciones escondidas de fuerzas que determinan las experiencias del dolor y del sufrimiento. No importa cuán diferentes sean las experiencias humanas de dolor y sufrimiento, no podría haber existencia humana sin dolor y sufrimiento. Sería muy ingenuo pensar que la invención de nuevos y poderosos calmantes y antidepresivos pueda eliminar el dolor y el sufrimiento de la existencia humana. Más aún, como el mismo Nietzsche sostuvo, “lo que vuelve indignante el sufrimiento no es el sufrimiento, sino el sinsentido del sufrir” (GM, p. 68). A mi parecer, un análisis genealógico revela la lógica que guía esas numerosas narrativas, sean religiosas, científicas o lo que sean, que encubren el sinsentido del sufrimiento. Sin embargo, también a mi parecer, *un análisis genealógico no confronta directamente el sinsentido del sufrimiento.* Es precisamente a través de un análisis directo del sinsentido del dolor y del sufrimiento que la fenomenología puede complementar una investigación genealógica. Entonces, la pregunta fenomenológica es: ¿qué nos dicen estas experiencias de sinsentido, las cuales son ineliminables de la existencia del hombre, acerca de la *condición* humana? Como nos lo revela el análisis husserliano del así llamado fenómeno del límite y sus horizontes, el sinsentido del dolor y del sufrimiento habla de la finitud de la existencia humana.

Estas son sólo ilustraciones de cómo la plasticidad de la experiencia puede enriquecer nuestro entendimiento sobre la subjetividad. Permítanme concluir diciendo que, si el dictum délfico “Conócete a ti mismo” puede aún seguir siendo considerado la vocación de la filosofía, entonces la problemática de los márgenes de la conciencia y del horizonte traen la promesa de develar rasgos aún no vistos de nosotros mismos y de abrir nuevos caminos para una ulterior persecución de este interminable enigma filosófico.

Bibliografía

- Булгаков, Михаил. 2002. *Мастер и Маргарита*, Москва, Издательство АСТ.
- Cairns, Dorion. 1976. *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Cobb-Stevens, Richard. 1974. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, The Hague, M. Nijhoff.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gurwitsch, Aron. 1966. "William James's Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream of Consciousness," en *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff (= Hua III).
- Husserl, Edmund. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, The Hague, Martinus Nijhoff (= Hua XVII).
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff (= Hua VI).
- James, William. 1950. *Principles of Psychology*. Volume I, New York, Dover Publications.
- Kuhn, Helmut. 1940. "The Phenomenological Concept of the 'Horizon'" en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. Marvin Farber, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kwan, Tze-Wan. 1990. "Husserl's Concept of Horizon: An Attempt at Reappraisal" en *Analecta Husserliana*, Vol. XXXI, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Landgrebe, Ludwig. 1973. "The Phenomenological Concept of Experience" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, Nr. 1.

Marion, Jean-Luc. 1998. *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Trad. por Thomas Carlson, Evanston, Northwestern University Press.

Marion, Jean-Luc. 2002. *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*. Trad. por Jeffrey Kosky, Stanford, Stanford University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*, Trad. por Colin Smith, Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul.

Walton, Roberto. 1991. "Nature and the 'Primal Horizon'" en *Analecta Husserliana* XXXIV, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, The Hague, Kluwer Academic Publishers.

Walton, Roberto. 2002. "The Phenomenology of Horizons" en *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, eds. Steven Crowell, Lester Embree y Samuel J. Julian, Electron Press Inc.

Walton, Roberto. 2003. "On the Manifold Senses of the Horizedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch" en *Husserl Studies* 19.

Traducción de Pedro Agustín Medei

ABSTRACT

The paper is guided by the question of the philosophical sense of the concept of horizon. In order to provide an answer the author addresses four main topics. He first argues that William James' psychological reflections on the fringes of consciousness have been a crucial source for the rising of Husserl's notion of the horizon. This connection allows, in the second place, to show how a philosophical and a psychological analysis of the horizon differ in that the former claims to disclose its transcendental and not only its factual features. He can then advance, in the third place, a positive characterization of the horizon that leads, as a fourth step, to draw the philosophical implications of such an understanding, the most salient of which, called by the author the plasticity of experience, is discussed in connection with the way Gadamer and Marion conceive horizontality.

Key-words

Horizon, fringes, transcendental, experience, plasticity, origins.

“TODA COMUNIDAD ES POR ESENCIA AFECTIVA”. MICHEL HENRY Y LA CUESTIÓN DEL OTRO

JEAN LECLERCQ

Université Catholique de Louvain

El proyecto henriano se presenta con una inmensa y, por sobre todo, audaz ambición: llevar la fenomenología husserliana al que considera ser su verdadero término, su radicalización, dándole con ello todo su alcance y, por consiguiente, radicalizando la teoría constitutiva de la intencionalidad. Así es como, de modo consecuente, Henry diferencia una fenomenología a la que denominará “histórica”, con el objetivo de poner en relieve lo que en su fenomenología, llamada “radical”, será la cuestión de un nuevo modo de fenomenalidad. Y esto en tanto se pretenderá radicalizar la reducción fenomenológica en el marco de una fenomenología llamada “material” o de una fenomenología de la “Vida” donde la carne, el cuerpo subjetivo experimentado, debe ser el punto focal, en la medida en que esta carne es el modo de manifestación de la Vida.

Nos encontramos, pues, ante el proyecto de una filosofía de la encarnación que entiende pensar la “condición encarnada del hombre” tomando en consideración sus efectos sobre las cuestiones del cuerpo, de la acción, del trabajo; en resumen, sobre las cuestiones del conjunto de modalidades de la vida existencial comprendidas a la luz de lo que Henry llama –en una expresión ciertamente compleja– la “Archi-donación de la Vida absoluta en su Archi-pasibilidad”.¹ Así, el proceso de encarnación, tal como es pensado aquí, no refiere únicamente a la cuestión del cuerpo, sino también y aun mucho más a la venida *a* ese cuerpo. Michel Henry anota, en efecto: “No me he traído yo mismo a esta carne sino que he sido traído a ella en la venida a sí de la vida revelada a sí en la ipseidad

¹ M. Henry, “Incarnation”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo I : *De la phénoménologie*, París, PUF, 2003, pp. 175-176.

del Primer Sí”.² La encarnación es pues un devenir hombre, pero un hombre definido según la carne.

Ahora bien, por fundar su método en un gesto de discontinuidad, Michel Henry acuerda igualmente que “lo esencial es el aparecer y (que) el ser no puede ser percibido de otro modo que a partir de aquél”, pero que sin embargo el privilegio que le fuera acordado a la intencionalidad ha ocultado un “aparecer más fundamental”, ese “verdadero fundamento del ser propio” que Henry llama la Vida transcendental, cuya afectividad es una “revelación original” y “la esencia misma de la vida”.³ Por eso escribe: “[...] la cuestión central de la fenomenología, la de la fenomenalidad o la del aparecer considerados por ellos mismos, ha recibido una respuesta unilateral que no compartimos”.⁴

Un extracto de M. Henry, un poco extenso, se impone en este estadio de nuestro propósito: “[...] la consciencia clásica es en Husserl todavía conciencia de algo. Sin embargo, es radicalmente imposible tener conciencia del Absoluto al modo en que se tiene conciencia de algo. [...] Pues cuando el saber le es confiado al ver, hay una dominación del ver sobre lo visto. Ver es más que lo que es visto. Lo que es visto, sólo lo es en tanto hay un ver que lo ve; lo cual conduce a concebir la posición del hombre como la de un sujeto del conocimiento. Tan pronto como el conocimiento es comprendido como un ver –como sucede constantemente– hay un sujeto. Y ¿qué conoce el sujeto? Objetos. Ahora bien, un objeto es lo que yo he dispuesto ante mí. Por este motivo es que, cuando siguiendo este esquema del conocimiento Sartre describió las relaciones entre los seres, las volvió una lucha de miradas en la que cada uno intenta con su mirada reducir al otro a no ser más que un objeto para él. En un saber que obedece a la estructura de la mirada y de lo mirado, hay una omnipotencia potencialmente incluida. Se comprende entonces que un tal saber sea saber de dominación y que la ciencia dé lugar a una técnica de dominación”.⁵

Esta fenomenología, que es una fenomenología de la inmanencia radical, – inmanencia que, por consiguiente, precede a toda relación con el mundo y a toda mención extática– asigna, como corolario, toda su importancia a este aparecer más fundamental

² M. Henry, “La vérité de la glose”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo IV: *Sur l'éthique et la religion*, París, PUF, 2004, p. 138.

³ Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 56.

⁴ M. Henry, “Eux en moi: une phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo I: *De la phénoménologie*, p. 197.

⁵ M. Henry, *Entretiens*, op. cit. pp. 105-106.

que es el de la vida, desde luego, el de la vida transcendental, puesto que no se trata de la vida biológica, aquella que es un momento del tiempo, del espacio, de la historia, conforme al destino.

Así, en vista de los dos modos de aparecer diferentes y heterogéneos que son el ser (con su dimensión ek-stática) y la vida (en su autorrevelación), se dirá que esta vida es una “omni-presencia a sí misma”, según una concepción no ek-stática del tiempo que refiere a un tiempo de la “plenitud”, a un tiempo “siempre real que no implica jamás a una parte de mí mismo como irrealidad pasada o por venir”.⁶ Es por esta razón que Michel Henry se propone denunciar constantemente esta “confusión” del aparecer del mundo con todo aparecer, al subrayar el olvido de la fenomenalidad propia de la Vida, es decir, de la inmanencia radical del viviente.

En este sentido, la Vida es sin duda universal o mejor dicho, absoluta y, sin embargo, en cada caso también es mía y singular, incluyendo en ello a mi responsabilidad ética, porque ella está habitada por “una ipseidad que se singulariza”.⁷

No hay aquí, por consiguiente, una postura metafísica sino más bien, una reconducción a las modalidades del aparecer de cada viviente. Y, si esto es así, es porque sobre este proceso la afectividad puede decir infinitamente más que la intencionalidad en el sentido habitual del método husserliano: “Aquello que se experimenta a sí mismo sin distancia ni separación, sin que esto sucede por intermedio de algún sentido es, en su esencia, afectividad o, como también diremos, *pathos*”.⁸ Definición, ésta, de un muy conciso rigor.

Es así como se opera el paso de una fenomenología intencional (que instituye el objeto y está fundada en el mundo) a una fenomenología de la vida, a propósito de la cual Henry escribe:

Ahora bien, al aparecer del mundo se opone punto por punto, en nuestra opinión, la revelación propia de la vida. Mientras que el mundo desvela en el “fuera-de-sí”, de tal suerte que todo lo que desvela es exterior, otro, diferente, el primer rasgo decisivo de la revelación de la vida, que no lleva en sí ninguna separación ni difiere jamás de sí, es que lo que ella revela es sólo ella misma. La vida se revela; la vida es una autorrevelación. Autorrevelación, cuando es cuestión

⁶ M. Henry, *ibid.*, p.57.

⁷ M. Henry, *ibid.*, p.67.

⁸ M. Henry, “Incarnation”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo I. *De la phénoménologie*, París, PUF, 2003, p. 173.

de la vida, quiere decir dos cosas: por un lado, es la vida quien cumple la obra de la revelación; ella es todo salvo un proceso anónimo y ciego. Por otro lado, lo que ella revela, es a ella misma. La revelación de la vida y lo que se revela en ella hacen uno.⁹

Esto quiere decir concretamente, por ejemplo, que la no-distancia patética que constituye la carne afectiva no permite ninguna duplicidad o simulación, al punto que M. Henry hablará, a este propósito, contrariamente a lo que ocurre en el campo de lo mundano, de una ausencia de anonimato. Para corroborar este punto, escribe: “Esta revelación original del cuerpo a sí mismo, es precisamente la vida. Hay pues un Archicuerpo, una corporalidad patética en la que el cuerpo se experimenta él mismo inmediatamente como cuerpo viviente, antes de referir al mundo y, sin esta corporalidad patética que pone al cuerpo directamente en posesión de sí mismo y de cada uno de sus poderes, ninguna relación con el mundo sería posible.”

Tras esta rápida presentación del cuadro general del pensamiento, hemos de volver sobre el modo en que Henry se propone retomar la cuestión de la intersubjetividad a partir de los resultados de esta fenomenológica radical de la vida.

Es en un texto difícil, titulado “Reflexiones sobre la quinta Meditación cartesiana de Husserl”,¹⁰ donde Michel Henry propone un denso análisis de la concepción husserliana del Otro, concepción cuyas tres presuposiciones retoma. Las recordaremos aquí tal como lo hace el análisis de Henry.

1. La primera de ellas afirma que el otro solo se da bajo la modalidad de la experiencia que hace el yo, al punto que es el otro en mí;
2. la segunda sostiene que el otro es dado en la intencionalidad y por ella; se trata aquí de un momento importante para el análisis henriano, puesto que la analogía juega un papel decisivo en la medida en que se trata de algo “que no es el otro sino que es mentado como el otro, no el otro real sino el otro en pensamiento, el otro-pensado, el noema del otro, es decir el otro como noema, el otro reducido a un sentido, al sentido de ser el otro, el otro sobre el modo del cómo, del *als*, un cuasi-otro” (p.108);

⁹ M. Henry, “Eux en moi: une phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo I: *De la phénoménologie*, p. 199.

¹⁰ En S. Jjsseling (ed.), *Husserl- Ausgabe und Husserl –Forschung*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 107-123.

3. finalmente, la tercera presuposición del análisis husserliano prolonga a las dos primeras bajo las modalidades de la necesidad y de la universalidad, puesto que “el otro es necesariamente dado en mí, [...] fuera de mí, como algo trascendente”, una presuposición en la que se “recubren” la donación intencional y la donación en mí, presuposición que Michel Henry dice ser “decisiva pero no pensada por el análisis husserliano sobre el otro ni, tal vez, por toda su filosofía en general” (p.109).

Lo que Henry reprocha al avance realizado por el análisis husserliano es que, por encontrarse demasiado centrado en el rol atribuido a la intencionalidad, no toma plenamente en cuenta la noción de simpatía, precisamente en su alcance patético.

Si lo propio –escribe Henry- es en verdad lo propio a mí, al ego, entonces sólo la naturaleza del ego puede decir y definir lo que le es propio. Lo propio en cuanto que lo propio al ego, ¿no es acaso el ego mismo? Pero Husserl ya ha dejado de lado esta tesis en sus análisis preliminares y la volverá a dejar decididamente de lado en la medida en que, según piensa, conduce al solipsismo. [...] Husserl debe entonces disociar, por un lado el ego y, por el otro, aquello que le es propio, aun cuando no tiene nada que decir sobre lo propio, más allá de que es lo propio del ego. En todo caso la división entre Ego y aquello que le es propio, su conexión esencial para la definición de lo propio y a la vez su disociación necesaria para rechazar el solipsismo, deberían ser el tema de una problemática explícita que no encontrará su lugar en ninguna parte. (p.110.)

Estas dos críticas radicales al proyecto husserliano apuntan, en suma, a dos puntos decisivos: por un lado, a la acentuación de la intencionalidad y, por otro, como corolario, al olvido de la dimensión patética de la intersubjetividad. En efecto, el otro es objeto de una reducción ontológica a aquel cuerpo exhibido y constituido en la esfera de pertenencia del yo, y sobre todo, en el marco de una fenomenología de la percepción. Ahora bien, es cuestión de saber qué es lo que sucedería con una experiencia del otro en la que la percepción no viniese a jugar ningún papel.

Michel Henry recuerda que la experiencia del otro supone una pluralidad de sujetos y de relaciones entre éstos, pero ya podemos presentir que se trata de una relación que tendrá lugar en el plano de la ipseidad –ipseidad que es la esencia de cada uno de estos sujetos– y que no es del orden del mundo sino de la vida, puesto que estima que ninguna

relación con sí mismo es posible en la exterioridad del mundo, no pudiendo advenir sino en la vida, en el experimentar la vida. A este propósito anota: “No hay vida sin un Sí viviente en el que esta vida se experimente ella misma, pero no hay Sí sino en la vida que lo engendra como aquello en que ella deviene la vida. De este modo queda planteada la primera condición de toda experiencia del otro si una experiencia tal es siempre aquella que hace un yo de otro yo semejante a él –de un alter ego– y si, en cuanto que relación a sí, todo yo sólo es posible en el cumplimiento de este proceso radicalmente inmanente de la vida, en su engendramiento por este proceso”.¹¹

De esta manera –insiste Michel Henry– importa no confundir la ipseidad del Sí con la individualidad de una cosa, tal como esta se produce en las categorías del mundo (espacio, tiempo, relación, identidad, etc.). En efecto, el proceso de la experiencia de sí en la inmanencia de la vida es de muy otra amplitud, en cuanto que compromete a la afectividad y al hecho de que la vida es un *pathos*. Esto significa que las relaciones llamadas intersubjetivas no transcurren en el plano de la individualidad sino en el de las “tonalidades fenomenológicas” de la experiencia originaria de la Vida, es decir, en el plano de la ipseidad y de la afectividad. Por supuesto, convendrá preguntarse cómo el sí puede encontrar al otro que sí y entrar en relación con él.

Pues, en efecto, si la Vida es un suelo originario, entonces la relación se cumple en ella y aún más: es ella la condición de posibilidad de la relación en cuanto es “capaz de traerse ella misma a sí, soportando en sí la potencia de vivir que puede ofrecer la potencia a todo aquello que es viviente”.¹² Lo que justificará esta tesis filosófica es que “[...] la condición transcendental de posibilidad de todo Sí y de todo mí concebible, a saber su generación inmanente en la Vida absoluta, revela ser también la condición de posibilidad transcendental de la relación de cada Sí con todos los otros, la condición de la experiencia del otro”.¹³

Este vínculo estrecho entre la relación con el otro y el suelo originario de la vida ya no permite que se evoquen las cuestiones relativas a la intersubjetividad bajo la modalidad de la constitución o bajo la de la intencionalidad; en efecto, es preciso ahora volver a la vida, lugar de revelación y de autorrevelación, de donación y autodonación, en la medida en que ella es también un saber, tanto para el sí como para el otro, puesto que

¹¹ M. Henry, “Eux en moi: une phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo I : *De la phénoménologie*, p. 202.

¹² *Ibid.*, p. 204.

¹³ *Ibid.*

este otro comparte la misma comunidad de esencia y la Vida, ella misma, conduce a cada sí hacia el otro que sí de tal modo que el sí y el otro son, en definitiva, originariamente uno con otro, pero sobre todo, anota Michel Henry, “uno en el otro en una suerte de interioridad recíproca cuyo lugar es este “Antes” que los precede a ambos y que sin embargo permanece en ellos tanto tiempo como sean Sí vivientes. Así es como nace y se forma la posibilidad fenomenológica originaria de toda comunidad concebible”.¹⁴

De acuerdo con esta modalidad, la experiencia del otro reconduce a la fuente de la vida, a su contenido, a sus potencialidades, a sus virtualidades, por lo tanto, a esta vida que también es una “comunidad de Síes transcendentales vivientes”. Pero lo más patente es que esta comunidad es “por esencia invisible” y “extranjera al mundo y a sus categorías fenomenológicas”, de tal modo que la noción de ser contemporáneo se extenderá más allá de los esquemas del espacio y del tiempo.

A este propósito, se debe reconocer que la cuestión de la comunidad es planteada en el plano fenomenológico, puesto que Henry se interesa por el modo de acceso a esta realidad común que es la vida y por el modo en que ésta se da, si bien la cuestión es redundante respecto de su trabajo filosófico en la medida en que considera que “esta realidad única y esencial de la comunidad y de sus miembros [...] se llama la vida”, que “la esencia de la comunidad es la vida, [y que] toda comunidad es una comunidad de vivientes” puesto que la “vida es un Cómo, un modo de revelación y la revelación misma”.¹⁵ Este “como” de la donación a los miembros es, pues, lo que debe ser elucidado.

Dicho de otro modo, ¿cómo da la vida y como se da, puesto que la vida es autodonación? Tal es el interrogante mayor que debe ser introducido en el sistema si convenimos en que no es cuestión de confundir la comunidad como vida y los miembros de la comunidad. Sin embargo, debemos admitir que en este punto Michel Henry sobreenvista sin duda la noción de vida en la medida en que considera que “solo vivientes –sujetividades absolutas– entran en la comunidad que es la comunidad de la vida”; pero sobre todo, lo hace en la medida en que insiste en que este movimiento se realiza a partir de la vida y que es ella, la vida, el punto de partida de todas las reflexiones sobre la comunidad de vivientes.

¹⁴ Ibid., p.205.

¹⁵ M. Henry, “Pour une phénoménologie de la communauté”, en *Phénoménologie matérielle*, París, PUF, 1990, p.161.

Nos parece sumamente revelador el hecho de que Michel Henry afirme que “la comunidad no es más que este conjunto de vivientes” y que pretender “oponer el uno al otro, la comunidad al individuo, establecer entre ellos una relación jerárquica, es un simple sinsentido” sobre todo si “la subjetividad es el *principium individuationis*”.¹⁶ Por este motivo, estima el filósofo que “la comunidad es una napa afectiva subterránea y [que] cada uno abreva en ella de la misma agua en esta fuente y en este pozo que él mismo es, pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro o del Fondo”.¹⁷

Esto significa que la experiencia del otro, en tanto es experiencia, tiene lugar bajo un modo que es irrepresentable y que le escapa al pensamiento; pero sobre todo, significa que se hace en ese Fondo de la vida, a cuyo propósito Michel Henry escribe: “[lo que el viviente] experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en tanto también es ese Fondo, experimenta por lo tanto al otro en el Fondo y no en él-mismo, en cuanto que la propia experiencia que el otro hace del Fondo. Esta experiencia es el otro que tiene el Fondo en él así como el yo tiene el Fondo en él. Pero esto ni el yo ni el otro se lo representan”.¹⁸

Hemos de subrayar, llegados a este estadio de nuestra reflexión, que la estructura del Sí que llega a su propia carne sufriente y la naturaleza inmediata del *pathos*, que es precisamente no ek-stática, hacen que a ese nivel de la comprensión trascendental, un cuerpo no traicione; por el contrario, entra de tal modo en la plenitud de su propio cumplimiento –el crecimiento de la vida– que la centralización en el plano de la autodonación de la vida y en el de la corporalidad patética permite desplegar las potencialidades y virtualidades reales y radicalmente efectivas del actuar.

En efecto, la carne –pues de esto se trata en Michel Henry– no puede ser pensada sin su relación con la vida, puesto que la carne que se experimenta a sí misma –ya sea que sufra, que goce o se soporte– sólo puede hacerlo en la autorrevelación inmanente de la vida. La carne dice por consiguiente otra cosa que el cuerpo mundano en su aparecer ek-stático, puesto que ella permite que no se subestime, que no se minimice la fuerza invisible del afecto, fuerza que habla de otro modo y más radicalmente, también más íntimamente que el lenguaje del aparecer del mundo, lenguaje de las cosas comunes.

De este modo, la orientación que asume la filosofía henriana muestra hasta qué punto es la noción de “pathos-con” la que se encuentra en el centro del dispositivo y

¹⁶ Ibid., p.163.

¹⁷ Ibid., p.178.

¹⁸ Ibid.

forma la “comunidad patética” con las fuerzas y afectos que le son propios, como por ejemplo, las tonalidades en la pintura en cuanto ésta no es “la figuración de cosas exteriores sino la expresión de su realidad interior”.¹⁹ Por este motivo, Michel Henry puede escribir, no hay “a fin de cuentas más que una única comunidad, situada [...] en una esfera de inteligibilidad en la que todo lo que es, es inteligible a los otros y a uno mismo sobre el fondo de esta inteligibilidad primordial que es la del *pathos*”.²⁰ Comprendemos entonces que el no reconocimiento de este nivel signará inevitablemente el fracaso de cualquier comprensión de la experiencia del otro en el plano del aparecer del mundo, puesto que la condición de posibilidad de la aparición de la pluralidad de los yo no podrá realizarse de modo pleno y radical.

Así pues, el contenido en común de la vida comunitaria de los Síes es esta vida transcendental, sobre la que el filósofo escribe: “En la medida en que la vida es lo que hay en común en toda comunidad, la comunidad presenta este otro rasgo esencial que es el de ser una comunidad de vivientes, en el sentido de Síes transcendentales vivientes, en tanto sólo en la vida tales Síes son posibles y, recíprocamente, en tanto ella no es posible sin ellos, sin el Sí primordial en el que la vida viene a sí, un Sí que contiene a la multiplicidad potencial e indefinida de todos los mí posibles”.²¹ Y esto es así porque la Vida es la condición de posibilidad de esta comunidad de vivientes. Por otra parte, añade Michel Henry, en virtud de su lazo invisible, la comunidad es ante todo y por esencia religiosa, aun cuando posee su aparecer aparente en el mundo (el cual es, por otra parte la fuente de la simulación y de la mentira) y también escapa a las categorías filosóficas esenciales que son el espacio y el tiempo. Dos casos concretos permitirán ilustrar el análisis del filósofo, pero, antes de abordarlos, subrayemos que este saber de la Vida no es un saber de dominación, en el sentido en que Henry comprende esta postura (sujeto-objeto, por lo tanto visibilidad prensiva), y que, como vemos, es un saber de “tipo religioso” en el sentido más etimológico del término (*religare* y *relegere*). Si no es un saber de dominación es porque se encuentra consecuentemente marcado por la pasividad de la vida en su propia relación consigo misma (por lo tanto en su esencia), haciendo de la vida un proceso que se re-vivi-fica en cada uno de sus instantes y lugares.

¹⁹ Ibid., p.179.

²⁰ Ibid.

²¹ M. Henry, “L’expérience d’autrui: phénoménologie et théologie”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo IV : *Sur l’éthique et la religion*, p. 159.

Consideremos pues un primer ejemplo ilustrativo propuesto por Henry: la comunidad de admiradores de un pintor, por ejemplo, Kandinsky. Se podría sostener, sin duda, que éstos admiradores nunca se han encontrado entre sí; que no se conocen y que por lo tanto, nunca han sido objeto de percepción uno para el otro. Sin embargo, en el seno de esta intersubjetividad ficticia se encuentra un objeto real: una obra pictórica. Ahora bien, Michel Henry nos previene que, de acuerdo con Kandinsky, “el sitio de la obra de arte no es nada objetivo” y que “el universo de la pintura no es el de lo visible”, sobre todo si “el ser de cada color no es, en realidad, otra cosa que su impresión en nosotros”.²² Cada color es pues visible, exterior, pero también es invisible, interior, emocional, por lo que hace experimentar la dinámica de la vida.

En este sentido, debe existir una comunidad patética que es la de Kandinsky creando –es decir pintando el *pathos*– y aquellos que observan y examinan detalladamente esta obra con la disposición de los colores que le dan forma. Pues en ese cuadro, tanto el color como las formas son fuerzas que poseen una realidad emotiva y sentida, una “resonancia patética”, según una fórmula cara a Michel Henry y, aún más, el arte es una expresión de la vida y también el sitio donde el hombre, más que en cualquier otro sitio, experimenta a qué punto la aproximación cognitivista, intelectualista, racionalista se ha vuelto –debido a la arrogancia de su búsqueda de objetividad– radicalmente inhumana; en suma, una barbarie.

Otro ejemplo significativo es, sin duda, el de la comunidad de los muertos. Y lo es aún más en la medida en que toda percepción parece aquí abolida y, en cuanto que sólo debiera subsistir un objeto de re-presentación que no hiciera intervenir en absoluto al *pathos* de los actos y de los pensamientos. Sin embargo, no es este el caso y Michel Henry considera la idea de que “los muertos en nuestra vida no se identifican en absoluto con aquellos que han dejado este mundo”, puesto que “muchos viven todavía y podríamos verlos y percibirlos nuevamente, de tal manera que este volver a verlos no habría de cambiar en nada su muerte para nosotros y hasta simplemente la volvería más sensible. Por eso es que es preciso decir que la vida y la muerte del otro, el ser en común o su interrupción, no dependen en absoluto de la percepción –de su posibilidad o de su imposibilidad de hecho–. Es posible incluso concebir que la imposibilidad de la percepción sea la condición del ser en común. ¿No llega Kierkegaard a afirmar que el ser en común con Cristo, que él llama la contemporaneidad, ha sido más difícil para quienes

²² M. Henry, “Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl”, pp. 118-119.

lo vieron que para nosotros que no lo vemos? Este es uno de los rasgos que Kierkegaard denomina “la extraña acústica del mundo espiritual”, rasgo que hace que las leyes del ser en común no sean justamente las de las cosas, las leyes de la percepción”.²³

Ambos ejemplos son programáticos: muestran que es preciso retornar al afecto, al *pathos*, a la intersubjetividad radicalmente patética si se quiere comprender la amplitud de la experiencia del otro, dejando toda presentación noemática del otro para dirigirse a ese suelo originario y original que es la Vida en lo que ella se da y en lo que ella da. Sobre este punto, habría mucho por decir a propósito de la cuestión de la experiencia erótica de la presencia del otro. Lamentablemente, no pudiendo abordar aquí esta temática importante en el pensamiento henriano, hemos de insistir, sobre todo, en la amplitud con la que el filósofo señala el fracaso de toda comprensión del otro a través de una fenomenología de la intencionalidad, la cual no es sino una metafísica de la representación: “Es ante todo, la reducción del ser real del otro en mí a una presentación noemática fuera de mí, al simple sentido de ser otro ego que asume una cosa percibida por mí. El otro ya no es esta herida que yo soy o la ebriedad de una modificación real de mi vida transcendental, sino precisamente, una irrealidad, el correlato de una mención intencional. Husserl reconoció esta reducción de la experiencia del otro a lo irreal, esforzándose por minimizarla”.²⁴

Por esta razón, el proyecto de pensar la experiencia del otro según las modalidades de una fenomenología de la percepción del cuerpo/objeto, perdiendo con ellos la dimensión patética de la intersubjetividad, constituye para Michel Henry un desafío irrealizable. Pero para sostener esta teoría fenomenológica de la intersubjetividad también será necesario, evidentemente, hablar de otra manera acerca de la temporalidad y, en particular, acerca de la temporalidad de la muerte; es decir, será necesario abordarla bajo una modalidad que no sea más la de la “*buttée*”, la del mundo o la del plano ek-stático, sino más bien la de la vida, donde precisamente no hay ek-stasis de pasado o de futuro sino una presencia inmediata sin separación.

Para concluir, mencionaremos que es precisamente en esta perspectiva que Michel Henry aborda la filosofía de Lévinas, todavía marcada por la visibilidad y por una ética que no se expresa bajo la modalidad más radical, la de lo pático de la experiencia de la vida. En efecto, para Michel Henry “la vida no tiene rostro”, de tal suerte que puede

²³ Ibid., p. 119.

²⁴ Ibid., p. 120.

escribir: “Creo que hay una alteridad fundamental en la vida. La egología está superada en la medida en que hay un nacimiento trascendental del ego. Yo no parto más del ego cogito como Descartes, sino que sostengo que el ego ha sido traído a él mismo. Es la teoría de la ipseidad: no se trata en absoluto de una egología, no se puede confundir ipseidad y ego porque el ego sólo es un ego sobre el fondo en él de una ipseidad que lo entrega a él mismo y en lo que el ego no interviene en absoluto. Dicho de otro modo, solo hay ego y yo en tanto marcado por una ipseidad fundamental que es el Sí, que es el Sí de la vida”.²⁵

Traducción de Mario Lipsitz

ABSTRACT

The article shows that an inquiry into a radically affective intersubjectivity is unavoidable if an account of the whole extent of the experience of others is to be given. Henry has shown how a phenomenology of intentionality fails in the attempt to understand others. This means that the experience of others does not occur in the mode of representation or thought, but rather in the utmost ground of life as a realm of a primal intelligibility in which everything can be made comprehensible to others and to oneself. If this level is not acknowledged, our understanding of others is faced with failure. The manner in which life is the condition of possibility for the appearance of a plurality of egos is shown with references to the community of those who enjoy and admire Kandinsky's paintings and may have no knowledge of each other, and to the community of the dead in regard to which perception of the body has no role to play.

Key-words

Affectivity, intentionality, life, incarnation, intersubjectivity.

²⁵ M. Henry, “Art et phénoménologie de la vie”, en *Phénoménologie de la vie*. Tomo III : *De l'art et du politique*, París, PUF, 2004, p. 300.

UNA RECONSTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICO- HERMENÉUTICA DE “LE PARADOXE POLITIQUE” DE PAUL RICOEUR

SILVIA GABRIEL
Universidad de Buenos Aires

A la memoria viva de Julia Iribarne

1. “*Le paradoxe politique*”: contexto histórico

“*Le paradoxe politique*” (1957)¹ es un texto nacido de los acontecimientos históricos que Ricoeur da en llamar “*les flammes de Budapest*”, que tuvieron lugar entre el 23 octubre y el 4 noviembre de 1956 y que, como advierte su principal biógrafo, François Dosse, “conmueve a los intelectuales comprometidos de una u otra manera en el combate socialista”.² Atento a las enseñanzas de Gabriel Marcel –en cuyo “salón” de reflexión filosófica Ricoeur había sido introducido en 1935–³ sobre que la filosofía está llamada a responder las interpelaciones de la actualidad,⁴ este artículo es el que determina de manera decisiva, según declara el propio autor, sus “incursiones en el campo de la filosofía política”.⁵

Como bien señalan de la Guardia, Pérez Sánchez y Szilágyi, el levantamiento cívico, intelectual y militar húngaro estuvo motivado por el deseo de gozar, al igual que la

¹ Paul Ricoeur, “*Le paradoxe politique*”, en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 260-285.

² François Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (trad. Pablo Corona), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 113.

³ Cf. *ibid.*, pp. 37-41.

⁴ Para Marcel el filósofo debe involucrarse activamente con su presente, deber que el propio pensador manifiesta sin titubeos al sostener que “[c]ontrariamente a otros filósofos, permanezco estrictamente bajo la dependencia del acontecimiento”. Gabriel Marcel, *En Chemin vers quel évil*, París, Gallimard, 1971, p. 265.

⁵ P. Ricoeur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 54.

nación polaca, de un “comunismo reformista” encarnado, a los ojos del pueblo, por Imre Nagy, líder del Partido de los Trabajadores Húngaros (*Magyar Dolgozók Pártja*), contra el entonces Secretario General del Partido Comunista Húngaro, Mátyás Rákosi.⁶ Es un hecho conocido que la rebelión fue cruentamente sofocada por la maquinaria militar soviética iniciada el 4 de noviembre por el mariscal Georgy Zhukov, día en que los tanques soviéticos entraron en Budapest en el marco de lo que se dio en llamar la “Operación Tornado” u “Operación Torbellino”. Si Ricoeur advierte en su introducción a “Le paradoxe politique” que “Lo ocurrido en Budapest [...] nos ha tocado y sacudido en varios niveles de nuestra existencia”⁷ es en gran parte porque el levantamiento húngaro de 1956, de acuerdo con el analista húngaro Denes Martos, dejó como legado:

Del lado húngaro [...] un saldo de 20.000 heridos –cerca de 300 de ellos soldados del ejército húngaro– y más de medio millar de muertos. A todo esto deben agregarse por lo menos 200.000 personas que huyeron del “paraíso comunista” para refugiarse en Occidente. Del lado soviético, de acuerdo con los datos del Ministerio de Defensa de la URSS, murieron cerca de 700 soldados, unos 2.000 resultaron heridos y 51 sencillamente desaparecieron. [...] Durante los tres años siguientes se ejecutaron unas 400 personas (“legalmente” las condenas de muerte fueron unas 229) y más de 21.000 fueron a prisión con penas que oscilaron entre varios años hasta cadena perpetua.⁸

Ya para la época en que salió publicado “Le paradoxe politique”, el nuevo gobierno emplazado por los soviéticos y liderado por János Kádár había suprimido toda oposición pública. Y en 1968, con posterioridad a su publicación, en el contexto de las libertades concedidas por los soviéticos, Kádár liberalizó la cultura y dio pasos para la descentralización parcial de la economía. Se aflojaron así las riendas del comunismo en Hungría, país que terminó siendo regido por el llamado *comunismo gulash* “en virtud del cual – como advierte Martos– la gente se consolaba diciendo que, después de todo y a pesar de todo, el país había llegado a ser ‘la barraca más alegre del cuartel socialista’”.⁹

⁶ Cf. Martín de la Guardia, Ricardo M., Pérez Sánchez, Guillermo A., István Szilágyi, *La Batalla de Budapest. Historia de la insurrección húngara de 1956*, Madrid, Actas, 2006.

⁷ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260.

⁸ Denes Martos, *La revolución húngara de 1956*, Buenos Aires, Virtual, 2011, pp. 129-130.

⁹ *Ibid.*, p. 131.

Más allá de las lecturas “románticas” o “escépticas” a las que dio lugar este levantamiento —y que se mencionarán sucintamente hacia el final de este trabajo—, lo cierto es que estos acontecimientos han sido la piedra de toque para la reflexión de Ricoeur sobre la paradoja política. Paradoja que, dicha en sus palabras y como su modo de esgrimir una crítica al supuesto reduccionismo marxista-leninista aunque conservando el núcleo de la economía socialista,¹⁰ consiste en “un doble progreso, en la racionalidad y en las posibilidades de perversión”¹¹ de la *esfera política*, esfera que en *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (1960) caracterizará como el dominio del *poder* conjuntamente con la institucionalización de la esfera económica del *tener* y la cultural del *valer*.¹² Esferas o dominios irreductibles entre sí sobre los que ya había discurrido en “L'image de Dieu et l'épopée humaine” (1955) asociándolos, respectivamente, a la relación entre gobernantes y gobernados (*poder*), entre trabajo y propiedad (*tener*) y al vínculo de reconocimiento mutuo (*valer*).¹³

Para completar este contexto habría que sumar aquel rechazo de Ricoeur a todo tipo de colonización, y en particular en este período, a la colonización francesa establecida en Argelia desde 1830. Y aunque en el marco de la Guerra de Argelia (1954-1962) no apoyará el “Manifiesto de los 121” sobre el derecho a la insumisión por parte de la juventud francesa¹⁴ —como sí lo harán intelectuales de la talla de Jean-Paul Sartre y Maurice

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, “Le socialisme d'aujourd'hui”, en *Christianisme social*, N° 69, 1961, pp. 450-460. En este texto, Ricoeur muestra la vez sus simpatías por lo que entiende por “socialismo” a nivel económico y sus reticencias frente a una “economía de mercado”. Dice al respecto: “Por socialismo entenderemos [...] una economía planificada que responda a las necesidades humanas y se caracterice por una transferencia de la propiedad de los medios de producción a entidades colectivas [...] Por ‘economía de mercado’ entendemos una economía en la que la producción y el consumo son regulados por los beneficios y necesidades *de carácter monetario*”, pp. 450-451.

¹¹ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 261.

¹² Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, pp. 128ss.

¹³ Cf. Ricoeur Paul, “L'image de Dieu et l'épopée humaine”, en *Histoire et vérité*, pp. 112-131, pp. 117-122. Agradezco muy especialmente a Marie-France Begué su asociación explícita entre estas tres esferas y las tres grandes pasiones humanas, el *poder*, el *tener* y el *valer*, trabajadas por Ricoeur en el artículo citado.

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, “L'insoumission”, en *Christianisme Social*, N° 7-9, 1960, reproducido en *Esprit* 28, N° 288, octubre 1960, pp. 1600-1604. Para oponerse a la insumisión Ricoeur articula tres órdenes de razones. Primero, que el Estado francés no puede ser calificado de fascista como exigiría el acto extremo del ejercicio del derecho a la rebeldía. Segundo, que el problema no pasaba por reforzar el Frente de Liberación Nacional (FLN) — partido político que junto con su organización militar el Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Argelia que lideraba la independencia respecto a Francia—, sino por liberar a los franceses de la guerra. Tercero, que más que por actos de rebelión personal el objetivo consistía en llegar a negociaciones colectivas.

Blanchot–, por lo que será cuestionado por la izquierda y por la derecha,¹⁵ su posición se prolongará colectivamente en el llamado a la opinión para una paz negociada en Argelia (1960). Petición que firmará y por la que se inclinará la izquierda en su conjunto¹⁶ contando con el apoyo de Maurice Merleau-Ponty, Roland Barthes, Georges Canguilhem, Claude Lefort, Jacques Le Goff, Daniel Meyer por la Unión Nacional de Estudiantes de Francia (U.N.E.F.), entre otros más de dieciséis mil firmantes.

2. *La fenomenología hermenéutica como marco teórico de “Le paradoxe politique”*

En la citada introducción a “Le paradoxe politique”, Ricoeur advierte que:

Lo ocurrido en Budapest, como un acontecimiento digno de este nombre, tiene una fuerza incalculable de conmoción. No hemos de tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan [...] hay que [...] prescindir de su carácter insólito [...] [E]l acontecimiento de Budapest [...] ha relanzado, confirmado, intensificado y radicalizado una reflexión sobre el poder político [...].¹⁷

Si en la cita se ha destacado el estatuto de “acontecimiento” que le concede al levantamiento de Budapest es, primero, porque los aportes fenomenológicos que desplegó en su filosofía de la voluntad¹⁸ –*Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950) y en el ya citado *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*– apuntan a que “[l]a acción es el acontecimiento mismo. Inaugura lo nuevo en el mundo”.¹⁹ O sea

¹⁵ Cf. F. Dosse, op. cit., p. 295.

¹⁶ Cf. Ramón Cayuelas Robles y otros, *La guerre d'Algérie*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2005, p. 110.

¹⁷ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

¹⁸ En “Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, Ricoeur aclara que distingue tres niveles del método intencional aplicado a lo voluntario y a lo involuntario, a saber: 1) el nivel del análisis descriptivo, 2) el nivel de la constitución trascendental, y 3) el nivel del umbral de la ontología. Cf. P. Ricoeur, op. cit., en *A l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-86.

¹⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, p. 293.

que como advierte con coherencia en su “Réponse à Olivier Mongin”²⁰ —en ocasión del trabajo de este último titulado “Les paradoxes du politique”,²¹ sobre el que se volverá más adelante—, en lugar de reflexionar sobre “Le paradoxe politique” como si fuera un “texto aislado [...] sería [...] preciso reconstruir el segundo plano de una reflexión más amplia sobre la *acción*. Ahora bien, este lazo puede ser percibido a partir de la reflexiones sobre la voluntad, que fue, en efecto, mi primer centro de reflexión”.²² Segundo, porque este enfoque fenomenológico sobre la acción será enriquecido más tarde desde el punto de vista hermenéutico. En particular, en su artículo titulado “Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte” (1971) —recogido posteriormente en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (1986)—,²³ y también porque le dedicará a la filosofía de la acción una obra completa titulada *Le discours de l'action* (1977).²⁴

Adentrarse, por tanto, en un estudio no aislado, sino contextual de “Le paradoxe politique”, tal como sugiere el propio autor, exige introducir, cuanto menos someramente, algunos presupuestos fenomenológicos y hermenéuticos que preceden y suceden, respectivamente, a la publicación de esta reflexión política seminal. Exigencia que es plenamente fiel a la propuesta de Ricoeur para quien “por una parte, [...] la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica; y por la otra, [...] la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* [...]”.²⁵

En cuanto al enfoque fenomenológico del acontecimiento como acción hay que aclarar, primero, que en su filosofía de la voluntad, Ricoeur se centra en la dimensión individual de la acción. Más tarde explicará que es precisamente su asignación a individuos humanos de la que el acontecimiento extrae su carácter de acción.²⁶ Segundo, y como indican los títulos de estas dos obras, hay que advertir que en su análisis de lo *voluntario la libertad* se despliega en tres momentos: la *decisión*, la *acción* y el *consentimiento*. Caracterizados brevemente, mientras la *decisión* es vista como un juicio que designa una acción futura adoptada para el tiempo por-venir, la *acción* es propiamente hablando el

²⁰ Cf. P. Ricoeur, “Réponse à Olivier Mongin”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (trad. J.L. García Rúa), Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 303-305.

²¹ Cf. Olivier Mongin, “Les paradoxes du politique”, *ibid.*, pp. 279-302.

²² P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 303.

²³ Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions Le Seuil, 1986.

²⁴ P. Ricoeur, *Le discours de l'action*, París, Scientifique, 1977.

²⁵ P. Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte...*, pp. 55-73, p. 55.

²⁶ Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Édition du Seuil, 1983, pp. 139cc.

correlato noemático de la decisión gracias al cual lo posible se inscribe en lo real, apuntando la noción singularmente difícil de *consentimiento* al acto de la voluntad que asiente a la necesidad, o dicho en sus palabras, “el consentimiento es ese movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse a su necesidad”.²⁷ Y tercero, que en tanto que la voluntad es esclava de las pasiones, de la falibilidad, de la debilidad constitucional del hombre, su filosofía de la voluntad conduce a la experiencia del *mal* intrínsecamente unida a la problemática de la libertad. Dicho clara y rápidamente con sus palabras: “[p]ara la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser, mas tiene que ser combatido [...] La respuesta –no la solución– de la acción es: ¿qué hacer *contra* el mal?”²⁸ Retengamos por ahora este despliegue de la libertad en la decisión, la acción y el consentimiento, así como su unión al desafío que importa el problema del *mal*, asociado a lo arbitrario, al momento subjetivo y hasta irracional, para reconstruir el costado fenomenológico de “Le paradoxe politique”.

Respecto del enfoque hermenéutico de la acción, hay que tener en cuenta, primero, que la propuesta de Ricoeur gira en torno a una hermenéutica básicamente textual en la que la *Sprachlichkeit* (lingüística) de Hans-Georg Gadamer²⁹ deviene *Schriftlichkeit* (escritura).³⁰ Segundo, que para Ricoeur este paradigma de la *Schriftlichkeit* “[...] deriva sus rasgos principales del estatuto mismo del texto, caracterizado por: 1) la fijación del significado; 2) su disociación de la intención mental del autor; 3) las referencias no ostensivas, y 4) el abanico universal de sus destinatarios.”³¹

Y tercero, que aplicados al concepto de “*l’action sensée*” estos cuatro criterios de textualidad posibilitarían, respectivamente: 1) la *fijación* de la acción dotándola de una “objetividad” semejante a la de un texto; 2) la *autonomización* de la acción que permitiría a la acción desprenderse de su agente; 3) su *pertinencia e importancia* que harían que el sentido de la acción trascienda las condiciones de su efectuación y alcance pertinencia duradera y, en el límite, omnitemporal; y 4) su estatuto de “*obra abierta*” gracias al cual caería el privilegio interpretativo de los contemporáneos porque la acción se abriría a

²⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II...*, p. 242.

²⁸ P. Ricoeur, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1986, p. 39.

²⁹ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme, 1991.

³⁰ Cf. P. Ricoeur, “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey” (1975), en *Du texte...*, 75-100.

³¹ P. Ricoeur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte...*, pp. 183-211, p. 199.

cualquiera que “sepa leer”.³² Del mismo modo que se propuso en el enfoque fenomenológico, hay que reservar también estos cuatro criterios a fin de ligar “Le paradoxe politique” al conjunto de la obra de Ricoeur a partir de la cuestión de la textualización de “*l’action sensée*”.

Para ir cerrando este marco teórico –expuesto de manera sumaria a simple modo de antesala para abordar el tema propuesto–, habría que señalar que la *mediación* entre el enfoque fenomenológico y el hermenéutico en torno a la acción bien podría constituirlo cronológica y conceptualmente hablando su artículo titulado “*Événement et sens*” (1971).³³ Aún cuando este trabajo se aplica a buscar el “punto medio” entre una lingüística de la *langue*, de la lengua o del código lingüístico –propia del estructuralismo de Ferdinand de Saussure–³⁴ y una hermenéutica de la *parole*, del discurso o del habla –tal como se propone Ricoeur–, lo que resulta interesante en función de nuestra temática específica es que nuestro pensador sostiene lo siguiente:

No es el *acontecimiento* en tanto que fugitivo lo que nosotros queremos comprender sino su *sentido* en tanto durable [...] Lo que hay que mostrar aquí, pues, es que esta fijación [del acontecimiento como acción, podría añadirse] no es una aventura contingente sino la consumación plena [...] la *supresión del acontecimiento en el sentido*; de esta manera, la hermenéutica procede básicamente de *este ir más allá del acontecimiento hacia el sentido* [...].³⁵

Este “ir más allá” de los *acontecimientos* de Budapest en dirección a su *sentido* es lo que ahora que puede visualizarse con claridad cuando en su prefacio a “Le paradoxe politique” convoca a no “tener prisas por asimilar los acontecimientos, si de verdad queremos que nos instruyan”;³⁶ a adentrarnos “en el nivel de la reflexión prolongada sobre las estructuras políticas de la existencia humana”.³⁷

³² Cf. P. Ricoeur, *ibid.*

³³ Cf. P. Ricoeur, “*Événement et sens*”, en *Archivio di Filosofia (Rivelazione e Storia)*, 41, n° 2, 1971, pp. 15-34.

³⁴ Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (trad. Amado Alonso), Buenos Aires, Losada, 1945.

³⁵ P. Ricoeur, “*Événement et...*”, pp. 18-19. [El resaltado es mío: S.G.]

³⁶ P. Ricoeur, “*Le paradoxe...*”, p. 260.

³⁷ *Ibid.*

El desafío ahora es, pues, reconstruir las tesis fundamentales de “Le paradoxe politique”, en primer término, a partir de los estudios fenomenológicos que lo preceden en torno al despliegue de la libertad en el triple, o si se quiere, cuádruple, nivel *acontecitivo* (*événementiel*): la decisión, la acción, el consentimiento y el mal. En segundo lugar, dar cuenta de que este programa *fenomenológico* necesita “ir más allá” de sí mismo –mediación de la que se acaba de dar cuenta– para efectuarse como una *Auslegung*, es decir, como una tarea *hermenéutica* de elucidación del *sentido* (*le sens*) a partir de los cuatro criterios de textualidad que Ricoeur aplica a “*l’action sensée*”.

3. Una reconstrucción de los aspectos fenomenológicos de “Le paradoxe politique”

Acaso el primer sustento para una reconstrucción del costado fenomenológico de la “Le paradoxe politique” sea el transitado lema de Husserl “*Zurück zu den Sachen selbst!*” (¡Volver a las cosas mismas!). A pesar de las conocidas críticas dirigidas por Ricoeur a la interpretación idealista que de la fenomenología habría hecho el propio Husserl –principalmente consignadas en su artículo “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl” (1975)–,³⁸ el referido lema condensa la oposición de Husserl a toda dialéctica especulativa por parte del filósofo que “al principio fue un realista”.³⁹ Este realismo de raigambre fenomenológica adoptado por Ricoeur –muy probablemente fiel a las enseñanzas de su maestro, Roland Dalbiez cuyo “adversario principal era el idealismo”–,⁴⁰ queda explícito desde el comienzo de “Le paradoxe politique” cuando afirma que “[t]oda gran filosofía quiere comprender la realidad política para comprenderse a sí misma”.⁴¹ Partir de su realidad política, de los acontecimientos húngaros de 1956 que sacudieron la sensibilidad histórica, el cálculo político, la reflexión misma respecto a las estructuras políticas de la existencia humana, no parece ser algo muy distinto que cumplir con la máxima husserliana de “volver a las cosas mismas” tal como la entendió Martin Heidegger en sus “Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo” (1925). Expresa Heidegger:

³⁸ Cf. P. Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte à l’action...*, pp. 54-69.

³⁹ Gustav Bergmann, “La ontología de Edmund Husserl”, en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (trad. Ignacio Verdú), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 295-325, p. 295.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Réflexion faite...*, p. 12.

⁴¹ Paul, Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 262.

En la máxima fenomenológica [“¡a las cosas mismas!”] suena una doble exigencia: por un lado a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro lado, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo (mirar la exigencia de poner el suelo al descubierto). La segunda de ellas es la exigencia de poner fundamento y por ello incluye la primera.⁴²

En los términos utilizados por Heidegger, bien podría decirse que la “Le paradoxe politique” pretende, por un lado, recuperar, asegurar y poner al descubierto la problemática del poder político en ocasión de los acontecimientos trágicos que sacudieron a Budapest en 1956. Por el otro, con los pies puestos en la realidad histórica que le tocó vivir, la propuesta es asimilar dichos acontecimientos a través de una reflexión dispuesta a irrumpir en la corteza multicolor que recubre lo político hasta alcanzar su núcleo paradójal.

El segundo apoyo para restablecer el perfil fenomenológico de “Le paradoxe politique” consiste en concentrar la atención –tal como invita nuestro pensador en su citada “Réponse à Olivier Mongin”– en su *Philosophie de la volonté* cuyo centro de reflexión es la *libertad* que vimos desdoblarse en tres direcciones: la *decisión*, la *acción* y el *consentimiento*. Como testimonio de que en la época en que escribió este artículo el punto focal y a la vez el hilo conductor de la filosofía política era la efectuación de la *libertad* sirven las palabras que elige para cerrar su reflexión sobre la paradoja que afecta a lo político: “el problema central de la política es la *libertad*, tanto si el Estado *fundamenta* la libertad por su racionalidad, como si la libertad *limita* las pasiones del poder por su resistencia”.⁴³

La efectuación de la libertad, que vimos operar como núcleo de su *Philosophie de la volonté*, se inscribe sobre el trasfondo de una filosofía de voluntad que aquí adopta el rostro específico de una voluntad política cuyo pivote es el Estado. Esto queda ilustrado en la siguiente afirmación categórica: “El Estado [...] es Estado precisamente en cuanto expresa la voluntad fundamental de la nación en su conjunto”.⁴⁴

⁴² Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. Jaime Aspiunza Elguezábal), Madrid, Alianza, 2006, p. 104.

⁴³ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 285.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

Ahora bien, como lo hemos visto sostener en su *Philosophie de la volonté*, la voluntad se expresa como *decisión*, entendida a su vez como un proyecto lanzado hacia delante, como un juicio que designa una acción futura. La lectura política que ofrece Ricoeur aquí de esta fenomenología general de la voluntad se deja vislumbrar con nitidez cuando sostiene que “[e]l Estado es Voluntad [...] que avanza a través de la historia a golpe de *decisiones* [...] la política es *decisión*: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir”.⁴⁵

Pero la decisión no se limita a proyectar sino que *actúa*, operando la *acción* –tal como se anticipó– como correlato noemático de la decisión que permite la inserción de lo posible en lo real. Razón por la cual, en su traducción política de los conceptos fenomenológicos fundamentales vertidos en la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur no vacila en sostener aquí que “la política [...] es el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder”.⁴⁶

La última fase de la libertad vimos que era la noción esquivada de *consentimiento*, entendido este como el movimiento gracias al cual la libertad estrecha lo real y por ello mismo ingresa en el imperio de la naturaleza para terminar uniéndose a la necesidad. Aun cuando el propio autor admite que “la descripción [fenomenológica] pura del consentimiento es singularmente difícil”,⁴⁷ veremos que se torna más accesible al aplicarla a la arena política. Si como él mismo sugiere, “[e]n el fondo Rousseau es Aristóteles”,⁴⁸ no es sino porque en “el *consentimiento* político, que hace la unidad de la comunidad humana organizada y orientada por el Estado, [...]”⁴⁹ donde Aristóteles dice ‘naturaleza’, fin, Rousseau dice ‘pacto’, ‘voluntad general’”.⁵⁰ En esta lectura se vuelve inteligible la reciprocidad existente entre el consentimiento contractual unánime exigido Rousseau para pasar de la libertad salvaje a la libertad política y la naturaleza objetiva de Aristóteles para quien es en la *polis* (ciudad-Estado) donde se constituye, no por azar, sino por necesidad, lo político [*le politique*] como tal a fin de que el hombre actualice su forma de *zōon politikon* (ζῷον πολιτικόν)⁵¹ en el *telos* que es vivir dentro de la *polis*.

⁴⁵ Ibid. pp. 268. [El resaltado es mío: S.G.]

⁴⁶ Ibid., p. 269.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II...*, p. 323.

⁴⁸ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 266.

⁴⁹ Ibid., p. 265. [El resaltado es mío: S.G.]

⁵⁰ Ibid., pp. 267.

⁵¹ Cf. Aristóteles, *Política* (trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez), Madrid, Alianza, 1986, 1253 a 7-29.

Hasta aquí vimos operar a la libertad en su triple dimensión de la decisión, la acción y el consentimiento, pero también se adelantó que la falibilidad humana hace que el *mal* –aquello que no debería ser y que debe ser combatido– ingrese en la problemática de la libertad. Si como dijo Ricoeur, Rousseau es Aristóteles y “quizá habría que constatar que Hegel tampoco dijo otra cosa”,⁵² es porque los tres filósofos intentaron reflexionar sobre la esencia de *lo político* visto aquí como *organización razonable de la libertad*. Pero esta racionalidad y esta razonabilidad de *lo político*, encarnado en la institución política por excelencia, el Estado, tiene como reverso el problema del *mal político* cuya sede es “el ejercicio del poder, y por tanto la conquista y la conservación del poder”.⁵³ Para retomar los términos de Ricoeur:

Es *la política* [*la politique*] –la política definida en relación con el poder– la que plantea el problema del mal político. Hay un problema del mal político porque hay un problema específico del poder. No es que el poder sea el mal. Pero el poder es la dimensión del hombre eminentemente sujeta al mal [...] Y eso porque el poder es algo muy grande, porque el poder es el instrumento de la racionalidad histórica del Estado [...] Este mal específico del poder ha sido reconocido por los mayores pensadores políticos [...] el Sócrates de *Gorgias* [...] el *Príncipe* de Maquiavelo, la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel de Marx, el *Estado y la Revolución* de Lenin [...] dicen en el fondo la misma cosa.⁵⁴

Por el camino trazado por la fenomenología, arribamos a uno de los dos grandes frentes que abre la tesis de “Le paradoxe politique”, a saber: que del seno mismo de la *voluntad* como expresión de la racionalidad y de la razonabilidad específicas de *lo político* –visto *le politique*, es menester insistir, como estructuración de la libertad que se realiza en el marco de instituciones– procede el mal político; un mal encarnado en *la política*, o más precisamente, en la correlación de *la política* con la conquista, el ejercicio, el reparto y la conservación del *poder*.⁵⁵ Y si la “paradoxe politique” termina siendo insoluble, al

⁵² P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 267.

⁵³ Ibid., p. 269.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Resulta interesante destacar que en entrevista con François Dosse, el sacerdote jesuita y filósofo francés especialista en Nietzsche y en filosofía política, Paul Valadier, observa que ligar la política a la dimensión

menos desde el punto de vista teórico, es porque Ricoeur afirma categóricamente que “Lo político [*le politique*] no se da sin la política [*la politique*]”.⁵⁶ La eficacia de este “texto fetiche”, como lo bautiza Dosse,⁵⁷ es que la experiencia del mal nunca pone en duda el carácter ineludible de lo político.

4. El tránsito de la fenomenología de la voluntad a la *l'action sensée*

En su ya mencionada “Réponse à Olivier Mongin”, Ricoeur sugiere que si la primera tarea consiste en reconstruir –tal como se ha tratado de hacer hasta ahora– el lazo que une “Le paradoxe politique” con sus reflexiones previas y posteriores volcadas en su *Philosophie de la volonté*:

[...] hay una segunda relación más estrecha que la primera: lo político tiende a la reflexión sobre las condiciones de una razón práctica. Con lo político, en efecto, la cuestión no es solamente introducir la decisión en el plano de las instituciones, sino buscar en este los lineamientos para una acción *senseé* [sensata, juiciosa, razonable, con sentido].⁵⁸

Es decir, aquí puede visualizarse la mediación entre el enfoque puramente fenomenológico del acontecimiento como acción en general, y en particular, de los acontecimientos históricos que dio en llamar “*les flammes de Budapest*”, y lo que será su configuración hermenéutica. Esto es, el tránsito que propone entre el carácter constitutivamente evanescente o fugitivo de la libertad encarnada en la triple dimensión de la decisión, la acción y el consentimiento, así como en su reverso, la problemática del mal, y su intención de situarse “más allá” del acontecimiento, en el nivel de la reflexión, a fin de aprehender su *sentido* perdurable.

Ahora bien, para transitar el intervalo de sentido entre la lectura fenomenológica y la hermenéutica, Ricoeur remite en su “Réponse...” a su ensayo titulado “La raison pra-

del mal vinculado a su vez a la pasión por el poder “[e]s un punto de vista muy protestante”, F. Dosse, op. cit., p. 237.

⁵⁶ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 268. [El resaltado es mío: S.G.]

⁵⁷ F. Dosse, op. cit., p. 558.

⁵⁸ P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 303.

tique” (1979) –compilado en *Du texte à l’action*,⁵⁹ y publicado inicialmente en *La Rationalité aujourd’hui*.⁶⁰ Allí se propone llegar a un concepto complejo de “*raison pratique*” –que lo conducirá al umbral de “*l’action sensée*” tal como aparece en Kant y en Hegel–, tomando como punto de partida un concepto elemental de razón práctica. Este plano elemental comprende dos análisis propedéuticos. El primero se mantiene en el plano lingüístico en su doble dimensión semántica y sintáctica. El segundo análisis se inscribe en el plano de la sociología comprensiva de Max Weber.

Dicho sucintamente, en el nivel lingüístico-semántico, Ricoeur sostiene que la “*raison pratique*” se identifica con la “*l’action sensée*”. Y entiende por “*action sensée*” – como ya anticipara pormenorizadamente en *Le discours de l’action*– aquella en la que siempre podemos ofrecer la interpretación de una *intención* (¿*qué* hace?) y de un *motivo* (¿*por qué* lo hace?), donde el *porqué* –es decir, el *motivo*, que para Ricoeur puede ser “racional” en el sentido de una “razón de” propiamente dicha, o bien “irracional” como una emoción o un deseo– desarrolla y explica el *qué* –esto es, la *intención*– de la acción.

Si en el nivel semántico la acción es “*sensée*” porque a diferencia de cualquier acontecimiento físico se hace inteligible gracias a su ingreso “en el juego de preguntas tales como ¿*qué* hace? y ¿*por qué* lo hace?”,⁶¹ esta semántica reclama ahora una sintaxis de la acción. De la lectura complementaria de la “La *raison pratique*” y *Le discours de l’action* surge que Ricoeur relaciona el nivel sintáctico con sus implicaciones *lógicas* en el sentido que hacer algo “con la intención de” es hacer *p* de forma que *q*, o incluso es procurar *q* al hacer *p*. Y también con sus implicaciones *éticas* o *morales* en vista de que “*l’action sensée*” es una relación medio-fin donde el fin cobra un tinte ético o moral sea porque la acción es éticamente deseada (“razonamiento práctico” en Aristóteles), sea porque es moralmente obligatoria (“imperativo hipotético” en Kant). Habrá que esperar hasta *Temps et récit I* para que el *mythos* aristotélico, convenientemente reformulado como “construcción de la trama”, se erija en la instancia *narrativa* privilegiada para mediar entre la semántica y la sintaxis de la acción por su función de integración de los factores que

⁵⁹ Cf. P. Ricoeur, “La *raison pratique*”, en *Du texte...*, pp. 237-259.

⁶⁰ Cf. T. Geraets (comp.), *La Rationalité aujourd’hui*, Éditions de l’Université d’Ottawa, 1979, pp. 225-241.

⁶¹ P. Ricoeur, “La *raison...*”, p. 220.

resultan heterogéneos desde una perspectiva semántica (fines, agentes, medios, etc.) y que la sintaxis de la acción se encarga de integrar en una “concordancia-discordante”.⁶²

Ahora bien, en el plano lingüístico, la semántica de la “razón de actuar” y la sintaxis del “razonamiento práctico” no agotarían el sentido de “razón práctica” para Ricoeur. Esta falta de completitud vuelve necesario el tránsito del plano lingüístico al plano de la sociología comprensiva weberiana donde surgiría “un rasgo decisivo que aún no apareció: la acción *regulada* o *normada*”.⁶³ Con este recorrido apunta a capitalizar dos ganancias para el concepto de razón práctica. Por un lado, ofrecer un equivalente sociológico a un concepto de razón práctica que en el análisis lingüístico aún conservaba ciertos residuos psicológicos por hallarse ligado a las nociones de *intención* (¿qué hace?) y de *motivo* (¿por qué lo hace?). Por otro lado, el “razonamiento práctico” de Aristóteles se extendería ahora a los fines. En este estadio, se trataría de abrir una distancia propiamente reflexiva – que resultaría más manifiesta en el plano colectivo que en el individual en el que vimos inscribirse tanto el análisis lingüístico como la *Philosophie de la volonté*– para argumentar sobre las mayores del silogismo práctico, argumentación que abriría el camino de la legitimación y de la justificación de las ideologías sobre las que no es posible detenerse aquí.

Para tratar de despsicologizar y a la vez abrir una instancia reflexiva en la noción de “razón práctica”, retoma fundamentalmente las nociones de “acción social” y de “relación social” presentadas por Weber en el primer capítulo de *Economía y sociedad*.⁶⁴ Mientras en la “acción social” el sentido mentado por un sujeto o por sujetos, no sólo es comunicable a otros, sino que está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo, la “relación social” es una conducta plural que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad.

Al trabajar la “relación social” de Weber, sostiene que en ella “cada individuo [...] motiva su acción con *símbolos* y *valores* que ya no expresan sólo caracteres de deseabili-

⁶² En Ricoeur, la construcción de la trama (*mythos*) de Aristóteles es la réplica invertida de la *distentio animi* agustiniana. Mientras en Agustín hay un triunfo de la discordancia, Aristóteles ve en la composición del poema trágico el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. El arte de componer consistiría, para Aristóteles, en mostrar la concordancia frente a esta discordancia que provoca el cambio. Y al incluir lo discordante en lo concordante, el *mythos* aristotélico incluiría lo conmovedor en lo inteligible. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I...*, pp. 71ss.

⁶³ P. Ricoeur, “La raison...”, p. 243.

⁶⁴ Cf. Max Weber, *Economía y sociedad* (trad. José Medina Echavarría), México, FCE, 1944, “Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales”, pp. 3-57.

dad privados hechos públicos, sino *reglas* que son en sí *públicas*”.⁶⁵ Por un lado, Ricoeur incorpora así junto a los valores explicitados por Weber, el fenómeno del “símbolo”, de la “mediación simbólica”, de los “símbolos culturales” y del “*sistema de símbolos en interacción*”, términos que toma prestados de Clifford Geertz, y también de “símbolos interpretantes de conductas” que retoma de Peirce y que no aparecen, al menos de modo manifiesto, en el texto weberiano como factores de motivación. Por otro lado, introduce la idea de “regla pública” y más adelante de “código” y de “convenciones” que tampoco figuran de manera explícita en *Economía y sociedad* y que parecerían reforzar –si se atiende al Weber “no oficial” de Jürgen Habermas tal como lo presenta Francisco Naishtat–⁶⁶ la presencia de un conocimiento práctico compartido *intersubjetivamente*, de un trasfondo de saber o *background*, como advierte Naishtat, en cuanto marco para el sentido de la acción.

Esta oscilación entre el conocido individualismo epistemológico del Weber “oficial” y el “colectivismo” al que apuntaría ese “trasfondo de saber” del Weber “no oficial”, nos coloca en el umbral de la última problemática que Ricoeur trata en “La raison pratique”: el momento de enfrentarse a gigantes como Kant y Hegel. El desafío que se le presenta aquí es cómo compatibilizar la noción kantiana y hegeliana de “libertad”. Por un lado, reconoce que si bien fue Kant quien colocó la libertad en el centro de la problemática práctica, tras identificarla con la noción de “autonomía personal” la habría recludo en la individualidad, en la interioridad, sin necesidad alguna de mediación de lo político y lo social, cuya consecuencia sería una “libertad abstracta”. Por el otro, y como se vislumbró en “Le paradoxe politique”, se yergue la pretensión rousseauiana y también hegeliana de hacer coincidir la entrada en la institución y en la libertad, coincidencia que implicaría el problemático tránsito de la “libertad abstracta” a la “libertad concreta”.⁶⁷ En definitiva, intenta buscar en la red de creencias axiológicas de una comunidad dada, que Hegel presenta bajo el nombre de *Sittlichkeit* [eticidad], en las costumbres y en las tradiciones sedimentadas y reinterpretadas, en ese “trasfondo de saber” del Weber “no oficial”, las fuentes y los recursos de “*l’action sensée*”. E intentando evitar caer en la *ruineux* “tentación hegeliana” de hipostasiar el *Geist* [Espíritu] en desmedro de la libertad individual,

⁶⁵P. Ricoeur, “La raison...”, p. 225. [El resaltado es mío: S.G.]

⁶⁶ Cf. Francisco Samuel Naishtat, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005; Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, (trad. M. Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 1984.

⁶⁷ Cf. P. Ricoeur “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en *La liberté et l’ordre social*, Genève, Promenade du Pin 1, 1969, pp. 46-76.

concluye que “[e]s esta *Sittlichkeit* de nivel institucional la que constituiría finalmente el verdadero concepto de razón práctica que persigue toda nuestra investigación”.⁶⁸ Una *Sittlichkeit*, que sin el apoyo del *Geist* hegeliano, hará que Ricoeur se aventure en lo que en su artículo “Les paradoxes du politique” Mongin da en llamar “Les paradoxes de l’individualisme”. Paradoja “según la cual –siguiendo la interpretación de Mongin– la identidad del derecho individual, la supremacía *de iure* del individuo, no lo sustrae a la comunidad histórica ni a la experiencia de socialización intersubjetiva”.⁶⁹

5. Un proyecto de reconstrucción de los aspectos hermenéuticos de “Le paradoxe politique”

Más arriba se anticipó que el programa hermenéutico de Ricoeur se dirige a aplicar a “*l’action sensée*” cuatro criterios de textualidad: 1) el de *fijación*; 2) el de *autonomización*; 3) el de su *pertinencia e importancia*; y 4) el carácter de “*obra abierta*” a la acción, haciendo declinar este último cualquier privilegio interpretativo de su coetáneos. En vista de que sus desarrollos hermenéuticos cobran toda su relevancia aproximadamente dos décadas después de la publicación de “Le paradoxe politique”, se intentará reconstruir de manera muy incoativa estos cuatro criterios de textualización de la acción.

Tanto como se vio que la hermenéutica procedía básicamente de ese “ir más allá” del acontecimiento hacia el sentido, en “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte” (1971), Ricoeur sostiene que la *fijación* de la acción consiste en el “proceso de transacción [que] permite que el *significado* de la acción se desprenda del *acontecimiento* de la acción, [...] [en el sentido que] la estructura noemática de la acción [...] se puede *fijar* y desprender del proceso de interacción y convertirse en un objeto a interpretar.”⁷⁰ Lo que se inscribiría sería su “contenido de sentido”, es decir, las “marcas” o las “huellas” que la acción dejaría o pondría sobre la historia.

A esta fijación de los acontecimientos de Budapest se refiere Ricoeur cuando advierte en la introducción a “Le paradoxe politique” que:

⁶⁸P. Ricoeur, “La raison...”, p. 254. [El resaltado es mío: S.G.]

⁶⁹ Cf. O. Mongin, loc. cit., p. 293.

⁷⁰ P. Ricoeur, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en *Du texte....*, pp. 183-211. pp. 191-192.

[...] hay que *evaluar* este acontecimiento al que hemos dejado hablar por sí solo, situarlo en una perspectiva de situación de conjunto, *compaginarlo* con la guerra en Argelia, con la traición del partido socialista, con el evanescimiento del Frente Republicano, con la resistencia de los comunistas franceses a la desestalinización; hay que pasar de la emoción absoluta a la consideración relativa.⁷¹

Por un lado, “compaginar” significa tanto poner en orden cosas que, por cualquier circunstancia, tienen alguna relación o conexión mutua, como disponer las páginas de un texto para su publicación.⁷² Los dos significados parecen yuxtaponerse en esta afirmación de Ricoeur. Para poder *fixar* los acontecimientos de Budapest se propone enlazarlos con otros que él juzga afines a fin de textualizarlos y desentrañar así, por una parte, su “sentido *a posteriori*, en la reflexión, en la ‘retrospección’”,⁷³ y por la otra, proceder al “desciframiento incierto de los sucesos contemporáneos y al mismo tiempo a la firmeza de sus resoluciones”.⁷⁴ Por otro lado, el pasaje de la emoción absoluta a la consideración relativa del que da cuenta la cita no parece ser otra cosa que proponerse suprimir la “fuerza incalculable de conmoción”⁷⁵ de *les flammes de Budapest* a fin de brindarles un tratamiento objetivo y objetivante para hacerlas susceptibles de convertirse en “objeto” de su filosofía hermenéutica, todavía en estado larval, y pasar a inscribirlas en la “Razón histórica”⁷⁶ que refiere a *lo* político.

Respecto de la *autonomización* de la acción, Ricoeur sugiere que al igual que el discurso escrito produce una disociación del significado verbal del texto y la intención mental del autor, en la acción se produce la disociación entre “el significado (*noema*) y la intención (*noesis*)”,⁷⁷ por lo que “una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias”.⁷⁸ En *Le discours de la action* añade que la autonomización es más notoria en las acciones complejas, precisamente como la revuelta húngara de 1956 y la “Operación Torbellino” que la sofocó, que en las acciones simples, como por ejemplo,

⁷¹ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260. [El resaltado es mío: S.G.]

⁷² Cf. *Gran diccionario la Lengua Española*, Madrid, Larousse Editorial, S.L., 2007.

⁷³ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 268.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 294.

⁷⁶ *Ibid.* 303.

⁷⁷ P. Ricoeur, *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción* (trads. Mauricio Prelooker y otros). Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 66.

⁷⁸ *Ibid.*

sonreír o levantar la mano. Y en los términos de *Temps et recit I*, por un lado, el levantamiento cívico, intelectual y militar húngaro del '56, y por el otro, la "Operación Torbellino", conformarían verdaderas entidades historiográficas de primer orden o "cuasi personajes" de pertenencia participativa conformadas por individuos, cuya autoría y responsabilidad históricas en la "Revolución Húngara de 1956" –categoría acuñada por la historia erudita contemporánea– supondrían la apelación a una operación reductora que, según Ricoeur –y aquí en contra del individualismo epistemológico del Weber "oficial"–⁷⁹, "nunca puede llevarse a término efectivamente".⁸⁰

En cuanto al tercer rasgo de textualización, la pertinencia e importancia de la acción, Ricoeur sostiene que la *importancia* iría "más allá" de la *pertinencia* de una acción a su situación inicial. Dicho de otro modo, la importancia de una acción no se reduciría a su situación inicial de aparición, sino que la reinscripción de su sentido en nuevos contextos operaría como garante de su *pertinencia duradera*. Gracias a su fijación y a su autonomización, la Revolución Húngara de 1956 se inscribiría ahora en la historia porque, como se advirtió en parte más arriba:

[...] *junto con la Revolución de octubre de Varsovia* [en la que Wladyslaw Gomulka, representando en su partido una línea semejante a la de Imre Nagy (líder del Partido de los Trabajadores Húngaros) sale victorioso de su lucha librada contra la dirección stalinista de Varsovia, evitándose toda confrontación violenta], *ha relanzado, confirmado, intensificado y radicalizado una reflexión sobre el poder político* [...] *revelan[do] la estabilidad* [...] *de la problemática del poder* [...]⁸¹

Problemática que, según Ricoeur, "no tiene, por así decirlo, historia, [por]que la historia del poder no hace más que repetirse y arrastrarse".⁸² Esto es decir que la problemática del poder no es histórica pero tampoco ahistórica, sino que tiene un estatuto transhistórico, "en el sentido que recorre la historia más de modo acumulativo que sim-

⁷⁹ Respecto de la problemática que encierra el individualismo metodológico weberiano, cf. F. Naishtat., "Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber", en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, pp. 61-107

⁸⁰ P. Ricoeur, *Temps et recit I...*, p. 270.

⁸¹ P. Ricoeur, "Le paradoxe...", p. 260.

⁸² *Ibid.* p. 295.

plemente aditivo”⁸³ –tal como explicará Ricoeur más de veinticinco años después en *Temps et récit II* (1984). De este modo, la problemática del poder conquista aquella *pertinencia duradera* de la que se dio cuenta más arriba y, en el límite, su *pertinencia omni-temporal*, porque sus continuas posibilidades de perversión siempre invitan a “inventar técnicas institucionales especialmente destinadas a hacer posible el ejercicio del poder y hacer imposible el abuso del poder”⁸⁴ –sobre las que se volverá sumariamente en la conclusión– sea que estemos, de acuerdo con Ricoeur, en un “Estado socialista” o un “Estado burgués”.⁸⁵

Para ir concluyendo, si gracias a la escritura el habla viva se liberaría de la estrechez de la situación dialogal para dirigirse como obra discursiva, al menos virtualmente, a cualquiera que sepa leer, Ricoeur sostiene que la plurivocidad específica de la acción humana estaría dirigida a una serie indefinida de posibles *lectores*. Dicho en sus palabras, “al igual que un texto, la acción humana en una obra abierta, cuyo significado está *en suspenso* [...] a la espera de nuevas interpretaciones que decidan su significación”.⁸⁶ De aquí concluye que de modo análogo a un texto y en su carácter de “obra abierta”, “los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior”.⁸⁷ Bien podría pensarse a que a esas nuevas interpretaciones de la historia por venir está haciendo referencia en su introducción a “Le paradoxe politique” cuando advierte que “[h]ay otros que prolongarán esta línea”⁸⁸ de interpretación, declinando de esta forma cualquier privilegio que pudiese darle su situación de contemporáneo de los acontecimientos húngaros del ‘56. Y que esas otras líneas de interpretación, que decidieron –cada a una a su manera– la significación de estos acontecimientos de Budapest, y a las que se aludió al comienzo de este trabajo, están encarnadas tanto en la lectura “romántica” propuesta por Peter Fryer, para quien:

[A]un cuando los resultados de la Revolución Húngara de octubre de 1956 sean trágicos, ésta puede muy bien tener un efecto sobre el desarrollo del movimiento internacional de la clase obrera, no menos profundo y de tanto alcance como el de la

⁸³ P. Ricoeur, *Temps et récit II. La configuration du temps le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 28.

⁸⁴ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 276.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁸⁶ P. Ricoeur, “Le modèle du texte...”, p. 197.

⁸⁷ P. Ricoeur, *Hermenéutica y acción...*, p. 93.

⁸⁸ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 260.

otra Revolución de Octubre de 1917, que dio origen a la Unión Soviética y a la Internacional Comunista.⁸⁹

Como también en la lectura “escéptica” de Charles Gati, quien afirma que el pueblo húngaro se encontraba dividido entre revolucionarios y defensores de las posturas prosoviéticas, lecturas invocadas al comienzo y que sirven para ir ultimando este trabajo.⁹⁰

6. Conclusión

Ahora sí para concluir, se vislumbran en “Le paradoxe politique” múltiples cuestiones de las que se destacarán sólo cuatro, bien sea porque resultan interesantes y problemáticas desde el punto de vista político-filosófico, bien sea porque serán reanudadas por Ricoeur en los años inmediata y mediatamente subsiguientes.

La primera cuestión, es que sin poder encontrar una solución teórica a la paradoja política –recordémosla: “la conjunción entre una racionalidad específica y un mal específico en el corazón de lo político”–⁹¹, Ricoeur articula lo que da en llamar una “resolución práctica”, aplicable en mayor medida al Estado socialista que al Estado liberal o capitalista –términos que por momentos utiliza indistintamente–, por considerar que el régimen socialista goza de una racionalidad y una previsión mayor que el Estado liberal. La resolución práctica consistiría básicamente en la restricción por parte del pueblo de los abusos y la perversión de quienes detentan el poder a través de la “vigilancia política [...] [y] el control del Estado por parte del pueblo, por la base democráticamente organizada”.⁹² Ahora bien, esta vigilancia y este control tienen que aplicarse por fuera del régimen socialista, es decir, a las estructuras del Estado “liberal” de organización democrática; un Estado cuyo problema central sea la *libertad*. Esto, por un lado, debido al “dogmatismo” que imperaría en el Estado socialista, hijo de la “ortodoxia marxista”. Y por otro lado, porque

⁸⁹ Peter Fryer, “La tragedia de Hungría”, en Fryer, Broué y B. Nagy, *Revoluciones obreras contra el stalinismo. Hungría del '56* (trads. Equipo del C.E.I.P. y colaboradores), Buenos Aires, Ediciones del IPSC.E.I.P. “León Trotsky”, 2006, pp. 31-104

⁹⁰ Cf. Charles Gati, *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest and the 1956 Hungarian Revolt*, California, Stanford University Press, 2006.

⁹¹ P. Ricoeur, “Réponse...”, p. 304.

⁹² P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, 284.

a diferencia de de la tesis marxista-leninista sobre el debilitamiento futuro del Estado, su “hipótesis de trabajo es que el Estado no *puede* debilitarse y que, al no poder debilitarse, *debe* ser controlado por una técnica institucional especial”.⁹³ Estas técnicas institucionales para limitar el abuso y la perversión del poder político, que se sientan las bases de su teoría del Estado –y cuyo despliegue excede los límites impuestos a este trabajo– son básicamente cuatro, a saber: 1) independencia de los jueces; 2) opinión pública independiente del Estado; 3) equilibrio entre el Estado y los sindicatos; y 4) pluralismo de partidos políticos cuyo único criterio de creación no sea la pertenencia económico-social.

La segunda cuestión reside en con las distancias que se han dejado tan solo sugeridas aquí y que por razones de espacio no se pueden terminar de destacar, nuestro pensador no renuncia a la filosofía política hegeliana como un todo. Esta simpatía filosófica que se empieza a percibir en este artículo cuando sostiene que en Hegel “el Estado aparece como lo que desean las voluntades para realizar su libertad, a saber, una organización razonable, universal, de la libertad”⁹⁴ se agudiza a finales de la década del ‘60 en su artículo titulado “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté” (1969)⁹⁵ y reaparece, con mayor o menor intensidad, en diversos trabajos de las décadas posteriores.

La tercera cuestión, que no es ajena a la primera, es la co-implicancia entre ética y política. Si como dice en “Le paradoxe politique”, el *sentido* de la filosofía política es el bien y la felicidad, necesariamente tendrá que sostener que “[l]o político y lo ético se implican mutuamente gracias al ‘bien-vivir’”.⁹⁶ Esta correlación, apenas insinuada en este escrito seminal, será retomada y podría decirse que jamás será abandonada en los años sucesivos, sobre todo a partir de su trabajo titulado “Éthique et politique” (1985)⁹⁷ donde la relación entre *la* política y *lo* político –tal como vimos se presentaba en “Le paradoxe politique”– será retomada bajo el modelo de la dialéctica entre la *fuerza* (*la* política) y la *forma* (*lo* político).

La última cuestión atañe a esta relación dialéctica que tanto en *Soi-même comme un autre* (1990)⁹⁸ como en *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et*

⁹³ Ibid. p. 278.

⁹⁴ Ibid., p. 267.

⁹⁵ Cf. P. Ricoeur, “Le philosophe et le politique...”.

⁹⁶ P. Ricoeur, “Le paradoxe...”, p. 263.

⁹⁷ Cf. P. Ricoeur, “Éthique et politique”, en *Du texte...*, pp. 493-406.

⁹⁸ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Marc de Launay (1995)⁹⁹ lo conducen a hablar de una *estructura ortogonal* de la filosofía política. En esta estructura dialéctica, mientras *la política* (la *fuera*), entendida como dominación, se alza como el eje “vertical” de ejercer autoridad sobre los demás, y en el límite, la ambición de tiranizar al público, *lo político* (la *forma*) es asociado al “poder” entendido a la manera de Hannah Arendt en el sentido de *co-acción* o acción conjunta, para terminar conformando el eje “horizontal” nacido de la facultad humana de un grupo de actuar concertadamente, de querer vivir juntos.¹⁰⁰ Y como vimos que *lo político* no se daba sin *la política*, queda abierta la cuestión de si ambos ejes no adquieren el estatuto de verdaderos trascendentales de la filosofía política de Ricoeur, en el contexto de un uso del término “trascendental”¹⁰¹ acaso más “operativo”, en el sentido de subrepticio, que propiamente “temático”.¹⁰²

⁹⁹ Cf. P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

¹⁰⁰ Dice Arendt: “*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está ‘en el poder’ nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, ‘su poder’ también desaparece.” Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza Editorial, 2005-2006, p. 61.

¹⁰¹ Dada la polisemia intrínseca a la noción de “trascendentalismo”, podría tomarse como marco de referencia para dilucidar esta cuestión los desarrollos de Charles Taylor sobre que todo argumento trascendental reúne básicamente tres características: 1) comienza con un movimiento regresivo hacia algún rasgo constitutivo de nuestra experiencia que resulta indubitable, 2) sus pretensiones de indispensabilidad no están empíricamente basadas, sino que son *a priori*, apodícticas, y 3) estas mismas pretensiones confieren autoevidencia a las etapas progresivas de la experiencia. Cf. Charles Taylor, “La validez de los argumentos trascendentales”, en *Argumentos filosóficos* (trad. Fina Birulés Bertrán), 1997, pp. 53-58.

¹⁰² Agradezco al Prof. Dr. Roberto Walton esta interesante sugerencia de ver los ejes horizontal y vertical que conforman la estructura ortogonal de la filosofía política de Ricoeur a modo de “trascendentales”. Como también le agradezco el compartir su lectura detenida de la vasta obra de Ricoeur a fin de que profundice sus planteos trascendentales explícitos cuando, por ejemplo, en *Temps et récit I*, al momento de abordar la *mimesis II*, aproxima el acto configurante a la imaginación trascendental kantiana y en *Temps et récit III* apela nuevamente a la trascendentalidad kantiana al adoptar las categorías metahistóricas acuñadas por Reinhart Koselleck – “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” – para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de las historias posibles y de su conocimiento.

ABSTRACT

In light of Paul Ricoeur's commitment to the *reflective* tradition in philosophy under the influence of the *hermeneutical* variant of phenomenology, this paper attempts a phenomenological-hermeneutical reconstruction of “Le paradoxe politique” (1957). This requires introducing some phenomenological and hermeneutical presuppositions that precede and follow the publication of this seminal article on politics. To rebuild its phenomenological side we will appeal mainly to his *Philosophie de la volonté*, where, in his analysis of the *voluntary, freedom* unfolds in the three stages of *decision, action* and *consent*, the reverse of which is the experience of *evil*. Regarding the hermeneutical reconstruction, Ricoeur's proposal revolves basically around a textual hermeneutics, whose main features are: 1) the fixation of meaning; 2) its dissociation from the mental intention of the author; 3) non-ostensive references; and 4) the universal range of its recipients. Applied to the concept of “*l'action sensée*,” these features enable the textualization of the events that gave rise to the article in question: the Hungarian Revolution of 1956.

Key-words

Phenomenology, hermeneutics, political sphere, politics, freedom, action.

ARQUEOLOGÍA DE LA NATURALEZA
EL PROBLEMA DE LO TRASCENDENTAL EN LA FENOMENO-
LOGÍA DE MIKEL DUFRENNE

LUCIANO LUTEREAU
(UBA/UCES)

En el “Epílogo” a *Ideas I*, Husserl plantea una observación que sin duda debería retomarse en el momento de interrogar la posibilidad de comprender la fenomenología de Dufrenne como una forma de filosofía trascendental:

Aquí no puedo entrar en una detenida polémica con las corrientes actuales contrarias, que, en extremo constaste con mi filosofía fenomenológica, quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía. Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados –la de intelectualismo, la de que mi proceder metódico se queda atascado en abstracciones unilaterales, la de no llegar en general y por principio a la subjetividad concreta-primigenia, la práctica-activa, ni a los problemas de la llamada ‘existencia’, y tampoco a los problemas metafísicos. Todas descansan en malentendidos y, en última instancia, en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel cuya superación constituye todo su sentido; o con otras palabras, en que no se ha entendido lo por principio novedoso de la ‘reducción fenomenológica’ y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la ‘subjetividad trascendental’; o sea, en que se permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica, la que según mi doctrina no alcanza todavía en absoluto el terreno específicamente filosófico, y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el

‘psicologismo’ o el ‘antropologismo trascendental’. Se requeriría un gran tratado especial para demostrarlo en detalle.¹

Indudablemente, esta indicación husserliana debería llevar a preguntar: ¿en qué medida la filosofía de Dufrenne no es un “antropologismo trascendental”? En efecto, en su fenomenología encuentra un lugar privilegiado el recurso a la *Crítica del juicio* kantiana. De este modo, cabría delimitar la vía regresiva que circunscribe una esfera trascendental que no se identifica con una antropología *a priori*.² Dicho de otra manera, cabe demostrar el valor trascendental del *a priori* dufrenniano.

Por otro lado, en *Art et politique*, Dufrenne –en una referencia circunstancial– formuló una afirmación significativa para este contexto: “...porque el objeto y el sujeto nacen de forma conjunta en aquello que Merleau-Ponty llama ‘campo trascendental’ y que nosotros llamamos ‘Naturaleza’”.³

Ahora bien, ¿cuál es el alcance de esta noción de Naturaleza en la fenomenología de Dufrenne? ¿En qué sentido se la podría vincular con una posición trascendental? Incluso, quizá la respuesta a estas preguntas permita especificar de qué modo la fenomenología dufrenniana no condesciende a un antropologismo trascendental como el de Kant.⁴

Hemos indicado hace un momento la filiación directa que Dufrenne establece con Merleau-Ponty. Sin embargo, no debería creerse que se trataría de una equivalencia de términos. En todo caso, Dufrenne encuentra en la obra merleau-pontyana un precedente significativo en la fenomenología francesa para pensar la esfera trascendental de un modo no idealista; o, mejor dicho, que le permite introducir la corporalidad en la consideración trascendental.

Merleau-Ponty fue una influencia directa en la obra de Dufrenne para el planteo de una suerte de “empirismo trascendental”. Esta delimitación puede notarse a partir del mo-

¹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. A. Ziri6n, M6xico, FCE, 2013, p. 467.

² Responder a esta inquietud es de particular importancia, en la medida en que Dufrenne pareciera avanzar en una direcci6n contraria: “Al rechazar la noci6n de una subjetividad trascendental al estilo de Husserl y el idealismo que implica, nos hemos puesto en el terreno del naturalismo [...]. Quiz6 ser6a necesario decir que la elaboraci6n de esta antropolog6a es la 6nica tarea positiva que pueda ser asignada a la filosof6a, si la filosof6a puede tener un programa”. Mikel Dufrenne, *La noci6n d’a priori*, Paris, PUF, 1959, p. 247.

³ Mikel Dufrenne, *Art et politique*, Paris, U.G.E., 1974, p. 51.

⁴ Para una elaboraci6n de las distinciones entre fenomenolog6a y antropolog6a, Cf. Javier San Mart6n, *Fenomenolog6a y antropolog6a*, Buenos Aires, Almagesto, 2005, basado en un curso dictado en el Centro de Estudios Filos6ficos en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en el a6o 1992.

do en que Merleau-Ponty cuestiona la posición cartesiana de Husserl en *Ideas I* –quien podía imaginarse una conciencia que no tendría cuerpo–. Sin embargo, la actitud husserliana no es del todo cartesiana incluso en dicho contexto, dado que la *epoché* –al desconectar la tesis de la actitud natural– no cancela la existencia del mundo sin más, sino su existencia de forma independiente, para luego corroborar su relatividad. No obstante, igualmente Husserl plantea la posibilidad de una conciencia cuya “pureza” radicaría en su carácter “absoluto”, en la medida en que sería incorporeal.

La obra de Merleau-Ponty está dedicada a cuestionar la posición antedicha, en particular a través de enfatizar las habitualidades intrínsecas a la percepción, que no sólo indican una referencia al tiempo, a partir de la sedimentación de la experiencia pasada, sino una indicación del estatuto corporal del sujeto (como “sujeto de la percepción”), en la medida en que se fundan en el movimiento. En este punto, la posición merleau-pontyana es convergente con el planteo husserliano avanzado, por ejemplo, en las *Meditaciones cartesianas*, donde la conciencia trascendental está enlazada con el mundo, grávida de témporo-espacialidad y condiciones empíricas. En este contexto, el yo natural es también un yo trascendental; y la relación con las ciencias empíricas cobra un valor renovado: “La fenomenología es siempre paralela a la psicología y [...] toda proposición válida de psicología empírica anticipa una verdad fenomenológica”.⁵

He aquí una referencia que revitaliza la posibilidad de hacer un uso trascendental de las observaciones de las ciencias empíricas –y que anticipa el trayecto final de este artículo en relación con la teoría psicoanalítica–. En efecto, esta utilización es particularmente notable en la relación de Merleau-Ponty con el psicoanálisis, al punto de que llegara a afirmar en su prólogo a una obra de Hesnard que la fenomenología y el psicoanálisis apuntan a la misma latencia: “Fenomenología y psicoanálisis no son paralelos; es mucho más: ambos se dirigen a la misma latencia [...] una intuición que es la más preciosa del freudismo: la de nuestra arqueología”.⁶

Podría acordarse en que Merleau-Ponty ha sido el filósofo de la tradición fenomenológica que más se aproximó a una interlocución con el psicoanálisis. Desde *La estructura del comportamiento* (1942) –donde, por ejemplo, se propone una interpretación del freudismo en términos de estructura– hasta sus últimas notas de trabajo formuló consideraciones acerca del estatuto del psicoanálisis como disciplina. Asimismo, a diferencia J.-

⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y M. García Baró, México, FCE, 1996, p. 126.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 9.

P. Sartre, quien siempre se mostró como un crítico ferviente del freudismo, Merleau-Ponty –especialmente después de *La fenomenología de la percepción* (1945)– intentó incorporar a la fenomenología los fundamentos del descubrimiento freudiano. Esto es particularmente evidente si se considera que la inclusión del cuerpo en la esfera trascendental hace de la conciencia –inmiscuida en el pasado, a expensas de su virtud tematizante, henchida de una intencionalidad operante– un fenómeno “ambiguo” para la transparencia supuesta de la auto-conciencia.

No es el objetivo de este artículo elucidar las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis, sino destacar que Merleau-Ponty inauguró un modo de aproximación metódica al psicoanálisis, como continuación del proyecto de una fenomenología trascendental, que encontró su eco inmediato en la filosofía de Dufrenne. De ahí que la última parte de este artículo esté dedicada, luego de esclarecer, por un lado, ciertos lineamientos generales de la fenomenología trascendental y, por otro lado, la arqueología de la noción de Naturaleza en la obra dufrenniana, a revisar el recurso de Dufrenne al psicoanálisis como vía exploratoria de la esfera trascendental.

De este modo, en función de lo estipulado por Husserl en la referencia crítica mencionada en el comienzo de este artículo, nuestro objetivo general es demostrar cómo la filosofía existencial de Dufrenne, a pesar de sus referencias empíricas, se mantiene en el marco general de la fenomenología trascendental.

1. La fenomenología trascendental

La *epojé* no implica una pérdida del mundo, ni una destitución de la actitud natural –al poner entre paréntesis la creencia en su ser (del mundo)–, sino un primer paso para –como sostiene P. Ricoeur en el comentario introductorio a su traducción de *Ideas I*– “fundar la creencia en el mundo”.⁷ De este modo, esta suspensión reflexiva no conduce a una “región” del ser, que se opondría al mundo. En estos términos, el llamado “idealismo trascendental” husserliano sería interpretado desde una posición mundana. Después de todo, la correlación intencional también podría ser interpretada –de un modo incorrecto– a partir de otorgarle al sujeto trascendental una entidad sustantificada. Lo que se recupera

⁷ Paul Ricoeur en Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, 1950, p. xxix.

a través de la *epojé*, y la reducción, es la vía constitutiva que no puede ser atribuida a un sujeto preexistente sino que, por decirlo así, es la constitución misma. De esta manera es que debe entenderse la crítica dufrenniana (y de casi toda la fenomenología francesa) a un supuesto sujeto “creador” del mundo.

Asimismo, también por este camino es que puede cuestionarse la vía cartesiana como modo de presentación de la fenomenología trascendental, en la medida en que podría llevar a pensar que la *epojé* tiene como finalidad un reaseguro en la inmanencia –entendida como región de la conciencia pura–, en la cual, a expensas del mundo trascendente y la vida mundana, el sujeto conseguiría una validez apodíctica para fundar una teoría del conocimiento incontestable. Sin embargo, como también observa Dufrenne –de acuerdo con un comentario de la sexta meditación cartesiana–⁸ esta interpretación de la fenomenología también podría ser realizada desde la actitud natural. Dicho de otra manera, la fenomenología –la dufrenniana– no se propone desplegar un programa gnoseológico, sino recuperar el lazo del hombre con el mundo. En este punto, la propuesta dufrenniana se revela convergente con el planteo husserliano de *La crisis*:

Naturalmente, es un malentendido grotesco, aunque por desgracia habitual, el querer atacar a la fenomenología trascendental como ‘cartesianismo’, como si su ‘ego cogito’ fuera una premisa o una esfera de premisas para deducir a partir de ella con absoluta ‘seguridad’ los restantes conocimientos [...]. No se trata de asegurar la objetividad, sino de comprenderla.⁹

En este sentido, la fenomenología trascendental no se propone un esclarecimiento mundano de una teoría del conocimiento, sino que subvierte y trastorna la pregunta por la comprensión del mundo. Este último cobra un nuevo estatuto que, según Dufrenne, sólo puede ser advertido a través de la existencia y su proyección mundana. La condición trascendental de la fenomenología dufrenniana radica, entonces, en hacer evidente que no hay cosa tal como una “inmanencia” –dado que tampoco hay “trascendencia”– siempre que esta distinción presupone una actitud mundana que desconoce la condición originaria del

⁸ “Ser en el mundo significa la imposibilidad de un espectador objetivo, y también de un espectador objetivante, aquel que presupone el idealismo trascendental, que se situaría fuera del mundo para conocerlo. Porque este arrancarse no es posible: el mundo es precisamente lo que no puede ser sobrevolado”. Mikel Dufrenne, *La notion d’a priori*, op. cit., p. 252.

⁹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 199.

hombre en el mundo, la vida trascendental operante a través de la “mundanización” y la “humanización”. No podría pensarse una constitución del mundo que no fuese una constitución simultánea del hombre, sin recaer en la especulación de las filosofías abstractas. Dicho de otra manera, esta orientación es la que también hace de la fenomenología una actitud que consolida –de acuerdo con una expresión de E. Levinas, en el título de un célebre trabajo suyo– la “ruina de la representación” (1959). En este artículo, Levinas introduce la idea de que la fenomenología propone una nueva concepción de lo trascendental: “Como si el acontecimiento fundamental [...] fuese más objetivo que la objetividad, un movimiento trascendental. La renovación del concepto mismo de trascendental, que esconde, quizá, el recurso al término ‘constitución’, nos aparece como el aporte esencial de la fenomenología.”¹⁰

Dicho de otro modo, el proyecto trascendental de la fenomenología podría quedar oscurecido por la sugerencia de la noción de constitución instituye al poder ser interpretada en términos de un sujeto “creador”. En efecto, como ya hemos dicho, ésta es la crítica habitual de la fenomenología francesa a la fenomenología husserliana –aunque su fundamento radique en criticar un Husserl que no existe–. En este punto, Levinas es un hábil lector al destacar el riesgo terminológico de la palabra “constitución”. Y añade que la vía central para entender la condición trascendental de la fenomenología se encuentra en la noción de horizonte, que, ya en la intencionalidad demuestra que siempre hay un exceso, un “sobrepasarse de la intención en la intención misma”:¹¹

La intencionalidad porta en ella los horizontes infinitos de sus implicaciones [...]. Que este pensamiento se encuentra tributario de una vida anónima y oscura, de paisajes olvidados que es necesario restituir incluso al objeto que la conciencia cree poseer, he aquí lo que reúne [a la fenomenología] con las concepciones modernas del inconsciente y sus profundidades.¹²

A continuación de este vínculo explícito con el psicoanálisis, Levinas destaca otro aspecto importante para anteceder al proyecto dufrenniano: que “la vida sentimental [tenga]

¹⁰ Emanuel Levinas, “La ruine de la représentation” en *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, p. 176 s.

¹¹ *Ibid.*, p. 180.

¹² *Ibid.*, p. 181.

una intencionalidad específica, irreductible a la intencionalidad teórica”.¹³ Esta cuestión importa al restituir la idea de una subjetividad pensada a partir de la pasividad, en convergencia con el planteo de Dufrenne de la experiencia estética como puerta abierta a la “profundidad” afectiva. La retomaremos en la tercera parte de este artículo.

2. *Crítica de la experiencia estética*

Una de las grandes dificultades de la fenomenología radica en el desconocimiento del alcance de la reducción, y en la concepción errónea de que la esfera trascendental puede ser accesible a través de posiciones mundanas. Como hemos destacado en el comienzo de este artículo, en este aspecto se encontraba uno de los grandes temores de Husserl en su crítica a las filosofías existenciales. Sin duda, una antropología *a priori* no alcanza para superar la actitud natural, pero la fenomenología de Dufrenne va más allá de este terreno, al recuperar el sentido de la relación del hombre con el mundo a través de una reducción a lo originario que recupera para la naturaleza una acepción trascendental que, por ejemplo, en la filosofía kantiana aquella no tiene. Para demostrar esta distinción es que a continuación expondremos las elaboraciones de la *Crítica del juicio* retomadas por Dufrenne en la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, para luego compararlas con las presentadas en un texto posterior: *Le Poétique* (1963).

Para Dufrenne, la “Analítica de lo bello” kantiana tiene como propósito ubicar el carácter desinteresado del juicio de gusto, articulado a su universalidad –dado que si no estoy como sujeto interesado en dicha experiencia, lo estoy en calidad de sujeto universal, como “ese sujeto que somos todos”– en el marco de lo que podría considerarse la primera descripción fenomenológica de la experiencia estética. Si en el primer momento de la Analítica se establece el desinterés, y en el segundo su carácter universal, es particularmente notable que dicha condición –en función de la relación entre las facultades de la imaginación y el entendimiento, por la cual éste se ensancha por aquella– revela la fuerza operante de formas, revelando un invariante trascendental del hombre: la posibilidad de ser sujeto de la experiencia estética. Sin embargo, hay dos cuestiones que Dufrenne critica a Kant: por un lado, el carácter fáctico de la descripción kantiana, en la medida en que no elabora una noción estricta de forma –y, por ejemplo, confunde “diseño”, “figura”,

¹³ Ibid.

como equivalentes de “contorno”, dejando por fuera la forma de los colores, aspecto central en el arte moderno—; por otro lado, la concepción pre-fenomenológica de la naturaleza, a expensas del objeto cultural —a partir de la distinción entre “belleza libre” y “belleza adherente”—, cuando la obra de arte es la vía privilegiada para el acceso a una Naturaleza de orden superior, vinculada con el trasfondo afectivo del hombre.

En el tercer libro de *Le Poétique*, titulado “Le poétique dans la Nature”, Dufrenne sostiene que las reflexiones establecidas en dicha obra —acerca de la “objetividad” de lo poético, elucidado desde un punto de vista técnico y en función de su efecto en el espectador— conducen a la noción de Naturaleza. Podría reconstruirse el propósito general del libro a partir de ubicar que diversas aristas orientan en esta dirección: por un lado, el “carácter natural” del lenguaje poético; por otro lado, el “mundo de sentido” abierto por este lenguaje. El “estado poético” implica una respuesta (al poema) en el lector, y en el poema una respuesta a la poesía de la Naturaleza. Pero, ¿qué es esta Naturaleza, condición de lo poético, que inspira al poeta y al lector (a través del poema)? “Cernir la idea de Naturaleza implica intentar responder una vez más la pregunta que de diversos modos gravita en la filosofía contemporánea: ¿qué significa la correlación intencional?”¹⁴

A continuación, Dufrenne se pregunta si “la subjetividad es algo indeclinable, o es necesario reconducir a una instancia pre-humana el sentido que la conciencia reivindica llevar”.¹⁵ En este punto, no debería creerse que Dufrenne plantea una superación de la instancia subjetiva —por lo demás, sería imposible que sostuviera algo semejante quien basara sus críticas al estructuralismo en este mismo aspecto—, sino que se trata de analizar la correlación intencional sin la pretensión de imponer un sujeto que fuera la fuente del sentido en un sentido idealista. Esa instancia “pre-humana” no por eso es “no subjetiva” —sus elaboraciones en torno a la personalidad de base no lo permitirían— sino que conducen a una instancia originaria de lo humano, a un fuente “anónima” en la medida en que no es atribuible a un yo en particular; en todo caso, ese “impersonalismo” es convergente con una instancia “intersubjetiva”.

La Naturaleza en la obra de Dufrenne debe ser pensada en función del “pacto original” entre el hombre y el mundo. Por eso una primera consideración que debería realizarse es la de la relación entre Naturaleza y mundo. En *La notion d'a priori*, Dufrenne había planteado la distinción entre mundo y universo: “[...] este verdadero mundo, lo engloban-

¹⁴ Mikel Dufrenne, *Le Poétique*, Paris, Puf, 1963, 139.

¹⁵ Ibid.

te, como dice Jaspers, no es un continente más vasto [como suele pensar el universo el pensamiento abstracto]: si hay mundos diferentes en él, no es como partes, sino como sus particularidades o sus expresiones.”¹⁶

Esta consideración es retomada en el libro sobre la poética. Los dos términos, y su oposición, se esclarece de acuerdo con “una óptica trascendental”:¹⁷ el mundo se comprende a través de la estructura de horizonte, en el sentido de una implicación latente:

Hay, como dice Husserl, un horizonte interior al objeto, tanto como un horizonte exterior. Pero el horizonte exterior es todavía un horizonte interior en la medida en que no designa sólo lo escondido que se añade, sino lo profundo que se despliega, es decir, donde el mundo es un fondo que el objeto llama para que ahí resuene un eco siempre más lejano que su sentido.¹⁸

De este modo, la noción de horizonte permite –según Dufrenne– cancelar toda presunción de un sujeto supuesto creador del sentido,¹⁹ sujeto de la representación (como hemos visto que también lo llamaba Levinas), para atender a la aparición rasante del enigma del mundo. Si éste implica una referencia a la profundidad –y a la condición afectiva del hombre– el universo “tiene como correlato eso que Jaspers llama ‘la conciencia en general’”.²⁰ El universo es una abstracción a partir del mundo, que encuentra su máxima dilapidación en el pensamiento científico, que le quita su profundidad para volverlo superficial y ordenado en términos de causas eficientes y regularidades que desconocen el misterio de la aparición del sentido.

Ahora bien, la Naturaleza nombra en la fenomenología de Dufrenne este aspecto profundo del mundo: “La idea de mundo también nos orienta hacia esta noción, cuando *el* mundo se nos ha aparecido como lugar común o fuente de *mundos* singulares, como lo

¹⁶ Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, op. cit., p. 236. Que la vía para reconducir el universo al mundo es el sentimiento lo demuestra la siguiente afirmación: “Quizá sea necesario finalmente dar la razón a Pascal, en que el principio mismo del universo está dado en el sentimiento; ¿sería necesario, por lo tanto, reducir el universo al mundo?”. Ibid., p. 238.

¹⁷ Mikel Dufrenne, *Le Poétique*, op. cit., p. 141.

¹⁸ Ibid., p. 140.

¹⁹ “...el sentido que él ha proyectado; y pensar al mismo tiempo que este sabiondo es capaz de actos constituyentes que crean el sentido”. Ibid., p. 142.

²⁰ Ibid., p. 141.

que tiene todos los mundos en potencia y se manifiesta a través de cada uno de ellos. La naturaleza es siempre lo real como desbordante.”²¹

La naturaleza es el mundo, a partir de la presencia inmediata del objeto en acuerdo con la conciencia percipiente; y es el universo, en función de su carácter exterior respecto de una conciencia abstracta; pero es también un excedente: “lo real en su potencia, capaz de devenir”.²² Aquí se trata del correlato de una conciencia inspirada, conciencia poética, “aunque ¿la naturaleza es todavía el correlato de una conciencia? ¿No sería necesario substituir o al menos unir a la correlación intencional una correlación ontológica?”.²³ Por esta vía, la fenomenología de Dufrenne hace de la actitud estética la puerta de acceso a un giro ontológico, que desborda la correlación intencional porque requiere la prosecución de un “salto” por fuera de la esfera fenomenológica: “La naturaleza es lo real más acá de la conciencia. Ahora bien, si fuimos conducidos a esta idea, no podemos aprehenderla más que por un salto. No sólo la reflexión debe hacer abstracción de aquello que la fenomenología o la ciencia tienen para enseñarle, sino que la conciencia debe –de alguna manera– hacer abstracción de sí misma.”²⁴

En este punto, pareciera que la filosofía de Dufrenne planteara un abandono de la fenomenología. Sin embargo, a nuestro criterio, este pasaje debería ser entendido a la luz de una exploración convergente con su interés por la afectividad que sólo en años recientes una fenomenología como la de M. Henry pudo esclarecer a expensas de la noción de intencionalidad. El método que Dufrenne menciona que mejor podría aproximarse en esta dirección es el psicoanálisis; de acuerdo con la influencia del psicoanálisis existencial de Sartre, y en consonancia con el psicoanálisis ontológico de Merleau-Ponty, Dufrenne otorgó a esta disciplina un lugar privilegiado en el seno de la causa fenomenológica.

Como un aspecto suplementario es importante destacar el paso que Dufrenne es consciente de estar proponiendo y para el cual pareciera no disponer de vocabulario para avanzar hacia la esfera trascendental:²⁵

²¹ Ibid., p. 143.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ “[...] para hablar del fondo, sería necesario encontrar un lenguaje que no fuese el del hombre, sería necesario que la naturaleza se anunciase ella misma [...]. No hay discurso más que si alguien habla, pero este discurso puede apuntar más allá de lo que dice. La arqueología [aquí cabría recordar la frecuencia con que Husserl se refiriese a la fenomenología como una arqueología también] es una construcción, es la *arché* lo que revela, es decir, el principio, la potencia muda de una Naturaleza [...]”. Ibid., p. 145 s.

Hasta el presente, hemos puesto al mundo y al hombre en igualdad: así hemos definido el fundamento, tal como lo esclarece la experiencia de la presencia: el hombre presente al mundo, el mundo presente al hombre. [...] Es verdad que toda búsqueda de inspiración trascendental debe partir de ahí. Pero ahora es necesario cavar más [*creuser davantage*], y bajo el fundamento descubrir el fondo [*fond*].²⁶

Este giro de la fenomenología de Dufrenne podría emparentarse con lo que Janicaud (1991) ha llamado el “giro teológico” de la fenomenología.²⁷ En nuestro contexto, R. Walton (2011) ha esclarecido de qué manera esta supuesta orientación de la fenomenología hacia cuestiones teológicas no debe ser asumida como una suerte de reintroducción del dogmatismo (esta vez, religioso) en el pensamiento filosófico, sino como un interés por “radicalizar” problemas fenomenológicos propiamente dichos; en particular, la correlación intencional. Esta problematización de la correlación intencional es explicitada por Dufrenne en los siguientes términos: “Plantear la cuestión del fondo, es por cierto una interrogación metafísica. En la medida en que interrogamos la correlación intencional del hombre y el mundo, permanecemos a nivel de lo trascendental. A partir del momento en que buscamos un origen o una causa para esta correlación, saltamos de lo trascendental a lo trascendente.”²⁸

Nuestra respuesta es que Dufrenne propone un salto a lo metafísico a partir de no contar con el vocabulario que le hubiese permitido plantear el “exceso” en el interior de la correlación intencional. Por esta vía, entonces, es que puede refutarse la idea de que la fenomenología de Dufrenne permanecería en un nivel empírico o bien como una antropología trascendental. En la fenomenología de Dufrenne hay una reducción operante, a la que habría que reunir el campo de lo trascendental que inaugura:

Aquí somos conducidos cuando nos interrogamos sobre la cuestión misma de lo trascendental, es decir, cuando consideramos lo trascendental como un hecho: así, en un trabajo precedente [se refiere a *La notion d'a priori*, 274] hemos llamado la

²⁶ Ibid., p. 143 s.

²⁷ “[...] para designar una realidad cuyo acceso y elaboración escapan al hombre, incluso si el hombre todavía se inscribe como su correlato [...] ¿no deberíamos recurrir a la teología? Buscar el fondo, en un sentido, es buscar a Dios”. Ibid., p. 146.

²⁸ Ibid., p. 145.

armonía pre-establecida que el *a priori* parece instituir entre el hombre y el mundo un hecho óntico. Si el fundamento es un hecho, de este hecho puede buscarse... ¿qué? No el fundamento, sino la causa.²⁹

Sin embargo, Dufrenne es explícito respecto de que el fondo de la correlación intencional no puede explorarse a través de una vía teológica: “Intentemos, independientemente de toda teología, y sin servirnos indebidamente de la ciencia positiva, de pensar esta cuestión por nuestra propia cuenta.”³⁰

Pero, ¿qué sería un uso “debido” de la ciencia positiva? En este punto es que surge la inquietud de Dufrenne por el psicoanálisis como herramienta metodológica.

3. *La fenomenología junto al psicoanálisis*

En la fenomenología francesa contemporánea pueden destacarse dos trabajos específicos, hoy en día clásicos, para el planteo de la relación entre la fenomenología y el psicoanálisis: por un lado, el libro de P. Ricoeur titulado *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), cuyo objetivo fuera explicitar la textura íntima del discurso psicoanalítico, esto es, el modo en que están construidos sus conceptos, los problemas que busca resolver, y la aplicación que los subtiende.

El propósito de Ricoeur en su ensayo de más de 400 páginas es evaluar la consistencia del discurso freudiano. Para ello, el libro se despliega en dos áreas generales de interrogación: el papel epistemológico de la interpretación; la posibilidad de integración filosófica del proyecto freudiano en el marco de otras líneas hermenéuticas. Respecto de estas cuestiones, el primer balance que se esclarece es el de la noción de símbolo. El psicoanálisis podría ser entrevisto como una simbólica del deseo que debe ser descifrado.

Respecto de la segunda cuestión –la comparación con otras hermenéuticas–, para Ricoeur existen dos enfoques extremos en los modelos del interpretar; por un lado, la hermenéutica reductiva donde se ubica Freud; por el otro, la hermenéutica instaurativa. En la primera, las distintas figuras de la cultura, el arte, etc. se reducen a la economía pulsional. En la otra, la simbólica se expresa en una teleología que piensa lo sagrado como meta.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 151.

Luego de estas dos consideraciones, Ricoeur sostiene que el psicoanálisis se presenta como un discurso “mixto”, que presenta una vertiente hermenéutica y una “energética” – relativa a la dinámica del conflicto– que sería irreductible.

Ricoeur sostiene también que el psicoanálisis debe ser esclarecido como una “antifenomenología”. La acepción propia de este término podría ser resumida del modo siguiente: el psicoanálisis realizaría una inversión de la *epojé* fenomenológica, y de la conciencia como sede constitutiva de sentido, al modificar la relación con el objeto intencional en atención a fenómenos contra-intencionales: según Ricoeur, un modo de resolución al problema del discurso mixto, que entrecruza sentido y fuerza, se encuentra en la postulación del punto de vista económico. Dicho punto de vista se concreta, en la consideración de la metapsicología de la pulsión, en la ponderación de la meta sobre el objeto. Esta observación queda establecida en la definición misma del objeto según Freud: el objeto [*Objekt*] de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Esta definición permite concluir la variabilidad (y la contingencia) del objeto, así como el vicariato (y el intercambio) entre modos de satisfacción. A partir de este esclarecimiento del punto de vista económico, a expensas de la noción energética (dinámica), se extrae asimismo al objeto de cualquier referencia intencional. Si éste no es más que una variable de la función económica, esto es, de un modo de satisfacción, pierde toda consistencia objetiva y, por lo tanto, cualquier privilegio como correlato y/o hilo conductor de la descripción de la pulsión.

Un segundo estudio, de relevancia metodológica, en el marco de la fenomenología francesa, es la *Généalogie de la psychanalyse* (1985) de M. Henry. De acuerdo con Henry, más allá de los saberes científicos –cuyo tema son idealizaciones–, y del saber de la conciencia, que se ocupa de la percepción (y sus modificaciones), existe un saber de la “vida”. Para la fenomenología de Henry, la “vida” es el modo originario de una fenomenalización inmanente en que ella se auto-afecta. De este modo, esta automanifestación de la vida sería más originaria que la correlación intencional estudiada por Husserl y el develamiento como trascendencia en Heidegger. Es esta noción de autoafección de la vida –como condición de posibilidad de toda aparición– la que es relacionada con el inconsciente, al mostrarse como pulsión y fuerza afectiva.

En el terreno óptico, el inconsciente designa las pulsiones, las representaciones latentes, y los mecanismos de desplazamiento, condensación y simbolización (que se encuentran en el origen de los sueños, síntomas, y demás formaciones del inconsciente). No obstante, mucho más importante es el inconsciente en su sentido ontológico, que se relaciona

con el modo de aparecer de la vida, con la dimensión originaria de la autoafección. Para acceder al concepto ontológico de inconsciente es necesario distinguir entre el inconsciente de la representación y el inconsciente de la vida. Sólo este último permite un concepto ontológico, y que recuerda a la afirmación de Freud en *El yo y el ello* (1923) cuando sostenía que no todo lo inconsciente era producto de la represión, habiendo entonces un sentido estructural –“ontológico”, para Henry– del término.

De este modo, Henry se propone una determinación filosófico-ontológica del concepto de inconsciente, que es, desde su perspectiva, lo que ha faltado al psicoanálisis. En este punto, se trataría de una interpretación filosófica del psicoanálisis, o, mejor dicho, de una radicalización del psicoanálisis a través de la fenomenología. El aspecto metodológico de este estudio se encuentra en destacar que Freud, demasiado rápido, habría caído atrapado en la metapsicología y la construcción de conceptos en función de un mecanicismo causalista. No obstante, no debe pasar desapercibido que la interpretación de Henry no hace más que introducir –en modo alguno subrepticamente– su propio sistema filosófico en el corazón de la teoría psicoanalítica. De ahí que si bien su estudio es muy perspicaz en la crítica de la metapsicología (por ejemplo, al afirmar que realizar una reducción a la conciencia representativa es el “giro capital y catastrófico” de Freud), su valor principal radica en este aspecto negativo o destructivo, ya que positivamente no atiende a la especificidad del campo de fenómenos propios de la experiencia psicoanalítica.

Por otro lado, de modo convergente con el planteo de Ricoeur esbozado anteriormente, Henry plantea la ambigüedad del concepto de pulsión, en tanto designa el principio de toda actividad como la representación (*Repräsentanz*) que es comprendida como una representación. En último término, Henry afirma que el aspecto decisivo del psicoanálisis estaría en que promueve el estudio de fenómenos que no tienen la condición de objeto, fenómenos que no pueden ser reducidos a una conciencia constituyente de sentido.

De regreso en la fenomenología de Dufrenne –a partir del modo en que se expide para deslindar la noción de Naturaleza–, la fenomenología de Henry podría servir de hilo de comparación virtuoso para esclarecer aquello que en la filosofía de aquel permanece oscuro. Dada la cercanía histórica, Dufrenne eligió la fenomenología de Merleau-Ponty para trazar una cercanía, y así propuso el sentimiento de la Naturaleza en los términos de un “sentimiento del ser salvaje, como dice a veces Merleau-Ponty”.³¹ Sin embargo, esta referencia no es más que una inspiración para poner en palabras el fondo del que busca dar

³¹ Ibid., p. 147.

cuenta: “Aquí la experiencia estética [...] no consiste en estar en el mundo como correlato trascendental de un mundo; sino estar enraizado en lo real. La experiencia estética [...] nos permite experimentar nuestra con-naturalidad con la Naturaleza.”³²

Sin embargo, ¿cómo entender esta Naturaleza que no es el mundo natural? ¿De qué potencia subjetiva se habla en este punto? ¿En qué sentido el psicoanálisis –como teoría de la afectividad– podría ser una vía para su esclarecimiento?

Luego de *Le poétique*, en 1968, con la aparición de su libro *Pour l’homme*, Dufrenne intervino en el debate del movimiento estructuralista con una concepción crítica. El estructuralismo –los tres epígonos que Dufrenne menciona son: Lévi-Strauss, Althusser y Foucault–, pondría fin a la presencia del sujeto como punto de partida del pensamiento; no obstante, para Dufrenne, “el individuo, repitámoslo, es irreductible”.³³ La cuestión, en todo caso, es si ha de entenderse al hombre y lo humano como lo hacen las llamadas “ciencias del hombre”.

Los efectos de esta contienda de Dufrenne con el estructuralismo quizás hayan sido el motivo principal de que su obra no haya perdurado en el tiempo ni haya sido objeto, en nuestro terreno filosófico, de estudios exhaustivos. A diferencia de Ricoeur, quien también desarrolló una perspectiva crítica, aunque incorporando herramientas estructuralistas en su proyecto hermenéutico, Dufrenne pasó prácticamente al olvido. Sus libros casi no han sido traducidos, los artículos sobre su obra son el propósito de unos pocos especialistas. Las elaboraciones seminales de Dufrenne acerca del psicoanálisis podrían ser una vía para recuperar la actualidad de su pensamiento.

En diversos trabajos Dufrenne se ocupó de mencionar el creciente ascenso de la teoría psicoanalítica en el mundo intelectual francés. Y es en su libro *Subversion, perversion* (1977) donde puede encontrarse el impacto más elaborado de la interlocución con el psicoanálisis. En dicha obra Dufrenne plantea que el psicoanálisis puede ser una herramienta prolífica para concebir cierta inclinación del pensamiento de su tiempo que, orientado primero hacia la crítica de los sistemas e ideologías imperantes, terminaría en una práctica “perversa” de la “trasgresión” injustificada.

En términos generales, la noción de perversión puede ser entendida de dos modos distintos: por un lado, como una desviación respecto de un término medio; por otro lado, como un desvío respecto de una norma. Ambas acepciones convergen en la idea de que la

³² Ibid., p. 148.

³³ Mikel Dufrenne, *Subversion, perversion*, Paris, PUF, 1977, p. 53.

norma es un justo medio; no obstante, esta descripción somera no permite aprehender el carácter axiológico que cubre a la noción de perversión –su relación con la maldad–. Para esto último, es preciso pasar de la perversión a los actos perversos, esto es, a la perversidad, que permite apreciar que la perversión se define entonces como trasgresión. A propósito de esta última consideración, Dufrenne sostiene que este pasaje del desvío al acto trasgresor es el carácter propio de la noción freudiana de perversión. De este modo, puede verse cómo el psicoanálisis opera de acuerdo con un método de reducciones desde las proyecciones mundanas hacia los actos en que se constituyen, demostrando su convergencia básica con la fenomenología.

La relación entre perversión y maldad es un vínculo indisoluble para Dufrenne. Y la trasgresión que los perversos actualizan consiste en “hacer gratuitamente daño al otro”.³⁴ De este modo, la perversión por excelencia sería el sadismo. Sin embargo, es importante notar que las descripciones psicoanalíticas –al vincular la etiología de la perversión con una fijación en el complejo de Edipo– parecerían no estar a la altura del fenómeno que buscan aprehender: “Ampliamente Freud ha podido hablar de sadismo y masoquismo [pero] elude la crueldad, y también el dolor; y los neo-freudianos hablan con mayor gusto de falta que de sufrimiento...”³⁵

Por un lado, esta afirmación esboza la crítica de Dufrenne a ciertas orientaciones post-freudianas que habrían extraviado el núcleo prístino de la obra del maestro, al reducir el sadismo a un instinto, mientras que el precepto fenomenológico freudiano estaría en la afirmación de Freud –como también destacara Merleau-Ponty en el capítulo titulado “El cuerpo como ser sexuado” de la *Fenomenología de la percepción*– en la 17ª de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* de que “los síntomas neuróticos tienen un sentido”. Por otro lado, la última indicación de la cita consignada –referida a los “neo-freudianos”– remite también a Jacques Lacan y a su escrito “Kant con Sade” (1962). Dufrenne destaca que el sadismo y el masoquismo, en la teoría psicoanalítica de este último, afortunadamente han sido considerados como formas del deseo, articuladas con la erotización fantasmática del sujeto, y, por lo tanto, con independencia del padecimiento y la violencia o la agresión. Sin embargo, las escenificaciones que describe el psicoanálisis de Lacan son “juegos”, mientras que “la perversión no es lúdica”.³⁶

³⁴ Ibid., p. 76.

³⁵ Ibid., p. 79.

³⁶ Ibid.

Asimismo, en el psicoanálisis que se extravía de la fenomenología el sujeto se reduce a un mecanismo: la perversión sería el resultado de una identificación al falo materno, por lo cual “perversos son aquellos que han sido pervertidos por la madre”.³⁷ El mecanismo perverso por excelencia, que afirma la existencia de ese falo que rechaza la diferencia entre los sexos, sería la desmentida (*Verleugnung*) que, en última instancia, es un rechazo de la realidad. “La perversión es una fijación sobre la denegación, que es también una trasgresión de la Ley”.³⁸ Pero el sujeto no es un mecanismo. De este modo, la trasgresión –tal como la entiende el psicoanálisis– no es más que un desafío de lo instituido en función de una posición regresiva, que rechaza el conocimiento advertido de la castración. Este es el caso, por ejemplo, del fetichista, quien acicatea su erotismo por recurso a un objeto fijo en el que condensa su satisfacción sexual.

En función de las dos consideraciones anteriores, Dufrenne sostiene que, sin la fenomenología, el psicoanálisis a lo sumo puede comprender mejor el fetichismo, aunque perversiones más radicales como el sadismo le son ajenas, ya que “los escenarios perversos [sugeridos por el psicoanálisis] no son quizás inocentes, sino inofensivos”.³⁹

En términos generales, podría concluirse este *excursus* afirmando que Dufrenne critica a cierto psicoanálisis de un modo severo, al ubicar cierto afán explicativo y mecanicista en su teoría. En última instancia, “las perversiones a las que se refiere el psicoanálisis aparecen más bien como caprichos o fantasías”.⁴⁰ Por esta vía, para Dufrenne, “el psicoanálisis ofrece una teoría de la perversión sin perversidad”.⁴¹ Como fuera entrevisto, en su concepción esto se debe a la idea de suponer que la perversión es el resultado de una fijación infantil en el complejo de Edipo. De este modo, el perverso queda reducido a una especie de niño en el adulto, que escenifica una fantasía; y queda cancelada la posibilidad de considerar la perversión a partir de la maldad y el acto concreto de hacer daño al próximo. “Esta dimensión social de la perversión es la que el psicoanálisis invita a dejar de lado”.⁴²

³⁷ Ibid., p. 88.

³⁸ Ibid., p. 89.

³⁹ Ibid., p. 95.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 100.

⁴² Ibid., p. 103.

Por otro lado, “al bloquear el deseo en el triángulo edípico, no le da todas sus oportunidades de investir el mundo”.⁴³ Para realizar este último proyecto, Dufrenne propone que sería necesaria una teoría de la percepción como apertura, que permita a lo deseable la ampliación a las dimensiones mundanas. Esta “potencia de deseo se anuncia en la subversión”.⁴⁴

Sin embargo, desde la perspectiva de Dufrenne, el problema principal de la concepción freudiana de la percepción es haber quedado hipotecada en la noción de representación. Para el fenomenólogo, la percepción nos pone en contacto con la presencia misma de las cosas. Si el perverso es aquel que desmiente la realidad en pos de su fantasía (al igual que el neurótico), el sujeto de la percepción se encuentra orientado hacia lo real. La percepción, entendida como “ser salvaje”,⁴⁵ puede instituir nuevas formas de vida en las fracturas de los sistemas de dominación: “Para el oprimido, lo real se anuncia: el malestar [...]. Este malestar [...] es real; es lo que debe inspirar la definición de lo real. [...] Pero lo que conviene llamar real no es lo que es determinado, sino lo que es sufrido...”⁴⁶

En esta referencia es notable un reproche implícito al estructuralismo y, en particular, al psicoanálisis de Lacan: por un lado, Dufrenne critica la idea de un sujeto determinado, al destacar con énfasis la participación de un sujeto padeciente; por otro lado, en su definición de lo real, cuestiona la noción lacaniana de lo real como “lo imposible”. De este modo, Dufrenne afirma que “cuando los análisis sustituyen al sistema vivido un sistema sistemáticamente concebido por un pensamiento inevitablemente reductivo [...] escamotean lo real”.⁴⁷

No obstante, es importante advertir que la noción de real de Dufrenne refiere a una realidad antepredicativa, mientras que para Lacan lo real tiene otra connotación. Cuando Lacan sostiene que lo real es imposible, cabe agregar, por ejemplo, que en su definición del síntoma añade que es “imposible de soportar”. Por lo tanto, Lacan también afirma un sujeto padeciente en el comienzo del psicoanálisis. En este punto, pareciera ser un malentendido el que surge en la lectura que Dufrenne realiza de ciertas categorías lacanianas. Lo mismo podría decirse respecto de la noción de goce (*jouissance*); ya que Dufrenne cuestiona la idea de que el sujeto pueda “gozar” en el malestar —como propondría Lacan—.

⁴³ Ibid., p. 96.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., p. 64.

⁴⁶ Ibid., p. 58 s.

⁴⁷ Ibid., p. 57.

Sin embargo, en la teoría lacaniana, el goce no es un placer “ego-sintónico”, sino, muy por el contrario, el nombre mismo del padecimiento subjetivo. Por eso, pareciera tratarse, nuevamente en este caso, de un malentendido terminológico con un importante alcance conceptual. Con el objetivo de continuar el designio dufrenniano de un psicoanálisis informado de la fenomenología, y una fenomenología que utilice metódicamente el psicoanálisis, en futuras investigaciones deberían aclararse los malentendidos terminológicos (y conceptuales) que hieren la relación fecunda que podría entablarse entre fenomenología y psicoanálisis.

De todos modos, a pesar del malentendido, la orientación general de Dufrenne es recuperar la relación entre subversión y deseo: la subversión está dirigida a la capacidad instituyente de la perversión, así como la intervención analítica, a través de la apertura del inconsciente, tiene como propósito liberar el deseo de su anclaje fantasmático, con el propósito de subvertir la representación que el sujeto tiene de sí mismo. En este sentido, cabría destacar que es una convergencia apreciable la que se advierte con el pensamiento de Lacan, ya que para éste el deseo debe ser desencadenado de su amarra edípica. Sin embargo, para Dufrenne la experiencia en que esta liberación acontece es antepredicativa en la percepción misma.

En este punto, puede notarse que Dufrenne discute con el psicoanálisis en el campo mismo de la construcción de sus conceptos, pero con un objetivo preciso: evitar la “cosificación” mundana del sujeto, que haría de éste una instancia determinada. Asimismo, en convergencia con el planteo de Henry propone una crítica de la metapsicología y la teoría de la representación, para que el psicoanálisis sea una vía de recuperación de la potencia afectiva y deseante del hombre. En términos generales, podría decirse que Dufrenne cuestiona al psicoanálisis por su falta de radicalidad estética, aunque considera que dicha perspectiva –una vez depurada de sus prejuicios naturalistas– puede ser una forma de complementación de la fenomenología trascendental. De acuerdo con este sentido, su orientación es convergente con la planteada por Merleau-Ponty (y Henry). En última instancia, asimismo, la propuesta de Dufrenne radica en servirse del psicoanálisis para radicalizar la concepción fenomenológica del sujeto, no sólo para –a través de su concepción de la Naturaleza (“...la Naturaleza es menos lo que precede al hombre que aquello que se vuelve contra él”)⁴⁸ vincularlo con la noción de inconsciente, sino también –y fundamentalmente– para pensarlo en términos deseantes y afectivos. En todo caso, podría de-

⁴⁸ Mikel Dufrenne, *Le Poétique*, op. cit., p. 155.

cirse que el recurso de Dufrenne al psicoanálisis consiste en explorar una dimensión trascendental del sujeto que no se identifica con el Yo (constituido), la conciencia (en función de la correlación intencional), el hombre o la persona (proyecciones mundanas), el individuo (existencia fáctica), etc. El psicoanálisis vale como método regresivo para pensar una afectividad de la potencia,⁴⁹ que no es fundamento, sino fondo, un deseo sin objeto, porque no depende de un acto objetivante como sustrato, dado que se trata de un nivel originario. Por eso, la reflexión dufrenniana en torno a la Naturaleza interroga las condiciones del campo fenoménico, pero de modo negativo: “Sin duda, toda definición constituye un sentido e introduce [a la Naturaleza] en el dominio de la fenomenalidad. [...] un sentido que es un no-sentido, pero como posibilidad del sentido.”⁵⁰

En este punto, el psicoanálisis es una vía para investigar la esfera trascendental desde un punto de vista no intencional u objetivante, sino a partir de su auto-afección, de ahí la proximidad con el planteo de Henry: “Lo que el psicoanálisis explora son las figuras de la finitud: Muerte, Deseo, Ley. [...] la finitud ha devenido trascendental.”⁵¹

Así, la Muerte, el Deseo, la Ley, etc., son las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre –y en este sentido cobran un estatuto trascendental– pero no un saber que lo determinaría objetivamente –al modo de las “ciencias del hombre”–; sino que ese saber modifica el estatuto del hombre más allá de considerarlo un “objeto de estudio”, en la medida en que permite esclarecer dimensiones profundas de la existencia. Por ejemplo, respecto del deseo, a expensas de definirlo en función de su objeto, el deseo es un modo de afección y potencia cuyo objeto –como demuestra el psicoanálisis en su análisis del concepto de pulsión– es contingente: “¿Cuál es, en efecto, el objeto del deseo? Dos respuestas se nos ofrecen: el lenguaje y el Otro. [...] es en el Otro como lugar de la palabra que se dice: el deseo gira hacia el Otro [...]. El deseo significa la falta en ser [...] disimula una presencia ausente.”⁵²

En este aspecto, Dufrenne es uno de los primeros fenomenólogos –después de Ricoeur– en citar la obra de Lacan, incluso con un tono favorable, ya que permitiría recuperar el freudismo del reduccionismo biologizante con que Freud era leído en Francia en ese entonces. Por lo tanto, la ciencia del inconsciente no apuntaría a buscar un reverso de la

⁴⁹ “Lo posible significa la plenitud de lo real, su autoridad y su eficiencia [...]. Lo posible en que nosotros pensamos no es más lo contingente [...] [sino] el acontecimiento (no histórico) que produce una necesidad bruta”. Ibid., p. 154.

⁵⁰ Ibid., p. 153 s.

⁵¹ Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, 92.

⁵² Ibid., p. 98.

conciencia, que estaría estructurada en sus mismos términos (como representación), sino el fondo en que aquella “deviene opaca a sí misma, siempre henchida por la noche insistente de lo impensado”.⁵³ Por eso, cuando el psicoanálisis lacaniano propone la concepción del inconsciente a partir del lenguaje –“he aquí, en efecto, el motivo mayor del neofreudismo, cuya carta de presentación es el texto de Lacan ‘Función y campo del habla y del lenguaje en psicoanálisis’”– no debe entenderse esta referencia como una interpretación empírica (en el sentido de la lingüística estructural) de una instancia trascendental, sino como el intento de reconducir la práctica clínica a una fenomenología del habla instituyente,⁵⁴ como dicho texto expone a través de la distinción entre “habla vacía” y “habla plena” –en referencias que recuerdan a *Ser y tiempo* de Heidegger y la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, a partir de la distinción entre lo “hablado” y lo “hablante”–. En este sentido, el psicoanálisis se presta a realizar el proyecto de una “fenomenología del habla”.

No obstante, para concluir, es cierto también que la vía dufrenniana hacia el psicoanálisis no tuvo una exploración sistemática, la mayor parte de sus indicaciones han quedado en estado latente, con el formato de indicaciones prospectivas. De ahí que futuras investigaciones deberían ahondar la relación entre fenomenología y psicoanálisis desde una perspectiva trascendental. A esta cuestión dedicaremos los argumentos de nuestros próximos artículos, con el objetivo de consolidar una fenomenología dufrenniana *más allá* de Dufrenne.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ “[Lacan] también rechaza –¡alabado sea él!– que el fin de la cura sea, como para el psicoanálisis norteamericano, volver a poner al individuo en comunicación con la colectividad donde se aliena”. Ibid., p. 94.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the notion of Nature in Mikel Dufrenne's phenomenology. Firstly, the issue of phenomenology as a transcendental philosophy is posed. Secondly, the development of the concept of Nature in the context of a phenomenology of aesthetic experience is clarified. Finally, the links between phenomenology and empirical sciences are outlined in order to establish the role assigned by Dufrenne to psychoanalysis as a way of accessing the transcendental sphere.

Key-words

Dufrenne, Nature, transcendental philosophy, aesthetic experience.

SUBJETIVIDAD E INTENCIONALIDAD: GÉNESIS DE UN PROBLEMA

MARIANA LARISON
CONICET/UBA

La tradición fenomenológica se caracteriza dentro del campo de la filosofía contemporánea por haber re-introducido dentro del debate filosófico del siglo XX, una noción destinada a revolucionar la manera de pensar la relación del sujeto –cognoscente, afectivo, corporal, lingüístico— con el mundo que habita: la intencionalidad.

Resulta imposible, sin embargo, considerar esta noción de manera aislada. Por el contrario, puede y debe ser tomada como el índice de un complejo de problemas que se articulan en torno a ella -como los de sujeto, subjetividad, vivencia, conciencia, fenómeno, objeto, objetividad, sentido, idealidad, entre las más importantes-, y cuyo sentido es siempre co-dependiente. La intencionalidad designa en este sentido un modo de relación tal que ninguno de los términos implicados por ella puede ser concebido de manera independiente, pues se encuentra siempre constituidos en y por esta relación.

Una muestra de esta complejidad reside en el hecho conocido por todos de que, si bien los integrantes del movimiento fenomenológico acuerdan respecto del principio fundamental de la correlación intencional, de la correlación entre un sujeto de la intencionalidad y un correlato objetivo, pocos comparten la manera de comprenderlo: ¿quién es, estrictamente hablando, el sujeto de la intencionalidad? ¿la conciencia y sus vivencias? ¿la corporalidad? ¿el existente? ¿la vida afectiva? ¿Y cómo comprender aquello con lo que se relaciona el sujeto? ¿como objetividad ideal? ¿como cosa? ¿como sensible? Y aun más, ¿qué es la intencionalidad? ¿un acto de conciencia? ¿un movimiento corporal? ¿una condición de nuestra existencia?

Quisiéramos detenernos aquí en una de estas cuestiones, a saber, la que concierne la dimensión subjetiva de la intencionalidad y los problemas y nociones que de ésta surgen. Más precisamente, querríamos trazar aquí algunos de los momentos claves en la génesis fenomenológica de esta problemática, de Brentano a Merleau-Ponty pasando por Husserl, para alcanzar así las coordenadas de un pensamiento todavía constituido de territorios desconocidos, y que nos ofrece una de las perspectivas más interesantes para pensar, aún hoy, el sentido y los límites de un pensamiento del sujeto.

Comenzaremos, pues, con una presentación del problema en los albores del pensamiento intencional de la mano de Franz Brentano. Seguiremos con una presentación de los conceptos fundamentales que delinear la problemática de la subjetividad en el primer Husserl, para finalizar con las consideraciones abiertas por el último Merleau-Ponty sobre las posibilidades de un pensamiento intencional de la subjetividad.

I

Como sabemos, el establecimiento de las categorías fundamentales de la tradición fenomenológica surge del debate iniciado por Edmund Husserl con su antiguo profesor, el filósofo y psicólogo austríaco Franz Brentano. Recordemos que, en su obra de 1874, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano intenta establecer la especificidad de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos y fundar así un dominio y un objeto de conocimiento propios de una psicología experimental. A partir de este objetivo, introduce en su obra una pieza clave del futuro movimiento fenomenológico, a saber, la célebre caracterización de los fenómenos psíquicos como *fenómenos intencionales*.¹ Esta caracterización será acompañada por otras dos nociones menos célebres pero igualmente determinantes para la posteridad fenomenológica: que los fenómenos psíquicos son *re-*

¹ Cf. *Psicología desde un punto de vista empírico*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, Libro II, cap. 1, §5. En adelante *PE*. Esta edición española no traduce la totalidad del texto alemán, sino una selección realizada por Ortega y Gasset de los capítulos más “famosos” del libro, que corresponden al mismo tiempo a ediciones diferentes de la obra. En la traducción castellana encontramos entonces, por un lado, el capítulo 1 del Libro II de la edición de 1874; y por otro, los capítulos 5-9 del mismo Libro II, y diversos apéndices, pero de la edición de 1911. Cuando citemos entonces pasajes no reproducidos en la edición de Revista de Occidente, lo haremos a partir de la traducción francesa de Maurice de Gandillac, revisada por J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, y la traducción será nuestra. En este caso, citaremos *PE*, v. *fr.*

presentaciones o fundadas en representaciones² y que se caracterizan por ser los únicos *objetos de percepción interna*.³

En el primer capítulo del Libro II de su *Psicología*, Brentano describe estas tres características fundamentales de la manera siguiente: en primer lugar, todo fenómeno psíquico es una representación o está fundado en una representación, entendiendo aquí el término “representación” como el “acto de representar” o “de hacer aparecer”, lo que, para Brentano, resulta equivalente a ser “fenómeno”.⁴

En segundo lugar, el pensador austríaco caracteriza el fenómeno psíquico como un fenómeno *intencional*, caracterizando, en un pasaje que hará historia, la intencionalidad como “un modo particular de existir un objeto en el espíritu”, modo que es el de la orientación o referencia a un objeto u “objetividad” inmanente.⁵

Finalmente y en tercer lugar, sostendrá Brentano, todo fenómeno psíquico es susceptible de ser objeto de percepción interna, a diferencia de los fenómenos físicos que sólo pueden, ellos, ser objeto de percepción externa.

Dejaremos aquí de lado las dos primeras características y nos detendremos en esta última, que será la que nos interese aquí en función de nuestro problema, a saber, cómo entender la dimensión subjetiva de la intencionalidad y los problemas que de ella surgen.

Comencemos, pues, por comprender el problema que nos plantea esta tercera característica de los fenómenos psíquicos: ¿qué quiere decir, en efecto, para Brentano, que un fenómeno psíquico sea el único objeto de percepción interna? Pues bien, quiere decir, en primer lugar, que es el único que se da a la percepción de manera “indudable” e “inmediata”, es decir *evidente*. La evidencia, por su parte, no se liga para Brentano a un tipo de objeto, sino que constituye el modo en el que un tipo de percepción nos presenta su objeto, en este caso, la percepción interna:

Alguien pudiera creer que en una definición semejante se ha dicho harto poco, pues lo natural parece más bien definir, a la inversa, el acto por el objeto, o sea la percepción interna, en oposición a cualquier otra, como percepción de los fenómenos psíquicos. Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa que la distingue; a saber: aquella evidencia inmediata, infa-

² Op. cit., L. II, cap. 1, §3.

³ Op. cit., L. II, cap. 1, §6.

⁴ *PE*, p. 68.

⁵ *PE*, L. II, cap. 1, §5.

libre, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata.⁶

Como podemos ver, estableciendo esta distinción, Brentano introduce en la definición de fenómeno psíquico el presupuesto, de origen cartesiano, según el cual sólo posible conocer con evidencia la *res cogitans*. Más aún, la percepción interna, dirá Brentano jugando con el sentido de las palabras, es la única a la que podemos llamar verdaderamente *percepción* (la palabra percepción, en alemán, *Wahrnehmung*, significa literalmente “tomar [algo] por verdadero”, del adjetivo *Wahr*, “verdadero”, y el verbo *nehmen*, “tomar”, “captar” o incluso “aprehender”).⁷

La percepción interna es pues un tipo de relación de la conciencia consigo misma, que ofrece su objeto de manera verdadera, esto es, evidente e inmediata.

Pero, ¿cuál es exactamente el objeto de la evidencia? No es, ciertamente, el objeto que aparece a la conciencia, por ejemplo el sonido percibido. El sonido percibido no es evidente, es -siempre dentro de la concepción brentaniana- un fenómeno físico. La evidencia corresponde, al contrario, al acto que nos pone en presencia de la mesa, es decir, en términos cartesianos, al pensamiento del sonido. La evidencia corresponde, pues, no al sonido como objeto primero sino a un objeto segundo *que es la actividad psíquica en cuanto tal*:

La representación del sonido y la representación de la representación del sonido no forman más que un solo fenómeno psíquico que nosotros hemos, de manera arbitraria, separado en dos representaciones al considerarlo en su relación a dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno psíquico. En el mismo fenómeno psíquico, en el que el sonido se encuentra representado, percibimos al mismo tiempo el fenómeno psíquico; y lo percibimos siguiendo su doble carácter, por un lado en tanto tiene el sonido como contenido, y por otro en tanto que se encuentra al mismo tiempo presente en él como su conteni-

⁶ *PE*, p. 86.

⁷ “[...] la llamada percepción [*Wahrnehmung*] externa, rigurosamente tomada, no es una percepción, y los fenómenos psíquicos pueden ser caracterizados como los únicos, respecto de los cuales es posible una percepción [*Wahrnehmung*], en el sentido propio de la palabra.”, *PE*, p. 86.

do propio. Podemos decir que el sonido es el *objeto primero* y que la audición es aquí el *objeto segundo*.⁸

Ahora bien, en el marco del pensamiento brentiano, profundamente *reista*, para que haya actividad psíquica, es necesario que exista un sustrato sustancial de la actividad que sea su soporte: “Para que haya pensamiento, es necesario que haya un pensante pero no es necesario en lo más mínimo que el objeto de pensamiento exista realmente [...] El pensante es pues lo único que exige con necesidad la relación psíquica”.⁹ “Lo que constituye el objeto segundo, es propiamente la actividad psíquica o, más exactamente, el agente psíquico que envuelve a la vez la relación segunda y la relación primera”.¹⁰

La relación de sí a sí que se establece en el caso de la percepción interna, y que garantiza su evidencia, es pues la relación entre un sujeto sustancial y su propia actividad.

II

Contra esta caracterización, Husserl va a proponer, en las *Investigaciones Lógicas*, una perspectiva de análisis completamente diferente, redefiniendo el sentido del problema propuesto por Brentano pero conservando sin embargo su terminología.

La “Vta Investigación Lógica” retoma así la caracterización brentiana de la conciencia y de sus contenidos pero transforma cualitativamente su sentido. En Husserl, la conciencia no será más pensada como una serie de fenómenos psíquicos sino como flujo de vivencias. Las vivencias, a diferencia de los fenómenos psíquicos brentianos, no serán definidas como “actos” pues, como se encargará de mostrar Husserl, hay vivencias que no son actos (por ejemplo, los datos materiales, los datos hyléticos en el lenguaje de *Ideas*). Una vez establecida esta primera distinción, Husserl retoma la idea de que todo acto es una representación o se encuentra fundado en representaciones, así como la idea de que todo acto es *intencional*. La intencionalidad es entonces una modalidad de los actos que pueden de este modo ser llamados vivencias intencionales, frente a datos materiales que son, ellos, vivencias no intencionales.

También a diferencia de Brentano, Husserl no suscribe al término “fenómeno” para caracterizar aquello que *pertenece* a la conciencia: lo que pertenece al flujo de la concien-

⁸ *PE*, v. *fr.*, p. 139.

⁹ *PE*, v. *fr.*, p. 286.

¹⁰ *PE*, v. *fr.*, p. 289.

cia, las vivencias, *no aparecen*. “Lo que aparece”, el “fenómeno”, por su parte, no es una vivencia sino un sentido ideal modalizado según su presentación correspondiente. La vivencia, tanto la sensación como el acto que la anima, es lo que *hace* aparecer, pero no *lo que* aparece. Lo que aparece, es el fenómeno. El fenómeno es pues siempre trascendente a la conciencia, es el sentido ideal que surge de un acto interpretativo —es decir de una vivencia intencional—, orientado hacia una sensación —es decir una vivencia no intencional—. Las vivencias, por su parte, no son trascendentes e ideales, como el sentido ideal que aparece, sino reales e inmanentes a la conciencia.

De este modo, Husserl consigue disolver la distinción tradicional entre objeto inmanente y objeto trascendente: lo que hay, son vivencias inmanentes y fenómenos u objetos trascendentes. El fenómeno es ciertamente configurado por la conciencia, un correlato de su actividad, pero no forma parte de ella sino que la trasciende. La vivencia, ella, sí pertenece a la conciencia pero no aparece, su “ser” es puramente inmanente.

Ahora bien, si seguimos de cerca esta redefinición husserliana de los términos, surge con claridad la razón por la cual la distinción brentaniana entre objetos internos y externos no tiene sentido para Husserl: un objeto siempre será trascendente y un acto, lo opuesto de un objeto o fenómeno, siempre será inmanente. Para Brentano, en cambio, objeto interno y fenómeno psíquico, definido a su vez como un acto, son -con toda la ambigüedad del caso- una y la misma cosa.

De este modo, Husserl acaba por refutar la afirmación brentaniana según la cual los fenómenos psíquicos son los únicos “objetos” de percepción interna, y esto por dos razones que se inscriben en una continuidad con las críticas formuladas anteriormente.

En primer lugar, Husserl discute la distinción brentaniana entre percepción interna y externa fundada en la evidencia o no del objeto percibido. ¿Por qué? Porque, dirá Husserl, si bien Brentano tiene razón y es necesario distinguir entre percepciones evidentes y no evidentes, se equivoca en superponer tal distinción a la de percepción interna y externa. Esta última distinción no tiene en efecto sentido: no existe una percepción para cada tipo de objeto (o fenómeno), simplemente porque no existen dos tipos de objetos o fenómenos (los físicos y los psíquicos). Existen, ciertamente, percepciones que son evidentes y otras que no lo son, pero según un otro criterio: la percepción será evidente cuando se produzca una adecuación entre el contenido o materialidad de la sensación y el objeto de percepción, caso que sólo es posible cuando el objeto de percepción es una vivencia objetivada a través de un acto reflexivo. “Dudar de lo que *es* inmanente y es mentado *como es*, sería evidentemente irracional. Puedo dudar que exista un objeto; pero no

puedo dudar del *contenido sensible* de la percepción *vivido* en cada caso -naturalmente, siempre que “reflexione” sobre él y lo *intuya* simplemente *como lo que es*.”¹¹ Esto es, cuando, en actitud fenomenológica, reflexiono sobre una vivencia y ésta “aparece” a la mirada de la conciencia como fenómeno de un nuevo acto de reflexión. En síntesis, una percepción será adecuada cuando esté orientada hacia los componentes inmanentes de la conciencia; con otras palabras cuando sea percepción de una vivencia. Este es el único caso en el que se produce una adecuación entre lo que hace aparecer y lo que aparece, aquí “el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción. El contenido no significa ninguna otra cosa; está presente por sí mismo”.¹² Y esto sólo es posible, en definitiva, en el caso de que ambos *tengan su origen* a una misma naturaleza: la conciencia. El objeto o fenómeno es aquí la conciencia misma, que se trasciende para verse.

Vemos entonces que, incluso si Husserl deshace la distinción tradicional entre lo interno y lo externo para privilegiar la de lo trascendente y lo inmanente, no se deshace nunca de la idea según la cual sólo lo que forma parte del flujo de vivencias puede ser conocido de manera evidente.

Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso por la esencia pura de la percepción, que *sólo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto, considerado exactamente, sólo es aplicable a las las vivencias en sentido fenomenológico puro.¹³

Pero Husserl no sólo mantiene el presupuesto cartesiano, sino que va aun más lejos y pone en evidencia la razón de esta adecuación inherente a toda relación interna con los componentes de la conciencia. Lo que el *cogito* y todas las actividades de conciencia nos

¹¹ Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Vol. II, tr. M. Morente y J. Gaos, Barcelona, Altaya, 1995, p. 773. En adelante *IL*.

¹² Op. cit., p. 774.

¹³ *IL*, vol. II, p. 48.1

indican en efecto —sin necesidad de tomar posición respecto de la existencia de un Yo puro—, es *la persistencia de una unidad continua*, unidad que es la del todo fenomenológico garantizado por la temporalidad de la propia conciencia:

[...] la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la coexistencia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él. Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante a otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad en la variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece en el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye).¹⁴

Este flujo, es decir la conciencia considerada en su dimensión más fundamental, no es temporal. Es lo que produce el tiempo a la vez que a sí misma y, de este modo, el espacio de la subjetividad. Es, podríamos decir, la relación de Sí a Sí en su estado más puro: es la subjetividad en el sentido más radical. Como Husserl lo escribirá poco después, “A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo» [...]”.¹⁵

Podemos comprender entonces cómo esta relación íntima a Sí, interna y solitaria, que Brentano intuyó, Husserl la pensó con toda radicalidad, encontrando en ella el espacio de la subjetividad misma: tal es la autopercatación de sí en cada una de sus operaciones de la conciencia absoluta constituyente del tiempo y autoconstituyente de sí, a través de su doble intencionalidad longitudinal y transversal.

Habría que decir sin embargo que, si bien es cierto que Husserl comparte con Brentano el presupuesto cartesiano según el cual sólo es posible conocer con evidencia la *res*

¹⁴ II, vol. II, p. 483.

¹⁵ *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 95.

cogitans, no comparte la posición *reista* del maestro austríaco según la cual la *res cogitans* será, literalmente hablando, una sustancia. Por el contrario, lo que parece prevalecer en la concepción husserliana de la subjetividad es más bien el presupuesto, esta vez de cuño idealista, según el cual “La autoconciencia de la existencia subjetiva no es pues un síntoma o signo de que hay allí un ente sustancial que se manifiesta en ella pero intrínsecamente la trasciende: autoconciencia y existencia subjetiva son términos equivalentes, en cuanto la conciencia de sí es lo que propiamente constituye la subjetividad de la existencia.”¹⁶

III

Como es sabido, Merleau-Ponty adscribe por primera vez de manera sistemática a la perspectiva fenomenológica en su obra de 1945 *Fenomenología de la percepción*. Su objetivo será, en este texto, dar cuenta de la experiencia fenomenológica de la percepción, objetivo que trascenderá ampliamente los límites de esta obra y lo llevará, a lo largo de toda su vida, a redefinir completamente los elementos involucrados en el problema.

En la época de *FP*, Merleau-Ponty produce ya una serie de desplazamientos respecto de la perspectiva husserliana de la experiencia perceptiva: el sujeto de la intencionalidad no aparece aquí limitado a la conciencia y sus vivencias, sino más originalmente a la corporalidad vivida y a su organización motriz, estética y afectiva. Esta organización será estructurada, a su vez, a partir de diferentes tipos de operaciones que confluirán, como lo muestra claramente la tercera y última parte de la obra, en un único movimiento cuyo fundamento último no es otro que la temporalidad misma. En este sentido, la posibilidad de pensar un sujeto de la experiencia en *FP* aparece íntimamente ligada a una cierta manera de concebir el cuerpo y el tiempo. La temporalidad es, en los términos merleau-pontianos de la época, muy cercanos a los de Husserl, el modelo de la relación de Sí a Sí y, por tanto, de la subjetividad en cuanto tal. A diferencia de sus predecesores, Merleau-Ponty no pensará más esta relación como expresión de una forma de adecuación o de evidencia. Pero, como hemos mostrado en otros textos, sí seguirá pensándola todavía, a través de su fundamento temporal, a partir del modelo de una conciencia inmediata, absoluta

¹⁶ Esto es precisamente lo que señala Torreti sobre la diferencia entre Kant y Descartes, Torreti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, p. 201.

y sintética, y por tanto de una subjetividad constituyente respecto de sus experiencias vividas.¹⁷

Sin embargo, como hemos dicho, Merleau-Ponty continua, mucho más allá de *FP*, sus estudios sobre la experiencia perceptiva. Nos gustaría mostrar, en este sentido, cómo profundiza las descripciones fenomenológicas abandonando al mismo tiempo la perspectiva que identificaba, en último análisis, la subjetividad perceptora con la temporalidad entendida como conciencia absoluta y como síntesis.

En efecto, aunque sea ya conocida por todos la intención del fenomenólogo francés de abandonar, hacia el final de su vida, una filosofía de la conciencia, sigue siendo, aun hoy, poco elaborada la manera en que este pasaje fue realizado y el lugar que continúa ocupando la noción de subjetividad en la última ontología merleau-pontiana.

¿Cómo se definen, en efecto, las categorías de sujeto y subjetividad luego de *FP*? Si seguimos de cerca las críticas formuladas por Merleau-Ponty a la filosofía de la conciencia y a la distinción sujeto-objeto,¹⁸ ¿qué lugar acordar al sujeto en la nueva ontología que el filósofo quiere construir en los años 50? ¿Cuáles son las indicaciones positivas de un nuevo camino sobre esta problemática? Pues bien, para identificar un principio de respuesta a estas preguntas, necesitaríamos remitirnos al seminario consagrado al pensamiento dialéctico, aún inédito pero capital para nuestro tema, dictado por el filósofo durante los años 1955-1956:¹⁹ allí encontramos explícitamente formuladas algunas indicaciones fundamentales para nuestro problema.

Recordemos que el objetivo del seminario es el de pensar nuevamente la noción de dialéctica, y es en ese marco que aparece, como un punto obligado del análisis, el cuestionamiento de las nociones de sujeto y de subjetividad.

¹⁷ Sobre las relaciones entre subjetividad y temporalidad en *FP* cf. “La consistencia ontológica de *Phénoménologie de la perception*”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico nro 2: “Cuerpo y alteridad”, 2010 (http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/indice.html).

¹⁸ Conocemos bien las afirmaciones de *Le visible et l’invisible* como: “Los problemas planteados por *FP* son insolubles porque [entonces] yo partía de la distinción “conciencia” – ‘objeto’”. Paris, Gallimard, 1964, p. 250. Sin embargo, el trabajo de autocrítica sobre los conceptos fundamentales de *FP* comienza a tomar forma ya desde comienzos de la década de 1950, como lo muestra el seminario sobre *Le monde sensible et le monde de l’expression*, recientemente publicado por MetisPresses (Ginebra, 2011), cf. por ej., op. cit., p. 17.

¹⁹ Los cursos se encuentran a disposición en la Biblioteca Nacional de Francia, bajo la siguiente notación: Fonds Maurice Merleau-Ponty. Œuvres. Cours au Collège de France. XIV (n.a.fr 26997). Collège de France, 1955-1956. F. 1-155: Cour du jeudi, *La Philosophie dialectique*; F.156-255: Cour du lundi, *Textes et commentaires sur la dialectique*. En adelante citaremos el curso de los jueves SDj. Traducción nuestra.

Merleau-Ponty propone pensar el movimiento dialéctico (caracterizado como movimiento subjetivo, de contradictorios y circular) bajo el modelo perceptivo. A diferencia de *FP*, la percepción no es aquí descrita desde el punto de vista de la experiencia vivida en primera persona, sino desde el punto de vista de una experiencia que no presupone nada en cuanto a las características del sujeto que la realiza: “la metáfora “perceptiva” quiere decir que el ser del universo se construye a partir del ser percibido, y no por acceso inmediato sino como *ser a distancia*”.²⁰

Si hay algo que el filósofo francés parece haber aprendido de Husserl sobre la percepción, es que el ser de lo percibido, aquel al que tenemos acceso, es un ser perspectivo y a distancia. La percepción releva, en este sentido, una característica fundamental de todo ser sensible (y por tanto, para Merleau-Ponty, del ser en general): que todo ser es una mediación permanente de presencia y ausencia, de totalidad y parcialidad, de finito e infinito, de *figura y fondo* (de donde el regreso del filósofo, en esta época, a la terminología de ciertos análisis gestalistas).

La noción de perspectiva que aparece aquí nos reenvía, a su vez, a la cuestión de la subjetividad: “nuestras consideraciones sobre la *Gestalt*, el algo, la cosa, el mundo, la tensión finito-infinito en la cosa, su desbordamiento en la aparición de la cosa, etc. ¿suponen noción de “subjetividad”? ¿Como aquello a lo que el ser aparece?”.²¹

Merleau-Ponty responde a esta cuestión de manera afirmativa, siempre y cuando se proceda a una revisión general de la noción de subjetividad. Esta revisión crítica tendrá en la mira dos aspectos fundamentales de las concepciones brentiana y husserliana -y, en cierto sentido, merleau-pontiana, al menos en *FP*- de este problema: por un lado, la subjetividad como flujo de vivencias; por otro, la subjetividad como actividad sintetizante (lo que define, fundamentalmente, la conciencia entendida en última instancia como temporalidad).

En tanto que flujo de vivencias, la subjetividad supone, señala Merleau-Ponty, que “mis actos de conciencia son míos, [que] serían aprehendidos por una percepción inmanente y figurarían todos en el flujo de las *Erlebnisse*. Ser significa aquí lo mismo que saber”.²² Y agrega más adelante: “es precisamente la negación de nuestras descripciones,

²⁰ *SDj*, p. 28.

²¹ *SDj*, p. 22.

²² *Ibid.*

que sostienen [que]: no hay vivencia que no sea en un campo, y por tanto que realice la coincidencia consigo misma”.²³

Lo primero que Merleau-Ponty discute es pues la idea de subjetividad como relación de coincidencia de sí a sí en el presente (del sí en tanto que vivencia y del sí en tanto que autoconciencia), idea que sostenía todavía en la época de *FP*. No hay coincidencia entre el *ser para mí* o *vivencia* y *autoconciencia* o *saber*, pero ¿por qué? Porque, como lo dice en el pasaje que acabamos de citar, “no hay vivencia que no esté dentro de un campo”. Todo lo que puede ser considerado como perteneciente al orden de lo vivido, de la vivencia, pertenece también, afirma Merleau-Ponty ahora, al *orden de lo fenomenal*: no podría haber vivencia *que no aparezca* o *que no sea percibida*. Esta posición va a reconfigurar, por segunda vez y de manera original, los términos del problema colocado por Brentano y retomado por Husserl: si, para Husserl y contra Brentano, la vivencia es lo que pertenece a la conciencia y hace aparecer al fenómeno pero que, ella misma, no aparece, en Merleau-Ponty, al contrario, no podría haber vivencia que no sea fenomenal. Pero no en el sentido brentaniano en el que acto y fenómeno se confunden en un modo de existencia inmanente o mental, sino por el contrario porque toda vivencia es, en cierto modo, *trascendente*. De este modo, si es posible todavía hablar de vivencia, será bajo la condición de no considerarla más como un momento real de la conciencia y, sobre todo, de reintroducirla en el orden del aparecer: no hay vivencia que no *se fenomenalice*. La pretendida evidencia que se surgiría de la coincidencia de la conciencia consigo misma se torna así también problemática. En palabras del filósofo: es “imposible separar certeza inmanente y trascendente, concluyo lo que he sentido de lo que he percibido”.²⁴

Pero ¿cómo comprender esto? ¿No hemos aprendido con Husserl y contra Brentano que es necesario distinguir el acto intencional del producto de este acto, lo percibido en cuanto tal, el sentido noemático?

En efecto, pero es necesario comprender bien lo que Merleau-Ponty está diciendo aquí: del mismo modo que Patočka en su fenomenología asubjetiva, el fenomenólogo francés no niega la idea fundamental, ligada al principio de la correlación intencional, de un momento subjetivo en la aprehensión del fenómeno, sino la idea según la cual esta dimensión subjetiva sería un momento real e inmanente de la conciencia. Para el filósofo, por el contrario, el momento subjetivo debe inscribirse *en el fenómeno mismo*. Y dice to-

²³ *SDj*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*

davía más: afirma en efecto no sólo que toda vivencia se da en y con el fenómeno, sino también que toda vivencia *es intencional*. No, a la manera de Brentano, por considerar toda vivencia un acto, sino porque toda vivencia supone ya una configuración significativa, incluso lo que Husserl denomina dato hylético o sensación: no habría pues sensaciones que no estén ya configuradas significativamente (“concluyo lo que sentí de lo que percibí”). La misma operación se produce en el marco de los actos de juicio que se encuentran inscritos ordinariamente en una conciencia inmanente. Merleau-Ponty nos dirá: no hay primero una conciencia inmanente y luego los actos; dirá: “concluyo el hecho de que he pensado de lo que he pensado, vuelvo de la *Sachverhalt* a aquél = X que lo pensó, en lugar de componer un trascendente a partir de un aprehensión inmanente y de pura coincidencia.”²⁵

Finalmente, lo que se quiebra es la idea misma de evidencia entendida como vivencia de la relación de adecuación de una naturaleza consigo misma: “imposible separar certeza inmanente y trascendente”.

No hay entonces un flujo de conciencia que se afecta a sí mismo, sino un campo de vida que fue inaugurado y en el que se graban acontecimiento que encuentran una relación de sentido con él, como si le pertenecieran. Hay una vida que es sensorial, dice Merleau-Ponty, y que es el fondo sobre el que las “vivencias” pueden figurar. “[‘]Yo[‘] no coincide totalmente con mis propios dolores: ellos ya trascienden la *Urerlebnisse* [...] porque su *Jemeinigkeit* no es otra cosa que su inserción en el campo de lo que me puede suceder, su singularidad absoluta, su actualidad absoluta es figura sobre... un fondo que es mi vida, mi pertenencia al mundo, la permanencia trans-temporal de esta pertenencia y entonces de todas las variaciones que ella atraviesa”.²⁶ Y más adelante agrega: “mi vida, no es un “interior” tapizado de conciencias, la ipseidad no es ser absolutamente lo que se vive, el total absolutamente completo de todo lo que se mezcla con el vivir, *es una propiedad* (la ipseidad, la *Je-meiningkeit*) *de un campo*, pertenece a lo general y no una singularidad absoluta, solamente es una generalidad que sólo se ofrece a mí, *i.e.* no ofrecida como un flujo de *Erlebnisse* individuales, sino a *aquél = X que ocupa este puesto y con el que no coincido, que, en cierta manera, no soy*”.²⁷

El registro se produce pues en razón de una diferencia o distancia respecto del fondo o norma instituida con la apertura del campo (mi nacimiento) hasta su cierre (mi

²⁵ *SDj*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *SDj*, 24. Subrayado nuestro.

muerte).²⁸ Este orden de diferencias o distancias, estas figuras que surgen sobre un fondo de vida, no pueden y no deben ser pensadas como la expresión de una relación de términos positivos, lo que presupone el segundo aspecto mencionado de la subjetividad en cuestión: el de una actividad sintetizante. Esta diferencia debe pensarse, para Merleau-Ponty, como un tipo de negatividad que se relaciona con la distancia, con la profundidad, y no con la contraposición de términos ya constituidos. La idea de campo con la que trabaja Merleau-Ponty, de origen *gestaltista*, debe ser así aproximada a la de sistema, de matriz saussuriana, para comprender la idea, que es la que está en juego, de una totalidad que significa a partir de la distancia que se establece entre elementos que *no son* sino que *devienen*, transitoriamente, positivos. Así considerado, el campo no necesita de una actividad sintetizante: “concepción del sujeto como síntesis supone análisis anterior, actitud aislante. Es necesario deshacerse de las dos a la vez”.²⁹

Si todo lo que es, es un “algo” o una “forma”, es decir una figura sobre un fondo, si el ser está siempre ya articulado significativamente, no es necesario recurrir a una síntesis subjetiva: esta articulación se encuentra dada por la posición misma de los elementos dentro del campo. La perspectiva no implica por otra parte una operación de puesta en forma del fenómeno de la parte del sujeto, algo así como una intervención subjetiva sin la cual el objeto sería “lo que es”. Al contrario, la puesta en forma se presenta más bien como una de las características de la auto-organización del campo fenomenal y no como la operación del sujeto: “hay operación de elementos del campo unos sobre otros (por ej. de la iluminación sobre los colores) pero yo no soy su operador y estos elementos se distinguen posteriormente.”³⁰

La dimensión subjetiva del campo fenomenal constituye así un momento de éste, una distancia en relación al aparecer. Pues bien, comprender bien esto implica entender correctamente el sentido de la relación perspectiva.

La perspectiva no implica un objeto en sí al que bastaría agregarle una perspectiva — lo que Merleau-Ponty denomina la perspectiva del “geométral”—; no implica tampoco una visión real —no reenvía a “la cosa en tanto que tal”, sino a la cosa desde un cierto pun-

²⁸ “Sentido de las palabras nacer y morir: yo no puedo nunca decir, incluso en el pensamiento, voy a nacer o estoy muerto, sino he nacido y moriré. I.e. yo continúo, soy siempre otro, soy siempre [el] presupuesto pre-existente o sobreviviente en todo lo que es para mí, mis límites no son visibles para mí, el ser me ha sido dado y me será retirado a mis espaldas”, *SDj*, p. 40.

²⁹ *SDj*, p. 32.

³⁰ *SDj*, p. 33.

to de vista—. La perspectiva configura la cosa en torno de ella, la coloca como el término hacia el que tiende.

¿Y cómo comprender entonces la subjetividad? “Subjetividad = apertura, correlativo del ser que es ser de la cosa y con más razón del universo. Apertura = inauguración de una dimensión... asunción de una situación como llamando una continuidad, y una verdad”.³¹ Así, la subjetividad es caracterizada finalmente como “apertura a”, inauguración de una distancia que abre a la trascendencia marcando un centro o punto cero de distancia que no pertenece, en cuanto tal, ni a un orden inmanente ni a un orden trascendente: “ni pleno, ni vacío, [la subjetividad] es la apertura: en el sentido en que decimos abrir una cuenta, abrir un registro, *i.e.* entrar en un sistema donde no hay sólo notación sino reporte, *i.e.* cada acontecimiento afectado de un sentido, valiendo en tanto que ... subjetividad: referencia de todo lo que adviene a..., inscripción en una cuenta. El titular (puede ausentarse, olvidar su tarea, cumplirla mal) no es un Yo sustancia que se “conserva”, ni un Yo constituyente o naturante o conciencia de sí, ni un *kosmotheoros*, ni una ipseidad que desborde toda situación, sino al contrario el encargado de... una situación, que saca de ella su acceso al resto, que sólo es subjetividad y espectáculo privados en contrapartida de su apertura al ser.”³²

La subjetividad es apertura, y la apertura es inauguración de una dimensión. La perspectiva que instaure no introduce una limitación en nuestro acceso al ser: es la posibilidad misma del ser. El mundo es así un “sistema de muchas entradas, incomparables, pero *por ahí mismo* de una sola salida, el Ser”.³³

Podemos decir entonces que Merleau-Ponty, siempre dentro del marco del estricto debate fenomenológico, plantea de una manera nueva la dimensión de lo subjetivo evitando su reificación en la conciencia y reubicándola al mismo tiempo en el campo del aparecer, identificado aquí con un campo de vida, y haciendo entonces del sujeto *un momento del campo* y no su fundamento.

³¹ *SDj*, p. 40.

³² *SDj*, p. 36.

³³ *SDj*, p. 28.

Algunas consideraciones finales

Muchas cosas podrían y deberían aún ser dichas en esta pequeña historia que acabamos de reconstituir, y que no es otra que la historia de la subjetividad en el horizonte de un pensamiento de la intencionalidad. De esta historia hemos querido trazar uno de sus caminos, el que va de una concepción reista y destinada a fundar la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos, como la de Brentano, hasta una investigación del campo de vida que vuelve brumosa la separación de lo inmanente y lo trascendente, como la que sugiere Merleau-Ponty en los años 50, pasando por la revolución husserliana, que brindó para siempre una concepción de la intencionalidad destinada a superar los límites de cualquier reificación, incluso la propia, de la conciencia.

El planteo de este recorrido no es, con todo, más que un prolegómeno al trabajo que debe ser ahora abordado, y que es el desafío abierto por esta tradición, dentro de la cual Merleau-Ponty, (como también Jan Patočka en un sentido similar) bosqueja un horizonte de pensamiento específico: aquel que, retomando lo mejor de sus maestros, se mueve fuera de la distinción de lo interno y lo externo, problematiza aquella de lo inmanente y lo trascendente, y busca encontrar allí fuera, en el mundo, lo más íntimo de la experiencia vivida, lejos de todo realismo ingenuo y de todo idealismo desencarnado. El sentido último que pueda tomar este horizonte así como la fundamentación conceptual de sus premisas teóricas es una tarea que debe aún ser realizada. Es simplemente su historia lo que hemos querido reconstruir aquí, historia sin la cual sería imposible comprender los problemas que confluyen en un pensamiento de la intencionalidad y aquellos a los que se enfrenta y que son, aún hoy, enormes.

Abstract

The phenomenological tradition is characterized by the notion of intentionality, which is associated with other concepts and has been interpreted in many different ways. This paper addresses the question of the subjective dimension of intentionality by tracing back some major points in its phenomenological genesis from Brentano to Husserl to Merleau-Ponty. A path is disclosed which runs from Brentano's distinction of psychic and phisic phaenomena to Merleau Ponty's blurring of the difference between immanence and transcendence.

Key-words

Intentionality, subjectivity, psychic, phenomenon, field of life.

EL DESPLAZAMIENTO DE LA *EPOJÉ* FENOMENOLÓGICA EN LA ESTELA DE *IDEAS I*

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Autónoma del Estado de México

La *epojé* es uno de los conceptos que mayores malentendidos ha provocado en la fenomenología de Husserl. El apego (aunque a veces parcial) a los términos de su exposición en el primer libro de las *Ideas* ha desencadenado a lo largo de un siglo las mayores confusiones y la masiva deserción de las filas del trascendentalismo a través de su llana calificación como idealismo sin más. La *epojé*, esta aparente deshumanización¹ de la filosofía a través de un método cuando menos ‘oscuro’, hace ver a la fenomenología como una filosofía descomprometida con el mundo. Una filosofía que, como no sin ironía diría Alfonso Reyes, no le dice si o no a la vida misma.² Sin duda estos reproches sobre la vi-

¹ Retomo el término –aprobado por Husserl– de la *Sexta meditación cartesiana* de Fink. Este tema en concreto y tratado bajo este mismo concepto, fue centro de diversas reflexiones de Husserl desde los años veinte y treinta. Baste con referir aquí algún momento de la *Sexta meditación*: “En tanto que actividad que trasciende el mundo, [la actividad fenomenologizante] vuelve al mundo [...] se vuelve una actividad que intenta trascender el mundo en el mundo; en tanto que ‘des-humanización’ de la reducción, ella es actualmente re-humanizada.” Fink, E., *Sixième méditation cartésienne. L’idée d’une théorie transcendante de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p.165. Trad. Natalie Depraz. (En adelante, *SM*)

² “Cuidado, yo en esto no entro ni salgo. Atención, que yo no he dicho cosa que luego me echen a la cara. Cautela, que yo no afirmo ni niego la existencia. Como que la pongo entre paréntesis para mejor ocasión. Digo que aparece, no que sea; y cómo aparece, no cómo sea. Yo no quiero discusiones con Dios.” Reyes, A., “El espejo de Husserl”, en *Posición de América*, México, Nueva Imagen, 1982, p. 46. Es probable que el lector se pregunte porque cito la crítica de un no fenomenólogo como Alfonso Reyes, mi intención es seguramente mostrar cierta percepción generalizada entre los no filósofos o entre los filósofos no “especializados” en el lenguaje y el método fenomenológicos. Esto es importante a la hora de establecer el alcance mundano de la fenomenología respecto de la desmundanización metódica de la *epojé*. ¿Qué es lo que más comúnmente se entiende por fenomenología y método fenomenológico? ¿Qué es lo que de

talidad de la fenomenología (que bien puede formularse el hombre de a pie) se fundan en objeciones históricas que el propio Husserl notó desde muy temprano,³ sobre todo en lo referente a la presentación del método fenomenológico, de hecho es por esta clara conciencia de las dificultades comprensivas, quizás motivadas por el arraigo de un lenguaje proveniente de siglos enteros de tradición filosófica, que él mismo vuelve una y otra vez sobre sus pasos, afinando su instrumental en cada nueva presentación.

Con todo, hay que asumir con Husserl que la *epoché*, este gesto, el inicial o casi iniciático, de la fenomenología, suele interpretarse bajo el talante de un simple desentendimiento del mundo, quizás, la desatención filosófica de la realidad a través de un método que en sus oscuridades terminológicas nunca terminó de casar bien con una época (aquellos albores del siglo XX) que más bien exigía la continua vigilia del filósofo y el científico sobre su circunstancia. ¿Cuál es entonces la pertinencia de todas aquellas metáforas sobre la desconexión, la puesta entre paréntesis, el “apagamiento” del mundo para el develamiento de su sentido trascendental? Husserl mismo se planteó estas preguntas en distintos momentos. ¿Qué pasa con el fenomenólogo cuando su ejercicio concluye y –por así decirlo– debe retornar al mundo? ¿Cuál será el nuevo compromiso del filósofo con su mundo una vez descubierto el ámbito de lo trascendental? Es esperable que esa nueva posición del fenomenólogo en su mundo sea radicalmente renovada por el descubrimiento de la vida

inmediato suele captarse bajo el sentido de la *epoché*? Se diría entonces que bajo cierto sentido corriente, al mismo tiempo, el más extendido, es el de un descompromiso con la vida y con el mundo. Acaso esta percepción termina por alcanzar la lectura filosófica ‘longitudinal’ de la obra de Husserl. Cómo habría de responder entonces el fenomenólogo al –casi malicioso– comentario de Reyes (digamos entonces, el hombre de a pie): “Los fenomenólogos estáis avezados a sacarle el bulto a la realidad.” (p. 48)

³ “Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados –la del intelectualismo, la de que mi proceder metódico se queda atascado en abstracciones unilaterales, la de no llegar en general y por principio a la subjetividad concreta-primigenia, la práctica-activa, ni a los problemas de la llamada “existencia”, y tampoco a los problemas metafísicos.” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, F.C.E., 2013. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Zirió Quijano. (En adelante, *Ideas I*). Me interesa destacar de esta cita la clara conciencia que Husserl mantiene de las dificultades comprensivas de su forma de hacer filosofía y, sobre todo, las principales objeciones (el intelectualismo, el desentendimiento de la vida) que se ciernen sobre estos malentendidos. Esto es destacable a la hora de plantearnos la tarea, como trato de hacerlo ahora, de despejar los más comunes prejuicios que pesan sobre la fenomenología. Se diría que desde cierta posición más o menos convencional de la fenomenología, estos prejuicios se descalifican de inmediato como falsos problemas, sin embargo, ¿cómo pasar de largo sobre dificultades que el propio Husserl está señalando en tono de alerta? En última instancia trato de seguir las motivaciones fundadas o infundadas de estos prejuicios en el curso del trabajo de Husserl.

trascendental, de la propia vida como continua actividad constituyente; esta renovación tendría que verse en distintos niveles, Husserl lo expone en algún momento de la *Sexta meditación cartesiana*, primero el nivel referido al mundo mismo, al fenomenólogo entre no fenomenólogos, pero también, en segundo orden, el referido al fenomenólogo respecto de su hacer filosófico. “Ellos [los fenomenólogos] se hablan mutuamente, viven en su mundo nuevo como en un mundo nuevo en común [...] Los fenomenólogos en intercambio con los no-fenomenólogos los inducen a la reducción fenomenológica y a la comprensión de la fenomenología que de ahí se sigue”.⁴ Si la posición del filósofo en el mundo, una vez llevada a cabo la *epojé*, sufre alguna modificación, la *epojé* misma, en el curso de la reducción trascendental, ha de padecer igualmente cierto desplazamiento, alguna afectación ocasionada por los descubrimientos de aquella esfera que la “neutralización” del mundo –que implica la *epojé*– descubre. Me interesa mostrar entonces, por un lado, que efectivamente hay una transformación propia del filósofo que ha descubierto en sí mismo o desde sí mismo la vida trascendental y, por otro lado, que tales develamientos tienen también sus repercusiones en la comprensión husserliana del camino fenomenológico, de tal modo que el sentido de la *epojé* sufre en algún momento cierto “desplazamiento” (*Verschiebung*), un cambio de orientación o de sentido sin el que ese nuevo compromiso del fenomenólogo con su mundo y su realidad se hace incomprensible.

Trataré estos dos desplazamientos en tres momentos, el primero abarca el análisis de ciertas matizaciones en el interior del aparato conceptual de la fenomenología que se hace visible a partir de la lectura del primer libro de las *Ideas* y hacia delante. Es decir, tratando de confrontar lo propuesto en esta obra inaugural con las vueltas críticas que el propio Husserl emprende sobre la trama conceptual que ahí se tiende originalmente. Partiré para ello de tres conceptos que marcan los desplazamientos del aparato conceptual del método fenomenológico: primero la idea del yo puro a través de cierto enfoque diacrónico, es decir, a través del avance histórico en la obra de Husserl, desde sus primeras menciones en 1913, hasta su más amplio tratamiento en el segundo libro de las *Ideen* y las *Meditaciones cartesianas*. El segundo momento corresponde al análisis del concepto de mundo como correlato trascendental de una vida que tiene como polo primero aquel yo puro tratado en el primer apartado. Me interesa mostrar que si, efectivamente, el yo como yo puro de la vida subjetiva va sufriendo ciertas matizaciones que alcanzan su punto culminante en la segunda de las *Meditaciones*, ello es congruente con el hecho de que el

⁴ Husserl, E., nota 469, en Fink, E., *SM*, p. 187.

mundo, la idea de mundo originalmente puesta entre paréntesis, padece también una modificación profunda, de tal modo que pasamos de aquella idea ingenua de mundo objetivo independiente del sujeto, a un concepto de mundo como el correlato trascendental de una vida que tiene ese mundo como horizonte de todas sus realizaciones y todas sus habitualidades. El tercer momento abarca, en cierta medida, lo que podría considerarse una consecuencia lógica de estos “desplazamientos”, matizaciones o ganancias conceptuales, se trata de lo que ocurre con la *epoché* una vez llevada a cabo la reconducción del mundo a correlato trascendental. Si la idea del yo como una mera unidad idéntica se desplaza hacia la idea de un yo como sujeto de habitualidades, y la idea del mundo bajo un sentido ingenuo-objetivo se desplaza hacia la idea de un mundo como horizonte trascendental, es por lo menos esperable que el sentido de la *epoché* sufra también alguna modificación verificable en cierto momento de la teoría trascendental del método, o de la reflexión de Husserl sobre el avance del camino de la fenomenología, lo que de hecho ocurre a lo largo de la segunda y tercera décadas del siglo XX según queda expuesto en algunos textos del tomo XXXIV de *Husserliana* y que serán, en este caso, objeto de especial escrutinio.

Finalmente, y ya en un apartado que se puede considerar conclusivo, aunque sólo parcialmente, pues la hondura del problema sólo puede conducirnos a más amplias reflexiones, me interesa dejar sentadas las bases de lo que considero la renovación del compromiso humano de la filosofía a través del método y, con ello, derribar aquel prejuicio de la deshumanización que pesa sobre la fenomenología desde sus inicios metodológicos. El alcance último de estas páginas apunta sólo a la reafirmación de aquel compromiso que en Husserl permanece vigente de manera harto congruente desde las *Investigaciones lógicas*, un compromiso que Javier San Martín bien ha sabido leer como la restitución del sujeto racional⁵ a través del ser y hacer de la filosofía.

La legitimidad del esquema aquí propuesto depende de la claridad que sea posible mantener sobre la fenomenología como un camino progresivo y continuamente autocrítico. Sin la consideración dinámica de la filosofía husserliana difícilmente se harán visibles las continuas ganancias teóricas y metodológicas de Husserl. En este sentido el libro primero de las *Ideas* abre los temas de la progresión y el movimiento fenomenológico.

⁵ “La fenomenología pretende reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto del mundo.” San Martín, J., *La fenomenología como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 43.

1. La *epojé* fenomenológica y lo obtenido mediante ella: El yo puro

El primer libro de las *Ideas* es, de muchas maneras, el motor del camino fenomenológico, en esta obra aparecen los temas sobre los que Husserl volverá una y otra vez a lo largo de su vida ganando con ello un paisaje cada vez más rico y un campo siempre más profundo para su filosofía. Este continuo progreso puede hacerse visible en dos de los conceptos medulares de la fenomenología: el concepto de yo puro y el sentido de la *epojé*. En el análisis de estos conceptos se verifica aquella progresión del campo fenomenológico, al menos, desde la puesta en marcha de la *epojé* en las *Ideas* hasta algunos textos de los años veinte y treinta en los que vuelve sobre las exposiciones de 1913.

El concepto de yo puro es, probablemente, uno de los conceptos más sensiblemente matizados a lo largo del recorrido que determina el camino cartesiano. El curso de su desplazamiento va del punto cero de la identidad y unidad de la vida subjetiva, hacia la estructura dinámica que permite la comprensión histórica de la subjetividad trascendental.

El yo puro de las *Ideas* no tiene cuerpo pero se desplaza y se orienta⁶ en la corriente de la vida de conciencia. No tiene riquezas internas, es una transparencia simple y, sin embargo, va ganando adquisiciones perdurables en la forma de “habitualidades”;⁷ es una pura forma (idéntica) pero es una forma que posee cierto *carácter habitual*. El yo puro no requiere del mundo para ser, pero sólo actúa a través de los objetos que están

⁶ “La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo. En la conciencia absoluta tenemos siempre un ‘campo’ de la intencionalidad, y la ‘mirada’ espiritual del atender se ‘dirige’ tan pronto a ‘esto’, tan pronto a aquello. La cuestión es si estas imágenes tienen un significado primigenio y expresan una analogía primigenia. Esto es, ¿radica en el atender, prescindiendo de lo espacial que da origen a la imagen, algo de la índole de una dirección que parte de un punto?” *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; F.C.E., México, UNAM, 2005. § 25, p. 142, Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante, *Ideas II*)

⁷ En el contexto de las *Meditaciones cartesianas* las habitualidades son propiedades duraderas del yo que no se aprende “meramente como vida que corre” sino como siendo el mismo yo a trav6s de sus tomas de posici6n y convicciones duraderas. Volveremos sobre esto m6s adelante. Por el momento vale la pena tener en cuenta lo dicho por Husserl en los par6grafos § 31-32 de las *Meditaciones cartesianas*, donde se puede ver con cierta claridad que el polo yo del que nos ha venido hablando (aunque con ciertos matices diferenciales, desde las *Investigaciones l6gicas* y las *Ideas*) hasta este momento, es este mismo yo de h6bitos que aparece en las *Meditaciones cartesianas* con mucha mayor nitidez. Esto viene al caso frente a percepciones ambiguas sobre la distinción entre el polo yo y el yo de las habitualidades que puede formar el 6ltimo sustrato de la personalidad.

siempre en un mundo y es indistinguible él mismo, en idea, de sus actos,⁸ es pues *inseparable de “su” vida* y su vida transcurre de modo habitual en un mundo. Vale la pena detenernos aquí en una distinción que en Husserl no siempre es muy clara, se trata de lo que diferencia al yo puro como polo de todas las vivencias, de la corriente trascendental o constituyente de sentido. Es probable que el lector poco familiarizado con el continuo de distinciones que operan en el lenguaje husserliano pase de largo sobre la distancia que media entre este yo como polo de la experiencia de una corriente unitaria y la corriente misma que puede considerarse, al menos abstractamente, de modo separado respecto de dicha identidad. La relativa ambigüedad con la que Husserl suele pasar de un concepto a otro nos obliga a tener especial cuidado con su tratamiento pero, además, nos exige adentrarnos en la identidad de un yo cuya unidad Husserl mismo defendió frente a los intentos enfáticos en la escisión que emprendiera, por ejemplo, Fink en la *Sexta meditación cartesiana*.⁹ Esta defensa de Husserl nos indica, en última instancia, la necesidad de clarificar esa unidad que impera entre las distintas formas auto-aprehensivas de la vida subjetiva. Nos interesa aclararnos, sobre todo, que el yo personal-humano que ha sido desconectado por la *epojé*, el yo puro que se obtiene por la neutralización de todo sentido ingenuamente objetivo, y el yo que como observador científico da cuenta de los descubrimientos trascendentales, son todas variaciones autoaprehensivas de una y la misma vida, todos son, a fin de cuentas, el mismo yo. Tales variaciones de la vida subjetiva tienen más bien que ver con la disposición o actitud que cada sujeto adopte frente a su propia vida, sin que tal variabilidad nos permita afirmar que se trata de diferentes estructuras yoicas, o que hay una distinción más que operativa entre el yo puro y el yo mundano. En parte, este acer-

⁸ “En los actos del cogito polimorfo [...] el yo puro practica sus funciones puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslaticio, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a objetos a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente [...] en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de ‘su’ vida.” *Ideas II*, § 22, p. 135.

⁹ Hablando de los puntos de ‘desacuerdo’ o reserva que Husserl mantiene frente a la *Sexta meditación cartesiana* señala San Martín que: “Estas reservas serían fundamentalmente tres. Husserl encontraría “demasiado acentuada” la oposición entre el yo constituyente (el yo trascendental directo) y el yo fenomenológico (...) En segundo lugar “encuentra exageradas las dificultades, del lenguaje trascendental y del lenguaje propio de la fenomenología trascendental. Finalmente, y el tema es más polémico. Husserl defiende la individualidad del fenomenólogo, frente a Fink, quien postula siquiera “de modo tácito la “reducción del sujeto individual que hace filosofía a la vida profunda del espíritu absoluto que es anterior a toda individuación”.” San Martín, J., “La *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink”, en *Revista de filosofía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4, 1990, p. 249.

camiento progresivo a las descripciones del yo puro desde las *Ideas* hacia las *Meditaciones cartesianas*, es el que nos debe procurar, más tarde o más temprano, la claridad necesaria para dar cuenta de la unidad e identidad entre esas distintas formas de saber-se de la vida subjetiva.

En *Ideas I* el *cogito* es un rayo que surge de la corriente; cada rayo es nuevo y espontáneo respecto del yo que se mantiene como el mismo. El rayo se proyecta sobre el objeto “iluminándolo”; el yo puro, en cambio, está también en el horizonte latente de lo percibido, puede experimentar impulsos de los objetos constituidos en el fondo, es decir, ya constituidos, y estos objetos pueden pasar a un primer plano de atención a través de un giro de la mirada:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre. Su “mirada” se dirige “a través” de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada cogito, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con el. Pero el yo es algo idéntico.¹⁰

Ahora bien, estar absorto en el objeto, arrobado en la presencia del mismo, es pura pasividad. El plano activo implica la puesta en juego de la voluntad, es un estar ahí lúcidamente. La distinción entre actos actuales y actos inactuales deja ver la continua presencia aunque opacada, aunque latente, del yo puro. Este polo yo del primer libro aparece todavía, sin embargo, como una forma vacía, es pues la pura forma de la identidad de las vivencias, no tiene en sí mismo ningún contenido propio, no tiene cuerpo, no es, tampoco, aunque sólo podríamos asumirlo momentáneamente, el yo de los hábitos que será presentado casi veinte años más tarde en las *Meditaciones cartesianas*. En realidad Husserl está exponiendo en este § 57 una veta analítica cuyas detenidas consideraciones quedan aplazadas para el segundo tomo de esta obra: “Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio del libro segundo de este escrito”.¹¹

¹⁰ Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 208.

¹¹ Husserl, E., ob. cit. p. 209.

Es probable que una de las más significativas aportaciones a la descripción del yo puro en las *Ideas II*, sea la referente a la estructura de la pasividad secundaria (llamada así en *Experiencia y juicio*) que será, luego, sustanciosamente enriquecida en las *Meditaciones cartesianas*. Las menciones objetivas son instituciones duraderas en el sujeto hasta que no surja un motivo para un cambio de posición. Lo que aquí Husserl describe es la forma en que las vivencias cobran su sitio en la corriente temporal, una permanencia que vuelve a darse, vuelve a presentarse de manera que tengo conciencia de su continuidad. La convicción, nos dice Husserl, es propiedad permanente del yo, la permanencia de las convicciones depende de la posibilidad de su reactivación, de su reconducción a su dación originaria, y así cada vez, quedando siempre abierta la posibilidad de su cancelación o su corrección. En las *Meditaciones cartesianas* esta estructura de preservación vivencial adquiere su desarrollo más explícito. En la edición alemana de las *Meditaciones* Roman Ingarden¹² hace una observación sobre la compleción bajo la que se presenta en esta obra la estructura de la subjetividad pura en relación con las habitualidades. De alguna manera, para Ingarden es ésta una ganancia casi ‘sorpresiva’ del camino fenomenológico que, sin embargo, tiene ya su antecedente en el segundo libro de *Ideas* que permanecía inédito hasta entonces (1929). “El yo puro –nos dice Husserl– NO ES UN VACÍO POLO DE IDENTIDAD, sino que en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (...) Duraderamente soy el yo resuelto de este o aquel modo”.¹³ Puedo tornarme sobre la opinión que tengo como válida y tornar reiteradamente sobre ella, encontrándola siempre como la mía. Me es, pues, propia de un modo habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias son suyas; el yo puro es un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter personal habitual, es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del yo personal habitual. Este es uno de los grandes pasos ganados en las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habituali-

¹² “Habría que decir, por tanto, que las propiedades habituales, dado el caso de que se originen por este camino, no son “meros correlatos de vivencias de la conciencia”, sino que existen de modo absoluto. Pero, ¿no lleva esta solución del problema a transformar muy profundamente el método de la fenomenología trascendental? d) O bien, hay que negar la existencia de las propiedades habituales. Entonces volveríamos al punto de vista de las *Ideen* y tendríamos que considerar al yo puro como un simple punto vacío que surgen los actos, lo cual ciertamente es insostenible.” Ingarden, R., “Observaciones”, Apéndice consignado en Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, pp. 250-251. Trad. Mario A. Presas.

¹³ Husserl, E., *MC*, §32, p. 111.

dades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética”.¹⁴ La relación entre el yo puro ya como polo yo inicial, ya como yo de habitualidades y el yo como sujeto personal o yo mundano, se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica.

En el primer capítulo de la segunda sección de las *Ideas II* –que está dedicada al análisis de la realidad anímica– Husserl describe la estructura del yo puro como posibilidad de la autopercepción espiritual. El yo pienso, siento, deseo, me represento, etc., es el exponente del yo puro en los dos sentidos principales del término: primero, es como un índice matemático que potencia la forma de la unidad de la conciencia en la autorreflexión, y segundo, es el que exhibe –o expone– al *yo puro* que, sin el *cogito*, permanece como una dimensión latente. El *ego cogito* es función, trae a presencia al yo puro. Pero el yo puro abarca la vida fluyente, la corriente de conciencia toda y no se limita a los momentos de su aparición actual. El conjunto de distinciones relevantes para el caso, es el que podemos establecer (aunque no con toda transparencia a partir de la letra de Husserl) entre el yo puro como la forma de la unidad de la vida de conciencia, es decir, la unidad del flujo, y el polo yo que en *Ideas I* aparece como una intermitencia formal, es decir, como yo activo, el rayo¹⁵ atencional que puede aparecer en actos lúcidos, y no siempre se manifiesta o patentiza en una corriente de conciencia. La constancia de esta estructura en el caso concreto de *Ideas I* es puramente formal. Es la forma de la unidad de la vida de conciencia sobre la que emerge el rayo intencional que puede dirigirse sobre un acto bajo cierto sentido de propiedad, este *cogito* es, en el mismo contexto de las *Ideas*, el polo yo de los actos o el yo activo. Esa dirección atencional en la que tengo este acto y tal vivencia como mía, es una posibilidad de esa pura forma unitaria del flujo. Ahora bien, en el segundo libro de las *Ideen* Husserl amplía las descripciones de las cualidades de esta estructura que en el primer volumen unifica y posibilita la vuelta yoica y la mirada espiritual sobre las vivencias. Primero extiende la descripción de la condición funcional del *cogito*; segundo, establece las bases para la comprensión de lo que más tarde serán las habitualidades de esa vida subjetiva y su incidencia particular sobre la constitución de cada corriente.

¹⁴ Husserl, E., *MC*, §34, p. 113.

¹⁵ Refiriéndose al yo puro, nos dice Husserl, tal como aquí tratamos de enfatizar, que este es la ineludible permanencia unitaria de la vida de conciencia, del flujo vivencial todo, el cogito, el polo yo activo, es algo así como la “mirada” atencional de esta unidad del flujo: “Su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada cogito, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico.” Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 208.

El yo puro como unidad del flujo que hasta 1913 era descrito como pura unidad, pura forma vacía de la identidad de la corriente de conciencia, adquiere a partir del segundo libro de las *Ideen* y hasta las *Meditaciones cartesianas* una consistencia habitual. Esto es, la forma de la unidad en las *Ideen* va convirtiéndose en una forma de modulación, una forma estilística, e incluso una formativa del carácter como cualidad diferenciada de la identidad y unicidad de la vida subjetiva. Husserl mismo había previsto esta suerte de enriquecimiento, y es probable que por ello haya dejado para el segundo volumen del programa fenomenológico, las más detalladas descripciones de esta estructura. Pues tales habitualidades ¿no están acaso enraizadas en un mundo? Aunque claro, este mundo no se refiere al sentido del mundo objetivo que fue puesto entre paréntesis por la *epojé*, sino al mundo como correlato de la vida trascendental. Entonces, entender lo que representa esta “ganancia” del yo puro nos exige entender esa reconducción trascendental del mundo a correlato de la subjetividad trascendental. Si el yo puro no es, o ha dejado de ser, incluso, una mera forma vacía de la identidad es porque se ha ubicado ya como su correlato un mundo que ya no es solamente el sentido ingenuo-objetivo de una realidad independiente de mi propia vida.

Desde luego, esta estructura mundana que es dada con las habitualidades que prefiguran la personalidad del yo, es solidaria de la estructura egoica en su continua progresión. Se puede decir que así como el yo pasa de ser un polo vacío a convertirse en el sujeto de las habitualidades, es decir, una estructura tanto más compleja, estratificada a lo largo de sedimentaciones que perfilan el sentido o la dirección de la conciencia, así también el mundo pasa de aquel sentido meramente objetivo o trascendente que debe ser desconectado a la adquisición de su auténtico sentido fenomenológico en tanto correlato de esta continua actividad que se va desplegando bajo cierto *estilo* cada vez más concreto.

2. *El mundo como correlato trascendental del yo*

En *Ideas I* la circummundaneidad es lo que está *ahí delante* desde una posición espacio temporal cuyas coordenadas sólo puedo describir en primera persona: “Una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o conjeturabilidades, y sólo se delinea la ‘forma’ del mundo precisamente como ‘mundo’”.¹⁶ En adendas

¹⁶ Husserl, E., *Ideas I* § 27, p. 136.

siguientes Husserl profundiza en la idea de una conciencia que tiene el mundo como algo más que un continente de las individualidades dadas a la experiencia: “Las cosas y el mundo tienen para mí constante validez y no por obra meramente de una limitada percepción de cosas singulares y ya por eso pertrechada de horizontes, sino por obra de una conciencia de validez de la índole de la conciencia de un horizonte universal”.¹⁷ Este horizonte universal es el suelo en el que toda objetividad y toda trascendencia se dan. Las cosas mismas de la fenomenología se dan siempre en un mundo o, mejor, en un horizonte que es, propiamente, la estructura del mundo.

Un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de plantearnos la clarificación del sentido trascendental del mundo es la distinción de los dos planos que pone de manifiesto la *epojé* de las *Ideas*, y que son el plano psicológico-natural, por un lado, y el trascendental, por otro, en realidad y visto con detenimiento, es claro que la oposición entre lo mundano-natural, la ingenuidad natural pues, y lo trascendental, es una oposición que tiene como punto de partida la misma actitud ingenua que opone o confronta a la trascendental. Pero veamos esto con un poco más de detenimiento. La relación entre lo trascendental y lo mundano sólo puede darse bajo un sentido oposicional desde la actitud natural. Así, por ejemplo, el experimento metafísico de la aniquilación del mundo sólo puede llevarse a cabo dentro –todavía– de la actitud ingenuo-natural cuya superación pretende el experimento mismo. La crítica de la experiencia que motiva la puesta entre paréntesis del sentido objetivo del mundo sólo puede concluir en la posibilidad de su no-existencia, por tanto en su inapodicticidad, sin embargo, esa posibilidad en sí misma, la de la no-existencia, está hondamente arraigada en la forma de dación primaria del mundo como horizonte. Esto es, sólo significa que el mundo como realidad o como posibilidad, el mundo imaginado, el mundo como voluntad o representación, el mundo como el sueño inducido por un genio maligno, todos son mundos que presuponen ya el mundo; pueden ser constituciones trascendentes, históricas, ideológicas, pero toda trascendencia, incluida la objetivación natural de un mundo como trascendente presupone ya el mundo. Lo relevante del caso es que todo esto sólo es visible gracias a la reducción fenomenológica. La crítica de la experiencia nos revela, por un lado, que el mundo no es más que el correlato de una conciencia que transcurre a través de un flujo o nexos coherente de vivencias que fluyen o se suceden de acuerdo con ciertas expectativas de su propio desarrollo. Esto es, el mundo es sobre todo un orden mundano-experiencial: “La existencia del mundo es el

¹⁷ Husserl, *E. Ideas I*, Anexo 45 al § 46, pp. 639-640.

correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales”.¹⁸ La crítica de la experiencia muestra que bien puede darse una ruptura de ese nexo experiencial, es decir, que la congruencia de la experiencia, de mi vivencia actual respecto de lo que sigue inmediatamente puede romperse. No suelo cuestionarme ni considerar la posibilidad de que el piso termine más allá de esta puerta, de tal modo que al abrirla yo caiga en el vacío para siempre e, incluso, que, en el curso de mi caída, sea posible que deje de caer y algo ocurra de tal manera que el acontecimiento se convierta repentinamente en otra cosa. La solidez de la creencia en la continuidad del mundo y mi experiencia del mundo puede debilitarse, puede ser que dicha coherencia desaparezca incluso y esto es lo que sería la aniquilación del mundo, la ruptura del curso concorde de mi experiencia:

Pues la aniquilación del mundo –afirma Husserl– no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.¹⁹

Ahora bien, al hilo de este argumento que Husserl presenta en el § 49 de las *Ideen*, se sigue, por un lado, que el mundo es aquí ese nexo concordante de la experiencia, por otro, que la posibilidad de la no-existencia, es decir, que la posibilidad de la aniquilación del mundo no es nada más que la posible ruptura del nexo experiencial solidario o coherente de dicha experiencia. Entonces la posibilidad de no existencia del mundo no es más que la posibilidad de la locura, esto es, la posibilidad de perder la razón, y “La posibilidad de la locura –afirma Husserl– no prueba, por otro lado en nada la posibilidad de la no existencia del mundo. Al contrario, es esta precisamente la que nos muestra que estamos cerradamente en su propia existencia como una existencia absolutamente necesaria. ¿Entonces la posibilidad de la locura no presupone acaso, de por sí, la existencia del mundo?”²⁰

¹⁸ Husserl, E., *Ideas I*, § 49, p. 187.

¹⁹ Husserl, E., *Ideas I*, § 49, p. 188.

²⁰ Husserl E., *Philosophie Première*, II, París, PUF, 1972. 35e Leçon, p. 76. Trad. A.L.K. En adelante, *PP*.

Este pronunciamiento de Husserl en el contexto de la puesta en marcha de la “vía psicológica de la reducción”²¹ revela por un lado esa necesidad husserliana de vuelta continua sobre los propios pasos, el recorrido una y otra vez del camino cartesiano, en el que se va corrigiendo o clarificando las posibles oscuridades, en este caso, parece que la crítica de la experiencia que concluye en la presuntividad del mundo –que motiva la *epojé*– opera sobre una ingenuidad natural que dispone del sentido objetivo del mundo. Dicho de otra forma, sólo en el plano ingenuo-natural el mundo puede no existir. Los resultados de la crítica de la experiencia se basan en la posibilidad de un rompimiento del curso concorde de continuos cumplimientos y cancelaciones de la expectativa. Pero la probabilidad de enloquecer es, en efecto, “una de las formas posibles de lo dado como realidad, que presupone ya el mundo”.²² Entonces ¿cómo debemos entender, una vez efectuada la reducción trascendental el sentido de la *epojé* fenomenológica?

Por un lado el valor de la *epojé* como primer paso casi vocacional del filósofo se enfatiza en el en cada nueva presentación del método, incluidas, claro, las *Meditaciones cartesianas*, por otro se produce un desplazamiento de la ingenuidad inicial con la que opera la *epojé* en un primer momento que podríamos llamar pre-trascendental. Esto es menos una corrección que una vuelta también metódica y consecuente con una crítica del camino fenomenológico que demanda su fundador en diferentes momentos. Una vez que la fenomenología ha alcanzado el plano trascendental y quizás, sin haberse agotado en las descripciones de la esfera constituyente, es necesario que el fenomenólogo vuelva también sobre sus propios pasos, pues hasta ahora se ha desenvuelto de modo semejante al científico natural que inmerso en sus operaciones no da cuenta de su operar mismo.²³ El

²¹ Debemos esta sistematización de las vías o caminos para la reducción a Iso Kern. Cfr. Kern, Iso, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997. pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

²² Husserl, E. *PP*, p. 90. Este revés crítico de Husserl fue tempranamente señalado en el trabajo de Javier San Martín sobre la reducción fenomenológica: “Esto significa que toda desarmonía de mis vivencias puede ser considerada como una desarmonía fáctica que en nada toca al ser del mundo. Mi representación del mundo puede estropearse, pero no por ello desaparece el mundo en sí. Lo que H. llama apariencia empírica sería una falsa representación del mundo; con el arreglo de la estructura de la conciencia volvería a formarse la correcta representación del mundo. Esta objeción nos muestra de manera más convincente que cualquier otra cuál es el esquema conceptual de la crítica de la experiencia y consecuentemente de la *epojé*.” San Martín, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 16.

²³ El tema de la fenomenología de la fenomenología aparece en distintos momentos tardíos y tempranos de la obra de Husserl, su anuncio en las *Meditaciones cartesianas* es uno de los más obvios y conocidos: “Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica

fenomenólogo debe volver así sobre su actividad fenomenologizante y, con la ganancia del conocimiento trascendental en mano, debe ser capaz, al menos, de rendir cuentas sobre sus operaciones y elaborar de modo congruente la crítica del método con el que opera. Esto es algo que de alguna manera Husserl lleva continuamente a cabo y a ello responden, por un lado, las múltiples presentaciones del camino cartesiano en diferentes momentos aunque no siempre bajo idéntico talante y, por otro, la extensión de las diferentes vías que conducen a la esfera trascendental. En todo caso, conviene entender ese desplazamiento y crítica del método fenomenológico a través de Husserl antes incluso que de sus intérpretes.

3. *El desplazamiento de la epojé*

Este anunciado desplazamiento tiene como punto de partida la actitud natural en la que se lleva a cabo la suspensión del sentido objetivo del mundo y, como puerto de arribo el plano trascendental, el tránsito de una esfera a otra describe el proceso de reconducción del mundo en sentido ingenuo-objetivo al mundo como correlato trascendental. La crítica de la experiencia que motiva la *epojé* hace visible, retrospectivamente (es decir desde el nivel trascendental) el mundo como pre-dado, como predación que pertenece a un nivel más básico de la vida subjetiva. La *Welt-haben* es la matriz de todas las habitualidades que son descubiertas en el yo puro. Así, el sitio de la *epojé* no es el mismo antes y después de la reducción trascendental:

de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia.” (Husserl, E., *MC*, § 63, p. 205) Pero este anuncio programático anclado a la reducción de la evidencia fenomenológica a su apodicticidad aparece muy temprano en la obra de Husserl, baste como ejemplo el título del texto correspondiente a las lecciones del semestre de Invierno de 1910/11, “Problemas fundamentales de la fenomenología”. Cito a continuación la nota del Capítulo 4 que inaugura el §23, “Aquí entra, [en El trascender de la fenomenología más allá del ámbito de lo absolutamente dado], en primer lugar, la idea de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno [...]. Primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; sólo después puede ejercerse la crítica apodíctica.” Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 95. Trad. Javier San Martín y César Moreno.

Si la investigación trascendental ha alcanzado el momento en el que deviene un conocimiento constitutivo no puedo seguir dando a la *epojé* el sentido de abstención o suspensión del juicio que tenía antes de la reducción [...]. Porque el tipo de ingenuidad que consiste en tener el mundo pre-dado cae bajo la *epojé*. La *epojé* no tiene entonces ningún otro sentido definitivamente válido que el de arrancar o desarraigar esta temática ingenua y esta ciencia ingenua, manteniendo el sentido absoluto de la relatividad del ser mundano.²⁴

Debemos entonces considerar dos niveles de ingenuidad pre y post-fenomenológicos. El primero designa el transcurso de la experiencia natural y primaria antes de la puesta en marcha de la *epojé* y de la realización de la reducción fenomenológica por la que se descubre la continua relatividad de los horizontes mundanos a la vida espiritual constitutiva, la vida yoica pura que la fenomenología describe. El segundo nivel o post-reductivo, corresponde al cambio de perspectiva que se genera una vez que se ha ganado el campo trascendental como ámbito de realización de la filosofía auténtica o rigurosa. Lo que cambia en nosotros, fenomenólogos, una vez que sabemos que somos más que aquello que se deja determinar por una historia o las condiciones psicobiológicas de una especie, es decir, cuando hemos ganado para nuestra propia vida el conocimiento de nuestra concreción trascendental, cuando sé que yo mismo soy sujeto trascendental, sujeto constituyente del sentido trascendental del mundo, entonces todo lo anterior se ve modificado, en cierto modo la luz bajo la que es visto ahora es distinta, ahora que me sé a mí mismo vida trascendental, mi vida como sujeto personal-mundano, profesionalista, miembro de una familia y una sociedad, todo tiende a modificarse por la ganancia de aquella dimensión que la reducción fenomenológica me abre a mí, filósofo o fenomenólogo. Esto es algo de lo que Husserl no deja de ocuparse en diferentes momentos. Pero, antes de explorar las vías de respuesta que anticipa, quisiera centrar el foco crítico de este desplazamiento posicional y actitudinal del fenomenólogo una vez llevada a cabo la reducción fenomenológica, respecto del instrumental propio de la fenomenología.

Javier San Martín señala que este desplazamiento se debe sobre todo a las dimensiones gnoseológicas por las que transita el método de la *epojé*, la primera, esto es, la del primer nivel de ingenuidad, señalado por el propio Husserl, corresponde a un nivel repre-

²⁴ Husserl, E., *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Milon, 2002, Texto No. 2, § 9, p. 79. Trad. Jean François Pestureau. (En adelante: *DRP*).

sentacionista cuya puesta en marcha depende aun del lenguaje y las dimensiones gnoseológicas de la tradición filosófica occidental toda, y el segundo, el post-reductivo, como aquel que ha superado ya el esquema tradicional del mundo en sí y el mundo como representación del que dependía toda la primera parte (la parte de las *Ideas*) de su filosofía:

La *epojé* es una abstención de la tesis (posición) del mundo mediante la puesta entre paréntesis de la representación del mundo o mediante la desconexión de la fuerza dóxica que esa representación lleva consigo; por un lado pongo el mundo entre paréntesis y por otro desconecto la fe en el mundo o la posición del mundo. Husserl insiste en que por esa desconexión no pierdo nada, sino que todo lo gano desde un nuevo punto de vista. Uno de los puntos problemáticos de la *epojé* será cómo compaginar la desconexión de todo con el mantenimiento de lo desconectado dentro del campo temático.²⁵

La problemática que San Martín señala es nada menos que la del “residuo” de la *epojé*, algo que ha sido sobradamente señalado por los intérpretes de Husserl ya para negar la posibilidad de realización plena o absoluta de la *epojé*, ya para obviar un problema meramente terminológico que introduce complicaciones innecesarias en el desenvolvimiento de la fenomenología.²⁶ Esto que parece sólo un problema terminológico nos deja, sin embargo –y esto es a lo que apunta la crítica de San Martín–, en los límites del representacionismo de la tradición de la que Husserl mismo proviene, o para decirlo con términos menos ambiguos, nos deja a nivel de la psicología, no nos conduce aún al nivel trascendental que sólo la reducción nos permitiría alcanzar. Por un lado, debemos entonces distinguir entre *epojé* y reducción, algo que a estas alturas y pese a las imprecisiones

²⁵ San Martín, J., *La reducción fenomenológica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 8.

²⁶ Este es, por ejemplo, el caso de Dan Zahavi, quien simplemente señala las dificultades quizás innecesarias que introduce en el análisis la terminología del residuo: “En primer lugar –afirma Zahavi–, es mejor evitar hablar de un 'residuo' fenomenológico, y también de 'exclusión' del mundo. Ese lenguaje nos engaña fácilmente pues nos lleva a pensar que, de ahora en adelante, el mundo ya no se cifra como un tema fenomenológico, dejando sólo los actos subjetivos, modos de aparición, etc., relacionados con el mundo”. Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 45-46. En realidad estas ambigüedades del lenguaje son las que nos atan al punto de vista psicológico, o lo que es lo mismo, lo que nos deja en el plano pre-trascendental, que es precisamente lo que San Martín apunta como centro de la crítica del camino cartesiano, y lo señala ya, así, en 1972.

de Husserl al respecto es francamente moneda corriente.²⁷ La *epojé* es el preámbulo metodológico de la reducción fenomenológica o trascendental. Por otro lado, nos exige el reconocimiento de los supuestos sobre los que se conforma el camino cartesiano y que el propio Husserl asume en su revisión hacia la puesta en marcha de la vía psicológica que, aunque brevemente, hemos visto ya tanto en *Erste Philosophie*, como en los textos de los años veinte y treinta correspondientes a las investigaciones en torno al método fenomenológico.

Bien puede objetarse que bajo estas vueltas críticas de Husserl se enmascara el rechazo prejuicioso del camino cartesiano, un rechazo también histórico de la fenomenología de Husserl que, por otro lado, se vería refutado desde las *Meditaciones cartesianas* que retoman la vía de la *epojé* afianzando su importancia medular en la filosofía de Husserl. Es decir, ¿cómo sostener estas matizaciones o desplazamientos de la *epojé* cuando el propio Husserl la reafirma en la introducción principal a su filosofía publicada en 1931 y habiendo ya expuesto la vía de la lógica y la de la psicología? Un aspecto importante de la exposición del camino cartesiano en las *Meditaciones* y que de alguna manera tocamos ya en el análisis del yo puro, es que la exposición no es de ningún modo idéntica a la que se lleva a cabo en las *Ideas I*. Los aspectos aquí tratados que en la obra inaugural de 1913 no aparecen son sobre todo: la intersubjetividad –expuesta en la *Quinta Meditación*– y las habitualidades como parte constitutiva del yo puro, que en las *Ideas* había quedado apenas apuntado y cuyos desarrollos analíticos vendrían más adelante. Entonces se diría que efectivamente en las *Meditaciones* hay una reafirmación del camino cartesiano pero ese camino no es exactamente el mismo que fue expuesto por vez primera en la *Idea de la fenomenología* de 1907 o en las *Ideas* de 1913, pues muchos de los temas que fueron abordados en las casi dos décadas intermedias quedaron incorporados a la nueva exposición del método, haciendo de los inicios de la ruta sólo un antecedente que encuentra su forma más acabada en las *Meditaciones*.

Otra obra intermedia que nos permite apreciar los cambios que hay en el camino de la *epojé* al interior del propio discurso husserliano es las *Conferencias de Londres*, aquí Husserl enfatiza el sentido funcional y el valor gnoseológico de la *epojé* que ha sido más

²⁷ “A pesar de esta distinción terminológica, hay que enfatizar que la “*epojé*”, en tanto que abstención de todas las valideces de ser en cuanto a la existencia mundana, es utilizada por el Husserl tardío casi como sinónimo de ‘reducción’, incluso si, en verdad, esta no es sino un aspecto o una parte de la reducción.” Luft, S., en su “Introducción” a Husserl, E., *De la réduction phénoménologique*. Textes posthumes (1926-1935). Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 9-10.

o menos patente desde la *Idea de la fenomenología*: la evitación de cualquier *metábasis*.²⁸ Este sentido funcional no puede perderse de vista a la hora de plantearnos su relación con la praxis filosófica y fenomenológica, pues se trata, a fin de cuentas, de una reforma del acto y la experiencia filosófica que busca reactivar el acto filosófico originario. Sólo a través de un punto de partida desprejuiciado, sólo la suspensión del sentido objetivo del mundo, hace visible la posibilidad de esa otra actitud, de una toma de posición trascendental frente al mundo. La función práctica de la *epojé* desencadena toda una reforma de la *praxis* generada a partir de la suspensión o neutralización de los intereses mundanos. El primer acto filosófico, el primer paso vocacional de todo filósofo que comienza es hacerse cargo por él mismo de su propia vida en cuanto filósofo, de sus conocimientos y de lo que tiene como válido y no válido. La *epojé* fenomenológica es crucial o fundamental en sentido vocacional o, más explícitamente, en el sentido de la construcción de la vida del filósofo, de su sentido vital que desborda los límites instrumentales de la profesión en el sentido ordinario del término. La *epojé* se desplaza, su sentido se desplaza, pero es irrenunciable, si mantenemos clara conciencia de sus límites y su máximo alcance. Como paso inicial, casi iniciático del fenomenólogo, la *epojé* es el acceso a una nueva disposición ante la vida, la ciencia y la filosofía, pero luego de esa nueva disposición viene la fenomenología, por lo que no podemos confundir el primer paso con el camino mismo de esta nueva forma de ser y hacer filosofía. Siempre queda preguntarnos por lo que ocurre una vez que el filósofo ha ganado para sí la claridad que le proporciona esa nueva disposición que facilita la *epojé*, qué ocurre, para decirlo llanamente, cuando el fenomenólogo resta los paréntesis y se ve a sí mismo como una ‘nueva’ persona en su mundo, entre filósofos y no filósofos, ¿cómo ha de conducirse, qué representa su nueva posición para el curso de la filosofía toda? ¿Qué pasa, pues, con el fenomenólogo y con su entorno cuando la *epojé* ha sido comprendida por él mismo en toda la profundidad de su sentido? Estos cuestionamientos no pasaron inadvertidos por Husserl y en su respuesta nos va la reforma de la praxis filosófica que es puesta en marcha por la filosofía trascendental. Esta reforma solo es accesible, sin embargo, si mantenemos cierta disposición abierta frente a la pro-

²⁸ “No obstante, hubo buenas razones por las que se ha desarrollado con tanto cuidado la demostración de la posible inexistencia del mundo [...] esto se debe a que, sin duda, no existe ningún otro medio, ninguno más penetrante, para prevenir el deslizamiento que nos conduzca al psicologismo natural y al naturalismo que psicologizar la subjetividad trascendental.” Husserl, E., *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 36. Trad. Ramsés Sánchez Soberano.

gresión del camino fenomenológico, siendo esta progresión lo que hasta aquí sólo se ha tratado de aclarar.

Bibliografía citada

Fink, E. *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994. Trad. Nathalie Depraz.

Husserl, E.,

_ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, F.C.E., 2013. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Zirióñ Quijano.

_ *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012. Trad. Ramsés Sánchez Soberano.

_ *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007. Trad. Jean Françoise Pestureau.

_ *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

_ *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979. Trad. Mario A. Presas.

_ *Philosophie Première*, II, París, PUF, 1972. Trad. A.L.K.

Kern, Iso, "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica", en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997. pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

Reyes, A., *Posición de América*, México, Nueva Imagen, 1982.

San Martín, J., "La Sexta meditación cartesiana de Eugen Fink", en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4, 1990, pp. 247-263.

_ *La reducción fenomenológica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973.

_ *La fenomenología como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ABSTRACT

This paper pretends to clarify the function of phenomenological epoché in the renovation of vocational commitment between the philosopher and his world. This goal demands us an exploration of the epoché through the continuous distinctions held by Husserl on two important concepts in the conceptual system of phenomenological method: the sense of world (bracketed by the epoché), and the pure ego. The displacement of the epoché refers only to the levels of its thematization pre- and post- transcendental. From this orientation change, it results explicable the depth of the philosophical praxis reform, which can be reached by the epoché.

Key words

Epoche, pure ego, phenomenological method, world, displacement.

EL PROBLEMA DEL PECADO EN LUTEROⁱ

MARTIN HEIDEGGER

El profesor Heidegger expuso aproximadamente lo siguiente:

El problema del pecado no debe ser tratado como un objeto de consideración religiosa, sino teológica. A partir de esta cuestión será esclarecida la teología de Lutero.

El objeto de la teología es Dios; su tema es el hombre en el cómo de su estar (dis)puesto [*Gestelltsein*]ⁱⁱ ante Dios. Pero asimismo, el ser del hombre es también un ser en el mundo y le compete también toda la problemática del mundo. Lutero dio una particular dirección fundamental a la pregunta teológica, justamente, a partir del pecado.ⁱⁱⁱ Nuestra pregunta es entonces: ¿Qué significa “pecado” cuando la relación del hombre con Dios se discute como problema teológico? Este problema está estrechamente vinculado con la cuestión del estado original (*iustitia originalis*) [justicia original], pues se pregunta por el ser del hombre en el momento en que surgió de la mano de Dios.

Por un lado, el hombre debe ser considerado como el *summum bonum* [bien supremo] de la creación; y, por el otro, debe haber sido creado de tal manera que la caída y el ser del pecado sean posibles y que no sean una carga para Dios. Pero también la idea de redención es dependiente del modo de considerar al pecado original y a la caída. En su concepción de la *iustitia originalis* [justicia original] debe leerse el sentido y la esencia de la respectiva teología. Cuanto más se subestima la radicalidad del pecado, más se menosprecia la redención, y más pierde necesidad la encarnación divina. Así, se encuentra la tendencia fundamental en Lutero: la *corruptio* [corrupción] del ser del hombre no puede nunca ser aprehendida de manera suficientemente radical. Esto afirmó Lutero en total oposición a la Escolástica que siempre habló de la *corruptio* [corrupción] con atenuación.

Hay que mostrar:

- I. que ya en la obra temprana de Lutero está activa esta tendencia hacia esta problemática.
- II. que también el Lutero tardío manifiesta esta misma tendencia.

I

1. “*Quaestio de viribus [et voluntate hominis sine gratia disputata]*” [“Cuestión disputada sobre las fuerzas y la voluntad del hombre sin la gracia”] del año 1516.¹

Lutero ve aquí al pecado no como acumulación de faltas, sino que dirige la mirada al *affectus* [afecto], es decir, a la manera del estar (dis)puesto del hombre hacia las cosas, del estar horrorizado por ellas, que nace de la dependencia de ellas. El hombre es invadido por el horror, cuya razón radica en el *quaerere iustitiam suam* [buscar su justicia]. Así surge la *desperatio spiritualis* [desesperación espiritual], la desesperación ante Dios, no de la cuantía de los pecados, sino del *affectus horrens peccatum* [afecto que se horroriza por el pecado]; y el pecado tiene su definición en un determinado estar (dis)puesto hacia el mundo. El requisito básico de toda teología es, entonces, interpretar el ser del hombre en el mundo de tal manera que pueda desde ese ser llegar a Dios. Por lo tanto, este ser del hombre en el mundo no debe ser presentado como uno bueno, pues así el hombre no aprende a amar a Dios. Por el contrario, el hombre debe ser llevado a tal extremo que conciba su ser como un resistir en un mundo que no le ofrece glorias, sino adversidades. Dios en su misericordia quebrantó el *quaerere suam iustitiam* [buscar su justicia], de modo que el hombre ahora sabe: “no tengo nada que esperar del mundo”. De este modo, Lutero pone el acento en el *affectus subtilissime carnalis* [afecto sutilísimamente carnal] y llega, contrariamente a la Escolástica, a la frase: *corruptio amplificanda est*² [la corrupción debe ser aumentada].

¹ M. Lutero, *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* (1516), WA 1, pp. 142-151.

² Las palabras latinas en el texto no constan como citas en WA 1, p. 145ss.

2. “*Disputatio contra scholasticam theologiam*” [“Disputación contra la teología escolástica”] del año 1517.³

a.) Tesis 17: El hombre por sí mismo no puede querer que Dios sea Dios, más bien el hombre quiere ser él Dios. Pero ésta es precisamente la esencia del pecado: *velle se esse deum et deum non esse deum*⁴ [él quiere que él sea Dios y que Dios no sea Dios].

b.) Tesis 25: La esperanza no proviene de las obras, sino del sufrimiento.⁵

c.) Tesis 30: Por parte del hombre, no puede preceder a la gracia otra cosa que la sublevarción contra la gracia. La posibilidad de su existencia no se halla en el hombre.⁶

d.) Tesis 37: Todo obrar humano es presuntuoso y pecaminoso. Estas afirmaciones separan a Lutero de Aristóteles y de toda la ontología griega de tal forma que en la tesis 50, Lutero puede decir: “*Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*”⁷ [“Todo Aristóteles es a la teología como las tinieblas a la luz”].

3. *La disputación de Heidelberg* de 1518.⁸

Lutero caracteriza aquí muy claramente la tarea de la teología contraponiendo dos enfoques teológicos: Uno es el de la *theologia gloriae, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit* (tesis 22)⁹ *et dicit malum bonum et bonum malum* (tesis 21)¹⁰ [teología de la gloria, que ve las cosas invisibles de Dios entendidas a partir de las obras y llama a lo malo bueno y a lo bueno malo]. Se contrapone a ésta la *theologia crucis* [teología de la cruz] que se basa sólo en el estado de cosas real (*dicit id quod res est*)¹¹ [dice lo que la cosa es].^{iv}

El escolástico toma conocimiento de Cristo sólo con posterioridad, después de que ha definido el ser de Dios y del mundo. Este enfoque griego del escolástico vuelve al

³ M. Lutero, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, pp. 221-228.

⁴ Cf. p. 225, 1ss. [17. *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.*]

⁵ Cf. p. 225, 15ss. [25. *Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destruentibus. Contra usum multorum.*]

⁶ Cf. p. 225, 29ss. [30. *Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedat.*]

⁷ Cf. p. 226, 26. [37. *Natura etiam in opere specietenus et foris bono intus necessario gloriatur et superbit.*]

⁸ M. Lutero, *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), WA 1, pp. 350-374.

⁹ Cf. WA 1, p. 362, 35.

¹⁰ Cf. WA 1, p. 362, 21.

¹¹ Cf. WA 1, 362, 22.

hombre soberbio; él debe primero acudir a la cruz, antes de decir *id quod res est*¹² [lo que la cosa es].

En *La disputación de Heidelberg* encontramos, quizás, la más aguda formulación de la posición de Lutero (sobre el pecado, agregado por Bernd Jaspert) en su período temprano. La próxima clase traerá la prueba de que también en el período tardío (en, agregado por Bernd Jaspert) de la teología de Lutero se mantiene la misma tendencia.

Continuación de la ponencia del Profesor Heidegger:

II

1. Para la apreciación del nexo problemático de pecado y *iustitia originalis* [justicia original] en Lutero es útil una consideración del mismo nexo problemático en la Escolástica. Aquí está la respuesta a la pregunta por la *iustitia originalis* [justicia original] dependiendo de la concepción fundamental de que la Iglesia es la autoridad en cuestiones de fe. Esto es algo que la Iglesia sólo puede ser en tanto sea una institución divina, lo cuál debe ser probado *rationaliter* [racionalmente]. Para ello es necesaria la demostración: 1.) de la existencia de Dios y 2.) de la posibilidad de una revelación histórica, que es testimoniada en la Escritura inspirada y continuada en la Iglesia allí fundada. Para poder llevar a cabo estas demostraciones, se presupone que el hombre, a partir de sí, desde afuera, posee la posibilidad del conocimiento de Dios. Esto sólo puede ser aceptado si la *natura hominis* [naturaleza humana] es *integra* [íntegra] también después de la caída.

Si éste es el estado natural, entonces el hombre antes de la caída debe haber poseído un conocimiento de Dios distinto, más elevado, debido a un *donum superadditum* [don sobreañadido] que, como se sabe, consiste en las tres virtudes¹³ teologales. El hombre pierde este excedente por el pecado, pero no pierde —esto es lo decisivo— el natural estar (dis)puesto ante Dios.

Contra esto se rebela Lutero y apela para ello a la *experientia* [experiencia]. La *natura hominis* [naturaleza humana] es *corrupta* [corrupta]. El ser del hombre en cuanto

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Fe, esperanza y caridad. Cf. 1 Cor. 13, 13.

tal es el pecado. El pecado no es otra cosa que la antítesis de la fe, por lo cual la fe significa: estar (estar (dis)puesto) ante Dios. El pecado tampoco es una adherencia a la complejidad moral del hombre, sino su núcleo propio. El pecado es en Lutero un concepto existencial, al cual ya remite el énfasis del *affectus* [afecto].

Junto con esta definición fundamental, Lutero dirige su mirada a la movilidad [*Bewegtheit*] que el pecado, como modo de ser del hombre, lleva consigo: un pecado da lugar al otro y arrastra al hombre cada vez más profundo. El verdadero pecado es la *incredulitas*, la incredulidad, la *aversio dei* [aversión a Dios]. En esto es dado un *pavor* [pavor], en tanto el hombre, en este estar alejado de Dios, es (dis)puesto en el mundo. Con él la siguiente secuencia: *fuga* [huída], *odium* [odio], *desperatio* [desesperación], *impenitentia* [impenitencia].

2. Lo hasta ahora dicho puede aclararse desde la lección sobre el Génesis de Lutero del año 1544 (Edición de Erlangen, *app. exeg. lat. tom.I*).¹⁴

a.) La diferencia de opiniones se vuelve ostensible con la frase p. 208: “*Scholastici disputant, quod iustitia originalis non fuerit connaturalis, sed ceu ornatus quidam additus homini tanquam donum...*” [“Los escolásticos disputan que la justicia original no haya sido connatural, sino que haya sido un cierto ornamento agregado a los hombres como un don”] Por el contrario, Lutero afirma: “*iustitiam... fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum...*”¹⁵ [“justicia... fue verdaderamente natural, de tal manera que la naturaleza de Adán fuese amar a Dios, creer a Dios, conocer a Dios”].

La consecuencia de la definición escolástica de la *iustitia originalis* [justicia original] sería, que, si ella no perteneciera a la esencia propia del hombre, tampoco pertenece a ella el pecado. Pero: *fugiamus deliria ista ... et sequamur potius experientiam*.¹⁶ *Experientia... docet nos de his calamitatibus...*¹⁷ [huyamos de esos delirios... y sigamos mejor a la experiencia. La experiencia... nos enseña sobre estas calamidades], es decir, *defectus*

¹⁴ M. Lutero, *In primum librum Mose enarrationes = Enarrationes in Genesin*, cap. I-IV, 7, en: M. Lutero, *Exegetica opera latina, curavit, Christoph Steph. Theoph. Elsperger*, tom. I, Erlangen 1829 (= EA 1); Cf. WA 42-44.

¹⁵ EA 1, p. 209.

¹⁶ EA 1, p. 210.

¹⁷ EA 1, p. 178.

[los defectos] que surgieron del pecado. Cuya completa dimensión reconocemos sólo cuando, desde una consideración correlativa, vemos a Dios como Dios. Pues sólo entonces entendemos qué significa *aversio Dei* [aversión a Dios].

b.) El pecado original... *invenimus summam et acerrimam omnium tentationum hanc fuisse, quia serpens invadit ipsam voluntatem Dei bonam, et nititur probare, Dei voluntatem erga hominem non esse bonam. Ipsam igitur imaginem Dei ... petit.*¹⁸ [encontramos que éste ha sido la suma y más acérrima de todas las tentaciones, porque la serpiente invadió la misma buena voluntad de Dios, y se esfuerza por probar que la voluntad de Dios acerca de los hombres no es buena. Porque pide (para él mismo) la misma imagen de Dios]. Así pues, Adán y Eva no son tentados por un único, determinado, pecado, sino que son incitados contra Dios mismo y su palabra. Y su pecado consiste en eso, en que prestan oído a una palabra que no es la de Dios; consiste en que se dejan involucrar en una *disputatio* [disputación]. Con ella pierden su originario estar ante Dios.

c.) La movilidad [*Bewegtheit*] del pecado: *Primum enim cadit homo ex fide in incredulitatem et inoboedientiam: incredulitatem autem sequitur pavor, odium et fuga Dei, quae desperationem et impenitentiam secum adducunt*¹⁹ [Primeramente el hombre cae de la fe en la incredulidad y desobediencia: a la incredulidad sigue el pavor, el odio y la huida de Dios, que conducen consigo a la desesperación y la impenitencia] Dios es insoportable para el hombre; el hombre se espanta ante Él aun en el mínimo movimiento de las hojas, porque en su propio ser está estremecido. Él huye de Dios y comprueba con ello su *intellectum depravatum. An non enim extrema stultitia est... Deum fugere, quem non possunt fugere?*²⁰ [intelecto depravado. ¿Acaso no es una extrema necesidad... huir de Dios, de quien no pueden huir?] Y él huye, porque no comprende que el pecado significa una *vera discessio a Deo, nec oportuit majorem fugam addere*²¹ [verdadera separación de Dios, y que no se puede añadir una huida mayor].

*Et tamen haec (stultitia y pavor) sunt quasi praeludia*²² [Y sin embargo, éstas (necesidad y pavor) son como los preludios]. El sentido propio del pecado es este: quién huye una vez, huye de tal manera que constantemente desea continuar alejándose, *fugit in ae-*

¹⁸ EA 1, p. 184.

¹⁹ EA 1, p. 217.

²⁰ EA 1, p. 217ss.

²¹ EA 1, p. 218.

²² Ibid.

*ternum*²³ [huye eternamente] Y Adán huye *excusando mendaciter peccatum, peccatum peccato addit... Sic peccatum pondere suo semper secum trahit aliud peccatum, et facit aeternam ruinam*²⁴ [excusando el pecado con mentiras, añade pecado al pecado... Así el pecado, por su propio peso, siempre trae consigo otro pecado y produce la ruina eterna].

Adán se arroga la *excusatio* [excusa], él *perstat in excusatione*²⁵ [se obstina en la excusa]. Se permite la *accusatio et culpam a se in Creatorem transfert*.²⁶ *Non enim possunt (los peccatores) aliter, quam Deum accusare et se excusare*²⁷ [la acusación y transferir la culpa desde sí al Creador. Porque no pueden los pecadores actuar de otra manera más que acusando a Dios y excusarse a sí mismos]. Esta es la verdadera desesperación.

Y va aún más lejos: Con su excusa, Eva dirige la acusación contra Dios como *creator* [creador] de la serpiente y con ello señala a Dios como *auctor peccati*. *Ita ex peccato humano fiet peccatum plane diabolicum, et incredulitas vertitur in blasphemiam, inoboedientia in contumeliam Creatoris*.²⁸ *Hic ultimus gradus peccati est*²⁹ [autor del pecado. De tal manera, del pecado humano se hace un pecado plenamente diabólico, y la incredulidad se convierte en blasfemia, y la desobediencia en injuria al Creador. Aquí está el grado último del pecado].

d.) Y sin embargo, la situación del hombre alejándose de Dios es una relación con Dios, la que se manifiesta en una mirada hacia atrás del hombre, en el sentido de que Dios es rechazado como *auctor peccati* [autor del pecado], en el sentido de que el hombre dice: “Dios no es Dios”.^v

Y esta situación del hombre es causada por Dios, quien después de la caída no permanece en silencio, sino que *loquitur* [habla], en tanto es *summa gratia*³⁰ [la gracia suprema]. Aún hay que considerar cómo el ser de Dios es siempre entendido como *verbum* [palabra] y la relación fundamental del hombre con Él como un *audire* [oír].

e.) De la totalidad de los comentarios se evidencia cómo Lutero está orientado respecto al pecado de manera absolutamente distinta frente a la Escolástica y cómo él lo concibe co-

²³ Ibid.

²⁴ EA 1, p. 221.

²⁵ EA 1, p. 223.

²⁶ EA 1, p. 221.

²⁷ EA 1, p. 225.

²⁸ EA 1, p. 226.

²⁹ EA 1, p. 227.

³⁰ EA 1, p. 229.

mo la antítesis fundamental de la fe. Esto significa en términos teológicos: “Sólo se puede comprender la fe si se comprende al pecado, y el pecado sólo puede ser comprendido si se tiene una correcta comprensión del ser mismo del hombre”.

La comprensión del pecado antes señalada y, con ella, la de la relación de Dios y el hombre, no es, en general, la presentada por la teología protestante actual. Y cuando se pone otra vez de manifiesto en el movimiento teológico más joven,^{vi} se la desconoce y se la rechaza por miedo a lo que esta relación significa, pero con ello se traiciona el principio protestante.

f.) Para ilustración de lo que con ello se quiere decir puede servir un comentario de Kierkegaard en su diario de 1852 (II p. 284ss.) sobre el catolicismo y el protestantismo, cuyo significado conciso es el siguiente:

El protestantismo es sólo un *correctivo* del catolicismo y no puede sostenerse por sí sólo como regulativo, como Lutero es Lutero sólo sobre la base espiritual del catolicismo. Si el catolicismo se extravía, deviene de esto “hipocresía”, si se extravía el protestantismo, deviene de eso “mundaneidad sin espíritu”. De este modo se presentaría un refinamiento en el protestantismo que en el catolicismo no puede surgir. Pues si en este último un representante de sus principios se extravía dentro de la mundaneidad, alberga en él el *odium* [odio] de la mundaneidad. Si se extravía dentro de la mundaneidad un representante del protestantismo, se lo elogia por su piedad y franqueza. Y esto porque en el catolicismo el presupuesto general sostiene “que nosotros, los hombres, somos ciertamente algo bribones”, “el principio del protestantismo tiene un presupuesto especial: un hombre que se encuentra en la angustia mortal – en temor y temblor y en frecuente tentación”.

Traducción y notas: Jorge Luis Roggero (UBA)

Revisión de la traducción de los pasajes en latín: Daniel C. Beros (ISEDET)

Notas del Traductor

ⁱ Este texto se compone de las transcripciones, hechas por dos estudiantes (N.N. y Heinrich Schlier), de los dos protocolos de la ponencia que Heidegger expuso el 14 y el 21 de febrero de 1924 para el seminario „Die Ethik des Paulus“ dictado por Rudolf Bultmann en la Universidad de Marburgo en el semestre de invierno de 1923-1924. El original: “Das Problem der Sünde bei Luther“ se encuentra publicado en Bernd Jaspert (Ed.), *Sachgemäße Exegese: Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-222*

1951, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1996, pp. 28-33. La presente traducción cuenta con el permiso de la editorial N. G. Elwert.

ⁱⁱ En esta corta ponencia, Heidegger da cuenta del origen de un término técnico de suma importancia en estos primeros años de docencia universitaria. Siguiendo la observación de Theodore Kiesel y Brian Hansford Bowles, se puede afirmar que *Gestelltsein* es el antecedente del término *Befindlichkeit* que Heidegger utilizará para traducir el término griego *diathesis* (cf. Theodore Kiesel & Thomas Sheehan (eds.), *Becoming Heidegger. On the trail of his early occasional writings, 1910-1927*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, pp. xxiv, xxxii y 188). Como bien señalan Kiesel y Bowles, los términos *Gestelltsein* y *Befindlichkeit* se encuentran relacionados en el curso sobre Aristóteles que será dictado unos meses después de su participación en el seminario de Bultmann, en el semestre de verano de 1924 (cf. GA 18, pp. 4, 47, 49, 53-55. Utilizaré las siglas GA (*Gesamtausgabe*) para referir a la edición de la obra completa de Martin Heidegger publicada por la editorial Vittorio Klostermann, añadiendo el número de tomo en cada caso). En este curso, el término *Gestelltsein* refiere a una disposición afectiva en un sentido ontológico y no psicológico. Heidegger alude expresamente al carácter afectivo del pecado en su análisis de los conceptos aristotélicos de *héxis* y *páthos*. La cuestión de las afecciones planteada por Aristóteles –sostiene Heidegger– fue una pregunta fundamental para el pensamiento medieval y particularmente para Lutero. La afección del temor (*Furcht*) juega un rol decisivo en el planteo luterano del pecado como el concepto opuesto (*Gegenbegriff*) a la fe (cf. GA 18, p. 177). Si bien el término *gestellt* es el participio pasivo (*Partizip II*) del verbo *stellen* que significa principalmente “poner”, “colocar”, “parar”, “situar”, a fin de destacar la relación entre *Gestelltsein* y *Befindlichkeit* –tomando la sugerencia de Kiesel y Bowles– traduzco *gestellt* como “(dis)puesto”. Por otro lado, opto por traducir el verbo *sein* por “estar” y no por “ser”, por razones similares a las expuestas por Jorge Eduardo Rivera respecto al *sein* de *In-der-Welt-sein* en la nota de la p. 74 de su traducción de *Ser y Tiempo* (cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, p. 427). El verbo “estar” permite dar a la expresión “estar (dis)puesto” una connotación de estado existencial que no se encuentra en la traducción “ser (dis)puesto”. Sin embargo, conservo la traducción “ser” para las demás expresiones que se componen con el verbo *sein*, pues considero que ellas –incluida “ser en el mundo”– se encuentran correctamente comprendidas por la voluminosa bibliografía secundaria, y ya muy difundidas de ese modo en idioma español.

ⁱⁱⁱ En *Ser y Tiempo*, Heidegger insiste sobre la importancia de la nueva dirección que Lutero imprime a la teología: “La *teología* busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y que permanezca fiel a éste. Empieza lentamente a comprender de nuevo la intuición de Lutero: que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un ‘fundamento’ que no brota primariamente de una cuestión de fe, y cuya conceptualización no sólo es insuficiente para resolver la problemática teológica, sino que la encubre y desfigura” (GA 2, 13-14). En el último curso dictado en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1922-1923, el propio Heidegger menciona a Lutero como uno de los cuatro autores decisivos para el desarrollo de su pensamiento: “Compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me dió Kierkegaard y los ojos me los colocó Husserl!” (GA 63, p. 5). Sin embargo, las referencias que pueden encontrarse en la obra temprana, recogidas en la *Gesamtausgabe*, no son lo suficientemente extensas como para permitir entender la importancia de este vínculo. En este sentido, esta ponencia es de suma relevancia para advertir la fuerte impronta que la obra de Lutero deja en el joven Heidegger. A pesar del carácter escueto de las transcripciones hechas por dos asistentes al curso, las cinco densas carillas dan cuentas explícitamente del profundo conocimiento que el filósofo de Meßkirch tenía de la obra del Reformador y del tipo de lectura que pretendía hacer de ella en su apropiación filosófica. Las siguientes son las menciones a Lutero que

pueden encontrarse en el período 1919-1927: GA 2, pp. 13 y 253; GA 9, p. 53; GA 17, pp. 118 y 310; GA 18, pp. 177-178; GA 19, p. 370; GA 20, pp. 235 y 404; GA 24, p. 260; GA 58, pp. 58, 62, 204-205; GA 59, pp. 76-77, 95; GA 60, pp. 27, 67-68, 97, 122, 159, 281-282, 308-310; GA 61, pp. 7 y 182-183; GA 62, pp. 120, 339-330, 369-370, 372; GA 63, pp. 1, 5, 14, 27, 46 y 106; GA 64, pp. 42 y 46.

^{iv} En el semestre de verano de 1921, Heidegger dicta un curso en el que propone un análisis fenomenológico del libro X de *Confesiones* de Agustín. En el anexo II, complementario del § 12b en el que examina la noción de *tentatio*, Heidegger elogia la interpretación luterana de Rom 1,20 (“Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras...”): “Esta frase retorna constantemente en los escritos patrísticos, ella da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es (o es concebido como) la confirmación del platonismo tomada de Pablo. Pero en ello radica el malentendido de este pasaje de Pablo. Lutero ha sido el primero en comprenderlo realmente. Lutero abrió en sus primeras obras una nueva comprensión del protocristianismo” (GA 60, p. 281-282). Y a continuación, Heidegger cita las tesis 19, 21 y 22 de la *Disputación de Heidelberg* en las que –según el filósofo de Meßkirch– se condensa la posición luterana. La contraposición entre el teólogo de la gloria y el teólogo de la cruz da cuenta de la contraposición entre dos modos de hacer teología. El primero –el propio del teólogo de la gloria– pone el acento en el *intellegerere*, en la posibilidad de entender intelectualmente. Esta actitud activa por parte del hombre cae en la soberbia de creer que puede aprehender conceptualmente a Dios con construcciones teóricas humanas. El segundo –el propio del teólogo de la cruz– se limita a la posibilidad del *conspicere*, de ver a Dios tal como Él se ha manifestado: en la cruz. Lutero advierte que es necesario asumir la humildad de una actitud pasiva, es necesario entregarse al misterio, a la paradoja de un Dios que no se muestra en su gloria, sino en el sufrimiento de Cristo crucificado. El punto de partida del teólogo de la cruz es un *Deus absconditus*, un Dios oculto y misterioso que se revela de manera indirecta y paradójica en la pasión de Cristo. Lutero se basa en las palabras de Pablo en 1 Cor 1, 22-24: “Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres”. Dios se revela como Cristo crucificado excediendo lo que los judíos y paganos pudieran prever de él. No se manifiesta de manera gloriosa como un rey que a través de prodigios y milagros libera a los judíos del yugo romano, ni tampoco en forma racional en los términos de la sabiduría griega. La *probatio* de la tesis 20 sostiene: “De esta manera ‘destruyó la sabiduría de los sabios’, etc.; como dice Isaías: ‘Verdaderamente tú eres un Dios que te encubres’. Así Juan 14, cuando Felipe decía, conforme a la teología de la gloria, ‘Muéstranos al Padre’, Cristo pronto lo retrajo y reorientó su ilusorio pensamiento, el cual quería buscar a Dios en otra parte, diciéndole: ‘Felipe, el que me ve, ve también a mi Padre’. Por consiguiente, en Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios” (Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Disputatio Heidelbergae habita*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1883, p. 362. En adelante utilizaré esta edición crítica de las obras de Lutero y me referiré a ella con las siglas WA (Weimarer Ausgabe), agregando el número de tomo en cada caso). La cruz exhibe la paradoja de la fe: el Salvador, el Hijo de Dios, es condenado por la autoridad romana a morir de la manera más cruel e infamante, reservada para criminales. El Dios escondido en Cristo crucificado “destruye la sabiduría de los sabios” (1 Cor 1,19), destruye todo razonamiento, toda lógica. El teólogo de la cruz debe asumir una actitud de humildad extrema. Lutero advierte la radicalidad de la fe cristiana que implica aceptar la dificultad de la paradoja, de la falta de respuestas. Como bien destaca Heidegger en su lectura –ciertamente luterana– de las

cartas de Pablo, el cristiano acepta la continua inseguridad (*ständige Unsicherheit*), la absoluta tribulación (*absolute Bedrängnis*) de la existencia (cf. GA 60, p. 105 y 97).

Puede sostenerse la hipótesis –como lo ha hecho John van Buren (cf. *The young Heidegger. Rumor of the hidden king*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 319ss)– de que esta humildad de la *theologia crucis* constituye el modelo de la previsión metodológica que –según el joven Heidegger– debe asumir la filosofía. En estos primeros cursos, Heidegger despliega la intencionalidad en tres sentidos: un sentido de contenido (*Gehaltssinn*), un sentido de referencia (*Bezugssinn*) y un sentido de realización (*Vollzugssinn*) (cf. GA 58, p. 261; GA 59, p. 10; GA 60, p. 63). El sentido de contenido es el “qué” hacia el cual me dirijo, el objeto, el correlato de la intención. El sentido de referencia responde al “cómo” en el que el fenómeno se da, señala la estructura de correlación misma. El sentido de realización responde al “cómo” en el que el sentido de referencia se realiza. Este último sentido marca la ruptura con la actitud teórica, pues exige una apropiación concreta que ya no puede ser caracterizada como la neutralidad de un acto teórico, sino como un comportamiento que nos involucra individualmente en cada caso. En atención a esta tripartición, Heidegger propone la “indicación formal” (*formale Anzeige*) como instrumento metodológico (para la exposición más detallada cf. GA 60, pp. 55-65). La indicación formal permite no prejuzgar al fenómeno con construcciones *a priori*, pues suspende el sentido de contenido y el sentido de referencia, y se limita a aprehender el fenómeno, en cada caso, en su realización. El fracaso de la sabiduría griega, de la filosofía teórica, en aprehender los fenómenos en sus “complejos objetuales” (*Objektzusammenhang*) estriba precisamente en su soberbia. Los planteos teóricos no tienen la humildad de entregarse al fenómeno y permitir que éste se muestre en tanto tal. Como los teólogos de la gloria, que creen poder decir *id quod res est* y no advierten que Dios es un *Deus absconditus*; los planteos filosóficos teóricos se lanzan hacia su objeto prejuzgándolo. Por eso Heidegger afirma en estos cursos que la filosofía debe ser a-tea: “La filosofía debe en su radical cuestionamiento auto-impuesto ser a-tea [*a-theistisch*] por principio” (GA 61, p. 197). Pues ella, como la *theologia crucis*, también debe partir de la “ausencia de Dios” sin presuponer que ya lo ha alcanzado o definido. Su punto de partida también debe ser una actitud que no prejuzgue con construcciones conceptuales al fenómeno que intenta comprender. Como bien destaca István Fehér, el ateísmo del joven Heidegger es un ateísmo conceptual (cf. Fehér, István M., “Heidegger’s understanding of the atheism of philosophy: philosophy, theology, and religion on his way to *Being and Time*”, *Existentialia*, Vol. VI-VII, Fasc. 1-4 (1996-97), p. 59), un ateísmo que responde a la necesidad del cuestionamiento que es filosófica, pero también religiosa. Por eso, Heidegger va a sostener en los *Beiträge* que los cuestionadores (*die Fragenden*) son los verdaderos creyentes (cf. GA 65, p. 12).

Asimismo, es posible afirmar que la idea de un *Deus absconditus* se constituye en el fenómeno modelo para la fenomenología. El *Deus absconditus* “se muestra como tal en su mostrarse” (GA 63, p. 67), está ahí por sí mismo en la cruz, no representado ni considerado en modo indirecto y, sin embargo, su manera de mostrarse es bajo la modalidad del encubrimiento. El *Deus Absconditus* parece constituir el modelo de la mostración bajo la modalidad del *Schein* (“parecer ser”) (cf. GA 2, pp. 38-39) que caracteriza al fenómeno señalado del ser en *Ser y Tiempo*: “...lo que en un sentido señalado permanece *oculto* [*verborgen*] o cae nuevamente en el *encubrimiento* [*Verdeckung*], o sólo se muestra ‘*desfigurado*’ [*verstellt*], no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente [*Sein des Seienden*]” (GA 2, p. 47). Acceder a este tipo de fenómenos implica poner en juego algún tipo de *destructio*. La *destructio* luterana designa tanto la tarea divina, su *opus alienum*, que “destruye la sabiduría de los sabios” y nos permite ver el carácter insuperable para el hombre del ocultamiento divino en tanto se manifiesta como *Deus absconditus*, como la tarea del teólogo de la cruz que debe colaborar con este *opus alienum*, destruyendo las falsas conceptualizaciones de Dios formuladas por los teólogos de la gloria. La *Destruction* o

hermenéutica heideggeriana (“Hermenéutica es destrucción”. GA 63, p. 105) también tiene una doble tarea: por un lado, debe develar el carácter paradójico de la diferencia ontológica, que constituye una diferencia tanto como una articulación, y por otro, debe emprender una crítica radical de las “falsas conceptualizaciones” propuestas por la tradición metafísica occidental, que encubren al fenómeno del ser reduciéndolo a un ente.

^v Puede trazarse un paralelo entre la movilidad del pecado y el tipo de movilidad con el que Heidegger caracteriza a la vida fáctica (*faktisches Leben*) en el curso del semestre de invierno de 1921-1922 (cf. GA 61, pp. 117-151) y en la introducción al libro sobre Aristóteles que nunca publicó (cf. GA 62, p. 356ss). En apoyo de esta lectura, cabe destacar que Heidegger utiliza el mismo neologismo: *Bewegtheit* para designar a la movilidad en ambos casos.

La cadena de pecados aleja cada vez más al hombre de Dios. Y sin embargo, Lutero advierte que, en el pecado, “la situación del hombre alejándose de Dios es una relación con Dios”. Esta relación en la huida de Dios deja su impronta en la concepción heideggeriana de la movilidad de la vida fáctica como “movilidad ruinante” (*ruinante Bewegtheit*). La vida en su movilidad también emprende una huida que se manifiesta como un movimiento de caída. Esta caída no es algo que puede ser objetivado, sino que se trata de una modalidad intencional de la vida (cf. GA 62, p. 356). Esta modalidad intencional, que cierra los ojos ante el carácter dinámico más propio de la vida, tiene un carácter “tentador” (*versucherisch*) hacia una interpretación simplificadora que es “tranquilizadora” (*beruhigend*) en tanto produce una sensación de apacible seguridad. Sin embargo, la caída es “alienante” (*entfremdend*), pues en ella la vida deviene cada vez más extraña a sí misma, y tiene un carácter anonadante (*Vernichtende*), que se hace presente en el “hacia dónde” (*Wohin*) de la movilidad de la ruina. El caer no puede tener como destino algo distinto de la caída misma. No hay “nada” que pueda ser punto de llegada para la caída. No hay descanso para la movilidad ruinante. El caer es constante. El “hacia dónde” de la caída es la “nada de la vida fáctica” (*Nichts des faktischen Lebens*). La vida huye de sí misma y, sin embargo, en su huida traba contacto consigo misma bajo la modalidad del “fuera de sí” (*Aus-sich-hinaus*) (cf. GA 61, p. 123). Así como el hombre no puede huir de Dios (“la situación del hombre alejándose de Dios es una relación con Dios”), la vida tampoco puede huir de sí misma. La huida es la forma en que la vida comparece ante sí misma. Y es precisamente esta paradójica movilidad, que genera la cercanía en la lejanía, la que permite comprender por qué en el pecado también radica nuestra oportunidad de salvación. En tanto que nuestra naturaleza es el pecado, la “acción” del hombre queda limitada al reconocimiento de esa naturaleza. Lutero sostiene en *La Disputación de Heidelberg* que el conocimiento del pecado lleva al hombre a “desesperar totalmente de sí mismo a fin de hacerse apto para recibir la gracia de Cristo” (WA 1, p. 361). Asumir que somos pecadores, que toda obra humana no es más que pecado, aceptar la *desperatio* que esto implica y entregarnos esperanzadamente al *opus* divino, es la forma de estar (dis)puesto ante Dios en la fe. El hombre sólo puede “tenerse a sí mismo” (*Sichselbsthaben*) en este “estar (dis)puesto ante Dios” (*Gestelltsein vor Gott*). En palabras de Kierkegaard, el yo alcanza su sí mismo cuando se reconoce dependiente de Dios, cuando “se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado” (Søren Kierkegaard – Anti-Climacus, *Sydommen til døden* en *Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 15*, Copenhagen, Gyldendal, 1963, p. 105). Más allá de lo que el mismo Heidegger esté dispuesto a admitir (cf. GA 2, pp. 238-239), puede sostenerse la hipótesis de que el problema del pecado en Lutero le permitió vislumbrar la posibilidad de concebir la cuestión de la constitución del sí mismo como aprehensión de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Con Lutero, el “obrar” humano queda limitado al reconocimiento de su ser pecador. Lutero no puede aceptar ningún tipo de colaboración humana en la acción salvífica. El *servum arbitrium* impide al hombre acceder a cualquier precondition de la justificación. La acción salvífica no es un logro del hombre asistido por la gracia, sino que se trata de una *potentia realis*

passiva, una posibilidad que sólo es una posibilidad para Dios. Ya en el *Comentario a la Carta a los Romanos*, Lutero afirma: “Porque Dios nos quiere salvar, no por nuestra propia, sino por extraña justicia y sabiduría, no por algo que provenga y nazca de nosotros, sino que provenga de otra parte hacia nosotros [*que aliunde veniat in nos*]; no que nazca en nuestra tierra, sino que venga del cielo. Por lo tanto, hay que aprender una justicia que viene completamente de afuera y es extraña. Por eso, se debe primeramente extinguir la justicia propia y personal” (WA 56, p. 158). La posibilidad de la salvación está fuera del control del hombre, es *externa et aliena*. La creencia de que es posible ser merecedor de la gracia divina a través de nuestros actos es producto del pecado de soberbia. “El hombre que crea tener la voluntad de alcanzar la gracia, haciendo aquello que él es en sí mismo, agrega pecado sobre pecado, de modo tal que permanece doblemente culpable” (WA 1, p. 360). Heidegger traduce esta dinámica luterana del pecado en términos ontológicos al considerar que la propiedad (*Eigentlichkeit*) sólo puede consistir en un asumir la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). En el § 38 de *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene: “En la caída no va ninguna otra cosa que el ‘poder ser en el mundo’, bien que en el modo de la impropiedad. El *Dasein* sólo puede caer porque le va el ‘ser en el mundo’ encontrándose y comprendiendo. Y la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modo modificada de aprehenderla” (GA 2, p. 238). Una acabada comprensión de la movilidad de la caída y de la co-originariedad de la propiedad y la impropiedad exige advertir el dinamismo irreductible entre estos dos últimos términos. No hay propiedad en estado puro, pues la propiedad se encuentra co-originariamente imbricada a la impropiedad: la propiedad no tiene otro contenido que la impropiedad porque la propiedad consiste precisamente en el gesto que prescinde de todo contenido abriéndose a la más radical indeterminación, esto es, a la más propia posibilidad: la posibilidad de *ser posibilidad*, de ser *poder ser* (*Seinkönnen*). Pero esto no sucede en un más allá de la cotidianidad cadente, sino que se da en ella misma. La propiedad no estriba en otra cosa que en el reconocimiento de nuestra radical indeterminación y potencialidad respecto de todo contenido y relación mundana. Y esto no conlleva una ruptura con el mundo, sino que, por el contrario, ella solo es posible en tanto el *Dasein* es un “ser en el mundo”. En el curso del semestre de invierno de 1920-1921, Heidegger analiza la noción paulina de “como no” (*hos mé*) (*als ob nicht*). En 1 Cor 7, 29-31, Pablo caracteriza la vida cristiano bajo la modalidad del “como no”: “Lo que quiero decir, hermanos, es esto: queda poco tiempo. Mientras tanto, los que tienen mujer vivan como no teniéndola; los que lloran, como no llorando; lo que se alegran, como no alegrándose; los que compran, como no poseyendo nada; los que disfrutan del mundo, como no disfrutando. Pasa de hecho la apariencia de este mundo”. El “como no” da cuenta acabadamente de la facticidad cristiana centrada en el sentido de realización. Por eso Heidegger insiste en que este “como no” no debe leerse en términos de un kantiano “como si” (*als ob*). El “como si” refiere a un contenido objetual e insinúa una suerte de desactivación de las referencias al mundo circundante. Heidegger sostiene que “este ‘como no’ significa positivamente un nuevo sentido que se añade. Él concierne al complejo realizativo [*Vollzugszusammenhang*] de la vida cristiana. [...] La vida cristiana no es rectilínea, sino quebradiza: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo realizativo del haber llegado a ser (*Gewordensein*), de tal modo que aquel está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos” (GA 60, p. 120). El contenido y la referencia son los mismos, lo que se modifica es el modo de aprehenderlos. Heidegger destaca que “los complejos de Pablo no cabe entenderlos *éticamente*” (GA 60, p. 120), porque ellos no refieren a una moral entendida en términos de contenidos, sino que dan cuenta de la tensión entre propiedad e impropiedad, es decir, la tensión existencial misma que se despliega en la realización de la vida fáctica. La facticidad del “como no” —como la propiedad— no se sale del mundo, no escapa a la caída, sino que consiste en un modo realizativo de aprehender las significatividades del mundo.

^{vi} Heidegger se refiere al movimiento de la “teología dialéctica” introducido por Karl Barth en su *Comentario a la Carta a los Romanos* y difundido por medio de la revista *Zwischen den Zeiten*, fundada en 1922 por Barth, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen. La teología dialéctica toma como punto de partida la irreductible distancia, la “diferencia cualitativa infinita” entre Dios y el hombre. ¿Cómo hacer teología? ¿Cómo hablar de Dios si hay un abismo entre Dios y el hombre? Existe una doble dificultad: por un lado, Dios no es un objeto o un ente que pueda estar a nuestro alcance, por otro lado, la Revelación oculta más que lo que muestra, Dios se revela misteriosamente en Cristo crucificado. Solo sosteniéndose en esta paradoja, por medio del milagro de la fe, se puede profesar una teología que se atenga a la palabra de Dios en tanto proveniente de Dios, es decir, en tanto irreductible a cualquier razonamiento (religión natural ilustrada) o sentimiento (Schleiermacher, teología liberal) que provenga de la interioridad humana. Rudolf Bultmann – profesor a cargo del seminario en el que Heidegger expone este texto– es uno de los más reconocidos representantes de este movimiento.

INICIÁNDOSE EN LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Editado por Lester Embree y Richard Zaner

DORION CAIRNS

INTRODUCCIÓN EDITORIAL

Dorion Cairns, probablemente el seguidor más estrecho de Edmund Husserl, en particular porque procuró verificar fenomenológicamente, corregir cuando fue menester y posiblemente extender los análisis de su maestro, comenzó en el semestre de primavera del año 1955 a enseñar en la New School for Social Research “La teoría de la intencionalidad de Husserl”. En dos oportunidades adoptó la forma de un curso de cuatro semestres y posteriormente cobró reiteradas veces la forma de dos semestres con subsecuentes cursos reiterados de un semestre en los temas de Ética teórica avanzada, Teoría del conocimiento, Fenomenología del pensamiento y Teoría del valor.

El primer semestre del primer dictado de este curso subsiste bajo la forma de notas de exposición provenientes de las sesiones tercera, cuarta, sexta, séptima, octava, novena y décimo tercera, en el *Nachlaß* de Cairns a cargo del Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. Las notas restantes del curso presumiblemente fueron destruidas en la preparación de propuestas ulteriores. La versión bimestral será editada por la editorial Springer en el tomo de *Philosophical Papers* de Dorion Cairns de la serie *Phaenomenologica* al cuidado de los Archivos Husserl. La presente edición parece valiosa aunque más no sea por los relativamente extensos análisis reflexivos que contiene en torno a la conciencia de imagen, al ego y las cualidades del ego, y al noema. Salvo por las digresiones sobre los universales y la metafísica, que han sido trasladadas al apéndice, ha sido preservado el orden de los fragmentos supervivientes y se han realizado únicamente unos pocos cambios en el énfasis y en la puntuación.

En lo que respecta a la perspectiva de estos análisis, en algún momento posterior Cairns escribe, en un texto descrito como “No utilizado en 1955-1958”, lo siguiente:

He presentado la explicación que da Husserl de la intencionalidad como fenomenología *psicológica*, no trascendental. Esto es: como una explicación de la naturaleza de la vida mental tal como transcurre en los entes psicofísicos (los animales) en el mundo. Las cosas que dije a partir de nuestra primera sesión acerca del supuesto estatuto *trascendental* de la vida mental o acerca de la interpretación de la fenomenología como trascendental han sido *digresiones*. La explicación que da Husserl de la intencionalidad debe entenderse como psicológica *antes* de que pueda entenderse como trascendental. Puede ser verdadera como psicología incluso si la teoría según la cual la vida es fundamentalmente *trascendental* es falsa. Mas lo contrario no es cierto. La teoría según la cual la vida mental es fundamentalmente trascendental y la interpretación de la fenomenología como trascendental parecen ser carentes de sentido o bien falsas desde el punto de vista natural. (028083) ¹

LAS NOTAS SUPERVIVIENTES DE LA LECCIÓN

Tercera sesión, 1° de marzo de 1955 (012150)

La llamada fenomenología que se ha convertido en una “fuerza” –si bien todavía una fuerza menor— en la filosofía norteamericana está ejemplificada principalmente por la filosofía de Edmund Husserl. Puesto que su nombre está lejos de ser una palabra familiar, debería decir algunas cosas respecto del hombre. Edmund Husserl nació en Prosnitz, Moravia, en 1859 y murió en Friburgo, Baden, en 1938. Fue profesor de filosofía en las universidades de Halle, Gotinga y finalmente Friburgo. Su pensamiento fenomenológico, incluyendo su pensamiento acerca de la fenomenología, se extendió desde 1886 hasta poco antes de su muerte. No es sorprendente que en el curso de más de medio siglo la concepción que expresó mediante el término “fenomenología” haya experimentado clari-

¹ Los números de seis cifras como éste se refieren a las páginas holográficas del *Nachlaß* de Cairns. Agradecemos al profesor Zaner nuevamente por su permiso para publicar este texto de nuestro maestro.

ficaciones y diferenciaciones. En lugar de rastrear su *desarrollo*, basaré mi exposición en lo que escribió Husserl durante los últimos diez años de su vida. (012151)

Los sentidos que da Husserl a la palabra “fenomenología”. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl, cuyo primer volumen apareció en 1900 y el segundo, en 1901, fueron la principal fuente documental inicial del movimiento fenomenológico. En las *Investigaciones lógicas* Husserl adopta la palabra “fenomenología” como nombre para las descripciones puras como las que componen la mayor parte del segundo volumen de dicha obra y la mayor parte del único volumen publicado de su obra anterior *Filosofía de la aritmética* (1891). Se trata de descripciones generales y específicas de los procesos mentales propios tal como se muestran a la observación reflexiva. Veremos sin embargo que no se restringen a este tema.

A lo largo de sus escritos posteriores Husserl emplea la palabra “fenomenología” casi como un nombre propio para los resultados descriptivos de las investigaciones de los fenómenos mentales que había iniciado en 1886 y que habría de continuar hasta su muerte en 1938, cincuenta y dos años después. Sin embargo, su concepción de la fenomenología experimentó cambios, aun cuando la denotación husserliana del término permaneció igual.

Fenomenología y psicología. El subtítulo de la *Filosofía de la aritmética* de Husserl es *Investigaciones lógicas y psicológicas*. En la primera edición de sus *Investigaciones lógicas* escribió que la fenomenología es una psicología descriptiva. Dos años después retiró lo dicho. Pero siguió considerando siempre como fenomenológicas a las investigaciones de la *Filosofía de la aritmética* que había denominado “psicológicas”. No fue sino a finales de la década de 1920 que, en sus publicaciones, Husserl por fin clarificó completamente las relaciones entre lo que llamaba “fenomenología” y lo que llamaba “psicología”. Más tarde consideraremos la naturaleza de la diferencia entre ambas.

Reflexión. He indicado que la fenomenología de Husserl es primariamente una descripción de la conciencia tal como aparece cuando se la mira reflexivamente. El sentido expresado aquí por la palabra “reflexivamente” necesita ser aclarado. La conciencia propia aparece siempre. Uno siempre es consciente de su propio curso de conciencia cuando es consciente de cualquier cosa. El segmento de presente viviente del curso de conciencia propio siempre está mostrándose a sí mismo, es siempre fenoménico.

La actividad consciente directa comparada con la reflexiva. “Directa”: esto no quiere decir con todo que uno se encuentre siempre, o incluso usualmente, ocupado con (*busy oneself with*) la propia conciencia. Usualmente uno se ocupa “de manera directa” –

es decir, de otras cosas. “Reflexivo”: algunas veces, sin embargo, uno está efectivamente ocupado con su propia conciencia: uno reflexiona o se ocupa de uno mismo reflexivamente. Específicamente, uno puede estar ocupado con el segmento fenoménico de ese curso al percibirlo y observarlo realmente, con vistas a captar la naturaleza de los procesos que de vez en cuando se muestran allí.

Reflexión y psicología. He afirmado que en las *Investigaciones lógicas* de 1901 Husserl dice que la fenomenología, en su sentido del término, es una psicología descriptiva. Para un estudiante norteamericano de hoy en día esta puede parecer una manera peculiar que tiene Husserl de hablar, pues en la actualidad los manuales por lo común definen a la psicología como el estudio del comportamiento. Además, he señalado que posteriormente la relación entre “fenomenología” y psicología constituyó un gran problema para Husserl. A fin de comprender estas cosas debemos tomar en consideración la concepción de la psicología que predominaba hace cincuenta años. (012153)

La concepción de la psicología predominante hacia 1900: el tema de la psicología. En forma universal se daba por sentado que el tema central de la psicología era lo psíquico. La meta de la psicología era primero describir y luego explicar lo psíquico —explicarlo mediante el descubrimiento de las circunstancias (somáticas, ambientales) bajo las cuales tenía lugar. Sus métodos: la explicación detallada presupone en consecuencia una descripción detallada de lo que hay que explicar. Por consiguiente, se daba por sentado que la observación reflexiva era un método fundamental indispensable de la psicología, puesto que lo psíquico no se presenta estrictamente a la observación directa.

El examen de los hechos somáticos, incluyendo los comportamentales, era considerado como un método subordinado. Tales hechos eran, por un lado, indicios de los hechos psíquicos y, por el otro, los hechos por medio de los cuales debía explicarse en su mayor parte lo psíquico. La peculiaridad central de la “nueva” psicología experimental instituida formalmente en la década de 1870 consistía en el hecho de que las observaciones reflexivas de los fenómenos mentales tenían que hacerse bajo condiciones ambientales controladas.

Por esta razón se daba por sentado que lo que Husserl llamaba “fenomenología” era una disciplina psicológica aun cuando no emprendiera la tarea de “explicar” los fenómenos que describía. Por “psicología” Husserl seguía entendiendo la ciencia que toma a lo psíquico como su tema central. Su problema de la relación entre fenomenología y psicología presupone este concepto de psicología. (012154)

Psicología y filosofía. –Tampoco era inusual en 1900 la opinión de que la psicología y la filosofía se hallan íntimamente relacionadas. Desde su comienzo la psicología había sido considerada usualmente como una disciplina filosófica. No se había vuelto completamente extraña al resto de la filosofía –a pesar de sus nuevos métodos experimentales y cuantitativos y sus estrechas asociaciones con las ciencias no filosóficas como la fisiología y la física. Muchos filósofos consideraban aún a la psicología como una disciplina filosófica, algunos inclusive como la disciplina filosófica fundamental (la excepción notable en Alemania [eran los] neokantianos).

La peculiaridad de la fenomenología de Husserl hacia 1900.² En qué no era novedosa. – Nada había de peculiar en la circunstancia de que, en 1900, Husserl concibiera su fenomenología a la vez como filosófica y psicológica. Su peculiaridad radica en otra parte, en especial: en el rigor con el que la fenomenología se limitaba a la observación reflexiva y la descripción de los fenómenos mentales; en su concepto de “intencionalidad” como la característica principal de la vida mental; en su intento de describir la naturaleza esencialmente necesaria más que la naturaleza fácticamente típica de los fenómenos mentales, así como en el efectivo éxito obtenido en sus ensayos de describir la naturaleza esencial de ciertos procesos mentales “de nivel superior”. (012155)

*La “pureza” de las descripciones fenomenológico-psicológicas de Husserl.*³ – Permítaseme ilustrar la primera de estas peculiaridades. Ilustración: una explicación no-fenomenológica y otra fenomenológica de la percepción sensible. “No-fenomenológica”: aquí hay un hombre y allí un árbol. El hombre ve el árbol. El árbol es visto por el hombre. Tenemos aquí dos cosas existentes en una relación objetiva. La relación es esencialmente similar a cualquier relación real entre dos cosas. El fuego asa la carne. La carne es asada por el fuego.

“Fenomenológica”: aquí hay un proceso mental que es, en sí mismo, un ver “un árbol”. Rigurosamente dejaré de lado todo lo demás y describiré únicamente este ver-“un árbol”. No es que dude de que el ver transcurre en un hombre con un cuerpo. No es que dude del hecho de que hay un árbol allá. Lo que me interesa, sin embargo, en este momento es precisamente la naturaleza de este ver-“un árbol” mismo. En lugar de decir que este último transcurre en un individuo psicofísico diré que el ver-“un árbol” mismo es un

² Comentario de Cairns, presumiblemente tomado de una lección posterior: “usado en el Curso, A I, segunda sesión, 15/2/1955”.

³ Comentario de Cairns: “Usado en el Curso, A I, en la tercera sesión, 1/3/1955”.

proceso observable que incluye un percibir-“un cuerpo” y (normalmente) un creer en un “árbol” y en un “cuerpo”. No me ocupo de las relaciones reales del ver con el cuerpo o con el árbol.

Esto ilustra el sentido en el que la fenomenología de la conciencia de Husserl, incluso si es psicológica, es “pura”. Este requisito de “pureza” es una condición que muchos filósofos y psicólogos reflexivos no han sido capaces, o no han querido, satisfacer. Pueden observar reflexivamente y describir lo que observan. (¡Algunos no pueden hacer siquiera eso!). Mas no describen fenómenos mentales puramente tal como ellos mismos aparecen. Introdúcen en cambio en sus explicaciones sus opiniones acerca de que hay allí también otras cosas –por ejemplo, que la cosa percibida de la cual el percibir es perceptivo es una realidad existente. Ello puede muy bien ser verdad. Pero la afirmación fenomenológica sería únicamente que el percibir es un creer en la cosa. Muchas descripciones que se llaman fenomenológicas no son por consiguiente puramente fenomenológicas en este sentido.

En lo fundamental, el requisito de “pureza” requiere que el observador reflexivo se disocie a sí mismo de todas sus actitudes de creencia, duda, des-creencia, agrado, etc. con respecto a la cosa intencionada en los procesos bajo observación. (012156)

*Intencionalidad.*⁴ –La segunda característica distintiva de la fenomenología de Husserl que mencionamos radica en su concepción de la llamada “intencionalidad”. La importancia de este concepto: en toda la fenomenología de Husserl el concepto expresado por la palabra “intencionalidad” es el concepto descriptivo más importante. En mi opinión su posible subjetivismo o idealismo no es otra cosa que una consecuencia de su concepto de intencionalidad. Muchas de las diferencias entre la filosofía y la psicología de Husserl y las profesadas por otros que se relacionan históricamente con él (Brentano y sus demás discípulos aparte de Husserl); [y los] “fenomenólogos” realistas) tienen su fuente en una diferencia en sus conceptos de intencionalidad.

La intencionalidad es la propiedad que posee la vida mental en cuanto conciencia-de. Al dirigir reflexiva y perceptivamente la atención al segmento de presente viviente del vivir mental propio, se descubre que, sin importar el modo como varíe de momento a momento, cada una de sus fases es intrínsecamente una conciencia-de “algo” como “algo distinto de la fase misma”; retención y protención del pasado y el futuro; conciencia de objetos como no partes (presentes, pasadas o futuras) del curso de conciencia propio;

⁴ Comentario de Cairns: “[U]sado en el Curso A I, en la tercera sesión, 1/3/1955”.

conciencia-de “un mundo de cosas físicas incluyendo el cuerpo propio”; conciencia-de “otras realidades psicofísicas”; conciencia-de “objetos culturales, reales o ideales”; y así sucesivamente.

La intencionalidad tiene muchos modos específicos (como creer, amar, querer volitivamente, percibir, recordar, etc.). “Intención-de” alguna-u-otra-cosa.

Cuarta sesión, 8 de marzo de 1955

Epoje y reducción psicológica. En nuestra discusión de la llamada pureza de las descripciones psicológico-fenomenológicas de Husserl tal como están ejemplificadas en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, dije que el requisito de la llamada pureza es “fundamentalmente el requisito de que el observador reflexivo se *disocie* de sus actitudes de creencia, duda, descreencia, agrado, deseo, querer volitivo, etc., respecto de las cosas intencionadas en el proceso bajo observación”.

La disociación a la que me refería es efectuada por lo que Husserl llamará posteriormente “*epojé*”, es decir, auto-abstención. Ahora bien, Husserl emplea la palabra de un modo genérico, como nombre para la abstención con respecto a una variedad de cosas. La abstención particular en cuestión aquí es una *epojé* fenomenológico-psicológica. No debe confundirse con una *epojé* fenomenológico-trascendental. Se admiten aún los procesos subjetivos bajo observación en cuanto *psíquicos*, es decir, como procesos en una cosa psicofísica concreta. Sin embargo, al practicar una *epojé* fenomenológico-trascendental, uno se abstiene de aceptarlos como psíquicos. Por medio de la *epojé* psicológica se efectúa una reducción llamada psicológica. La *epojé* psicológica reduce la subjetividad a su pureza psíquica (0138449), o sea, separa lo psíquico de lo no psíquico con el cual lo psíquico se relaciona realmente en un mundo. La *epojé* fenomenológico-trascendental, por el otro lado, reduce la subjetividad a su estatuto fundamental como no-psíquica. La distinción entre una psicología pura y una fenomenología trascendental pura depende de estas distinciones entre *epojé* y reducción fenomenológico-psicológicas, por una parte, y *epojé* y reducción fenomenológico-trascendentales, por la otra.

Había planeado posponer la consideración de la *epojé* y la reducción fenomenológico-trascendentales hasta que nos hubiéramos familiarizado con algunos análisis husserlianos de la intencionalidad tomados simplemente como análisis psicológicos. Pero alguien utilizó la expresión “reducción trascendental” en nuestra discusión y es importante

prevenir la confusión entre la reducción fenomenológico-trascendental y la fenomenológico-psicológica.

La distinción de Husserl entre una psicología fenomenológica pura y una fenomenología trascendental no había sido afirmada propiamente antes de 1929 (*Lógica; Epílogo* de 1930). Por mi parte sospecho que una reducción fenomenológico-psicológica consistente y meticulosa no sería psicológica sino fenomenológico-trascendental.

Sexta sesión, 29 de marzo de 1955 (013861)

Síntesis intencional (cont.). Síntesis de verificación. Tras estas explicaciones de lo que Husserl quiere decir con los términos que traduzco como “evidencia”, “evidencia original”, “experiencia”, “memoria”, “fantasía” y “conciencia de imagen” (y con términos conexos), regresamos a un examen de la síntesis intencional –más específicamente: de la síntesis de identificación, una subespecie suya que vamos a examinar. (013455)⁵

Consideremos ahora una intención cualquiera que *no* sea conciencia de su objeto como presentado en sí mismo, o bien una intención cualquiera que, aunque de hecho sea conciencia de su objeto como presentado en sí mismo, sea sin embargo conciencia de su objeto como presentado en forma incompleta. En otras palabras, una intención cualquiera que no sea evidencia de su objeto o bien una intención cualquiera que sea una evidencia incompleta de su objeto.

Como ejemplo la *primera* clase podemos elegir cualquier conciencia de algo meramente como lo que es nombrado por este o aquel nombre, por ejemplo, el nombre “Pico Truncado” o el nombre “teorema de Pitágoras”. Pero también podríamos elegir alguna otra conciencia vacía de algo –por ejemplo, la conciencia que se tiene de un nombre cuando se intenta recordarlo sin éxito.

Como un ejemplo de la segunda clase, a saber: evidencia incompleta, podemos considerar cualquier percepción sensible, pues ningún objeto de percepción sensible es presentado con *todas* las propiedades que posee su intención. El percibir sensible, como dijimos antes, incluye siempre alguna *apercepción*. (013456)

⁵ Claramente falta aquí alguna parte del texto, pero algunas de las palabras de la lista se aclaran un poco en lo que sigue.

Al igual que en el caso de cualquier otro proceso intencional, también en el caso de una intención que no es evidencia de su objeto, o en el caso de una intención que es evidencia incompleta de su objeto, hay un horizonte intencional que incluye las intenciones potenciales de algo como idéntico a la cosa no-evidente o evidente en forma incompleta. Y entre estas intenciones potenciales algunas son protendidas como evidencias de lo actualmente no evidente o evidencias casi completas de la cosa actualmente evidente en forma incompleta.

Por ejemplo, en el caso de la conciencia de algo meramente como una de las cosas que nombra el sustantivo común “una manzana”, el horizonte intencional incluye intenciones potenciales protendidas como percibires de una manzana o como memoraciones de una manzana como percibida con anterioridad. Y en el caso del ver una manzana, el horizonte incluye vistas potenciales de su otro lado o de su interior, un saborear potencial que sería evidencia de su sabor actualmente no evidente, y así sucesivamente.

Supongamos ahora que una de esas evidencias potenciales se actualiza. Tiene lugar una síntesis identificadora. La cosa evidente o más completamente evidente se identifica con (013457) la cosa ahora retenida en cuanto intencionada en la conciencia no evidente o incompletamente evidente. Pero se trata de algo más que de una síntesis de identificación. Es también una síntesis verificadora. Las propiedades meramente atribuidas a la cosa en la conciencia no presentadora (*non presentive*) o presentadora de forma incompleta de la cosa se hallan ahora presentes. (000170)

Séptima sesión, 5 de abril de 1955 (013481)⁶

El [horizonte futuro] intencional que pertenece a cualesquiera procesos intencionales incluye posibles procesos de intencionar “algo” como “*algo igual* a lo que es intencionado en este proceso”. En el curso ulterior de conciencia uno de esos procesos puede actualizarse. El nuevo proceso intenciona entonces su objeto como “algo igual a lo que era intencionado en el proceso anterior”. Tiene lugar por ende, hablando en términos descriptivos, una *síntesis de identificación* o, mejor, una *síntesis identificadora*.

⁶ La digresión que se ocupa aquí de las esencias universales y de la metafísica ha sido trasladada al Apéndice.

Algunos procesos intencionales son conciencia de sus objetos respectivos como *presentados* de forma más o menos *completa* y más o menos *clara* con respecto al sentido que se atribuye a los objetos en dichos procesos. Estos procesos se llaman “evidencia” de sus objetos o “experiencias” (en un sentido amplio) de sus objetos. (013482)

Consideremos un proceso intencional cualquiera que *no* es presentador de su objeto, o un proceso cualquiera que es presentador de su objeto de forma *imperfecta*. Como ejemplo de una conciencia *no* presentadora podríamos tomar la conciencia de algo meramente como “lo que es significado mediante éste o aquel nombre, donde el nombre es simplemente aceptado como el nombre de una cosa existente” (*Pico Truncado*).

Como ejemplo de conciencia presentadora de forma *imperfecta* podemos tomar cualquier percibir sensible: en cualquier percibir sensible algo es mentado como poseedor de más de lo que se presenta. Por regla general, algunas de las determinaciones con respecto a las cuales se presenta una cosa sensible son mentadas como determinaciones dadas con una claridad menor que la óptima. Tal como en el caso de un proceso *no presentador* o presentador de forma *imperfecta*, hay un horizonte co-intencionado de procesos potenciales de intencionar el objeto intencionado en actualidad como “algo igual”. (013483)

Además, estos procesos horizonticos incluyen algunos posibles procesos que no sólo intencionarían algo sino que también lo *presentarían* como “algo igual a lo que es intencionado en actualidad”. En el caso de un proceso presentador *incompleto*, el horizonte incluye posibles presentaciones de la *misma* cosa intencionada con respecto a sus propiedades no presentadas sino mentadas.

En el caso de un proceso que presenta en forma *oscura*, el horizonte incluye presentaciones *más claras*. Por ejemplo: en una intención no presentadora completa de algo como *una manzana*, son co-intencionados percibires o rememoraciones posibles de dicha manzana. En un percibir de algo como *una manzana* son co-intencionados posibles percibires de ella en los cuales algún otro lado no sería mentado sino *percibido*. Del mismo modo, percibires de ella respecto de su aroma, sabor, peso, etc. Y quizás percibires *más claros* de su color, forma, etc. *presentados*. (013484)

Síntesis de verificación. En el caso de una intención no presentadora o presentadora de forma imperfecta, el curso posterior de conciencia puede actualizar una conciencia presentadora horizontica o más perfectamente presentadora de “lo mismo”. Hay así una síntesis de identificación que es igualmente una síntesis de *verificación*.

La intención no presentadora del otro lado de esta manzana es un creer en el otro lado. Cuando algo es visto o tocado como “el otro lado” —el mismo otro lado que era mentado antes de ser visto— tal creer se verifica. Y si el otro lado era mentado como *rojo*, verlo como rojo verifica su significado previo como *rojo*. O bien, si lo veo oscuramente como rojo, verlo *claramente* como rojo implica una síntesis de verificación. (013485)

Por lo general las anticipaciones horizonticas de las cosas son menos completamente determinadas que las presentaciones que las implecionan. El otro lado no presentado de lo que se presenta como una manzana es mentado, digamos, como sólo más o menos similar al lado presentado en cuanto al color. Mas cuando se ve el otro lado puede verse que tiene un matiz más preciso de color rojo. Así, por lo general la síntesis de verificación implica *una determinación más completa* además de una identificación y una verificación.

Como su contraparte opuesta, la síntesis de verificación tiene a la síntesis de *anulación*. El horizonte de cualquier conciencia no-presentadora u oscuramente presentadora incluye posibles procesos en los que “lo mismo” podría presentarse como siendo de otro modo que como se intenciona que sea. (013480) Por ejemplo, aunque el otro lado no visto de una manzana se intenciona como rojo y hay por lo tanto una anticipación horizontica de ver el otro lado como rojo, hay también una posibilidad predelineada de que el otro lado se presente como verde o incluso como azul.

Si el curso posterior de experiencia actualiza un ver el otro lado como azul cuando se creía que era rojo, tenemos por cierto una síntesis de *identificación*, e incluso una síntesis de *verificación parcial*, en la medida que se creía que la cosa tenía otro lado con algún color. Pero la impleción de la conciencia vacía es asimismo una síntesis de *anulación parcial*: se anula la creencia de que el otro lado es *rojo*.

En algunos casos incluso lo que se presenta con claridad puede ser anulado por el curso futuro de experiencia. Considérense por ejemplo las cosas que se presentan en los sueños. Al menos en el caso de los percibires sensibles, las síntesis de *anulación* son siempre posibilidades horizonticas. (013487)

Con todo, habría que advertir dos hechos con respecto al caso normal de *anulación*: (1) La *anulación* es sólo parcial —o sea, hay también una *verificación parcial*. Y (2) la *anulación* no deja ningún vacío: algo ocupa el lugar de lo que ha sido anulado por la evidencia. Se trata de un “no así, *sino de otra manera*”. Esto es verdad incluso con respecto a lo que se presenta en un sueño. Se efectúa una síntesis de identidad entre lo que se

presentó en el sueño y lo que se presentó después, y esto último reemplaza a lo primero, anulándolo, aunque no completamente.

(Comienzo de un análisis del Nóema. Fue introducido demasiado pronto.⁷)

Octava sesión, 12 de abril de 1955 (013489)

Sinopsis. En nuestra séptima sesión (4 de mayo de 1955) consideramos dos tipos opuestos de síntesis intentivas de identificación: las síntesis de verificación y las síntesis de anulación. Hacia el final de la sesión introduje los conceptos de nóesis y nóema y comencé un análisis del nóema. Una consideración adicional hizo patente que era preciso tratar otros dos temas antes de introducir los conceptos de nóesis y nóema.

Las síntesis de clarificación deben discutirse inmediatamente después de las síntesis de verificación y anulación. El concepto husserliano estricto de acto de conciencia debería introducirse antes de comenzar un análisis del nóema. Por consiguiente vamos a considerar la clarificación y el acto antes de regresar a la nóesis y el nóema.

Clarificación. El rasgo distintivo de la clarificación se advierte con mayor facilidad cuando se contrasta la clarificación con la verificación y la anulación. (013490) Una síntesis de verificación (quizás con componentes de anulación) tiene lugar cuando se actualizan presentaciones potenciales de una cosa intencionada. Una síntesis de clarificación tiene lugar cuando las presentaciones potenciales se actualizan de manera fictiva, en lo que Husserl llama “*Phantasie*”. A fin de explicar la clarificación debemos explicar primero la fantasía.

En primer lugar tenemos que distinguir el género fantasía (conciencia fictiva) de las especies de fantasía que usualmente se han confundido con el género: el percibir sensible fictivo de una cosa y el percibir sensible fictivo de algo como una imagen o una pintura de alguna otra cosa.

Comencemos por sentar la proposición de que cada clase de conciencia fáctica o no-fantástica tiene su contraparte en la fantasía, como una clase de conciencia fictiva. Por ejemplo: el percibir sensible fáctico tiene como su contraparte un percibir sensible fictivo; la rememoración fáctica de algo como percibido previamente tiene como su contraparte la

⁷ Parece tratarse aquí de una anotación de Cairns para sí mismo acerca del orden de exposición, algo de lo que se ocupa al comienzo de la siguiente sesión.

rememoración fictiva de algo como percibido previamente. No puedo rememorar de hecho el ver a César cruzando el Rubicón, pero puedo rememorarlo en la fantasía. Cuando lo hago, una rememoración fictiva transcurre en mi curso de conciencia. (013491)

Por otro lado: no puedo juzgar que Syracuse es la capital de Nueva York, pero puedo juzgarlo en la fantasía. Cuando lo hago transcurre en mi curso de vida mental un juzgar ficto, un cuasi-juzgar. Además: no amo a la chica que vive en la casa de al lado, pero puedo amarla en la fantasía.

Es preciso observar dos cosas: hemos empleado la palabra “fáctico” (“*factual*”) para designar lo opuesto de fictivo, ficto o fantaseado. Este contraste no debe confundirse con el contraste entre lo actual [real] y lo posible, o entre lo actual y lo potencial. Los cuatro conceptos determinan cuatro clases: actualidades [realidades] fácticas, actualidades [realidades] fictivas, potencialidades fácticas, potencialidades fictivas. (013492)

El segundo punto es que la fantasía, en el sentido en el que hemos estado usando la palabra, no implica necesariamente nada que pueda con propiedad llamarse “imágenes”. La diferencia entre juzgar *actualmente* [realmente] que hoy es domingo y juzgar *fictivamente* que hoy es domingo estriba en una dimensión totalmente diferente. Esto quedará claro en breve cuando analicemos la conciencia de imagen. Entretanto podemos observar que nuestra terminología usual, que Husserl ha adoptado cuando emplea aquí la palabra “fantasía”, es desafortunada. Sería mejor, según creo, hablar únicamente de “ficción” y “figurar” o quizás también de pseudo-percibir, pseudo-amar, etc. (013493)

Veamos ahora lo que he llamado “conciencia pictórica” (Husserl: “*Bildbewußtsein*”, una palabra que podría traducirse, con igual legitimidad, como “conciencia de imagen”). Consideremos primero la clase fundamental de conciencia pictórica: el percibir sensible no fictivo de una cosa como “pintura” de otra. El término “pintura” [*picture*] se emplea aquí en un sentido bastante amplio: no sólo una fotografía sino también una estatua, no sólo un dibujo “realista” sino igualmente uno “no realista” puede ser una “pintura” en el sentido relevante.

Es preciso advertir que ni siquiera el grado más alto de semejanza entre dos cosas es una base suficiente para considerar a uno como una pintura o una imagen del otro (dos bolas de billar rojas). (013494) Por otra parte, aunque tiene que haber cierta semejanza intencionada, puede haberla en un único respecto y aun en dicho respecto puede no ser muy grande. Si la cosa percibida es considerada como pictórica, para quien percibe es una pintura, aun si se trata de una pintura mediocre.

La conciencia pictórica no es la única clase de conciencia representativa. Notoriamente, el percibir una frase tal como “mi gato” no es una conciencia pictórica aunque el sonido o la configuración espacial de alguna manera “está en lugar” de “mi gato”. Para nuestro propósito principal no es relevante la clarificación de la diferencia entre los tipos de conciencia representativa. Sin embargo, se puede mencionar incidentalmente que la misma cosa puede funcionar como una pintura y como la encarnación de una palabra (por ejemplo el carácter japonés para hombre). (013495)

Hemos dicho que la clase *fundamental* de conciencia pictórica es el percibir sensible no fictivo actual de algo como una pintura de alguna otra cosa. También tenemos una variedad de modificaciones de esta clase fundamental: por ejemplo, puedo recordar actual y no fictivamente una pintura como percibida-en-el-pasado. O puedo esperar una pintura como algo que va a ser percibido.

Por otra parte, una conciencia pictórica posee otras modificaciones que estriban en una dimensión enteramente diferente, a saber, la dimensión de la conciencia fictiva o figurada. Por ejemplo, en lugar de percibir en acto y no fictivamente algo que considero como una pintura, puedo *figurar* en acto el ver algo que considero como una pintura. (013496) O también puedo figurar una *rememoración* de ver algo que consideré como una pintura. En resumen, para cada clase de conciencia *pictórica* no fictiva hay una contraparte fictiva –tal como la hay para cada clase de conciencia *no-pictórica*.

Una de las cosas que más usualmente se llaman “imaginar” algo es el percibir fictivo de algo mismo. Otra es el percibir fictivo de algo como una *pintura* de algo. Además, la rememoración directa de algo como percibido en el pasado se confunde con el percibir fictivamente una pintura de algo percibido en el pasado. Éstas son únicamente algunas de las confusiones en el pensamiento cotidiano y tradicional de la psicología reflexiva en torno a estas cuestiones. (013497) Para nuestro propósito presente la cuestión importante consiste en no confundir la fantasía, en este sentido de conciencia fictiva, con esa clase específica de conciencia fictiva que es la conciencia fictiva pictórica.

¡Volvamos ahora a la clarificación! En base a las presentaciones no fictivas de lo que es mentado se efectúa una síntesis de verificación. En base a las presentaciones *fictivas* de lo que es mentado se efectúa una síntesis de *clarificación*. Por ejemplo, cuando se ve en actualidad el otro lado de una silla, la intención del otro lado como de color tostado se *verifica*. Mas cuando fantaseo el otro lado “como-si” lo viera –cuando tengo una visión fictiva del otro lado como tostado, su intención como tostado tan sólo es clarificada. (013498)

En el caso de un juzgar sintáctico, tanto la verificación como la clarificación son más complejas. Puedo leer y juzgar de manera ciega: “Se han caído las hojas en algunos árboles del Central Park”. *Clarifico* este juicio por medio del fantasear que está siendo juzgado en base al ver o recordar hojas en algunos árboles. Es decir, debo efectuar un ver fictivo o un recordar fictivo de hojas. *Verifico* el juicio por medio de un juzgar *actual* en base a un ver en actualidad o a un recordar *en actualidad*. (013499)

Cuando se trata de universales o de otros objetos ideales, es difícil determinar correctamente las relaciones entre la conciencia fictiva y no fictiva, entre la presentación original y mnémica, así como entre la clarificación y la verificación, especialmente en razón de la libertad con la que uno puede desplazarse de un modo de conciencia de un universal al otro, por ejemplo, de un recordar claro a un “percibir”, de un percibir fictivo a uno no fictivo. Vamos a posponer estos problemas.

La importancia epistemológica de la síntesis de clarificación en base a la presentación fictiva estriba en la circunstancia de que, así como la presentación no fictiva es evidencia de la existencia o de la verdad, también la presentación fictiva es evidencia de la existencia esencialmente posible o de la verdad esencialmente posible. Más precisamente, una síntesis de clarificación es evidencia o bien de que el objeto o el estado de cosas intencionado es esencialmente posible, o bien de que es esencialmente imposible. (013500)

Por ejemplo, cuando leo puedo comprender y juzgar de manera ciega: “El té se servirá en tazas cuadradas redondas”. Clarifico este supuesto estado de cosas tratando de actualizar un percibir fictivo de té servido en tazas cuadradas redondas. Cuando trato, en particular, de actualizar el percibir fictivo —en el lenguaje cotidiano, el imaginar— de una taza cuadrada redonda, encuentro un conflicto irreconciliable entre la redondez figurada y la cuadratura figurada de la taza. La redondez nulifica a la cuadratura y viceversa. Se observa que el fenómeno es completamente diferente de lo que sucede cuando trato de fantasear una taza de mil lados o incluso una taza de un color hasta ahora no visto. (013501)

Actos en sentido estricto. —Aquellos procesos intencionales que se caracterizan en forma inherente como “vividos” por el ego son denominados por Husserl “actos” en sentido preeminente o “actos de conciencia”. Se oponen a los “actos” aquellos procesos intencionales que Husserl llama “pasivos”, pero que cuyo mejor nombre podría ser “automáticos”. Se trata, por ejemplo, de las multiplicidades intencionales en relación a las cuales la fase temporal de la conciencia misma es una unidad intencionada a medida que retrocede hacia el pasado. Pero, además de este caso, tenemos procesos intencionales que

son intentivos de unidades como exteriores al curso de conciencia y en las que sin embargo no “participa el ego”.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl usaba “Akt” en un sentido más amplio. Posteriormente, por ejemplo en las *Meditaciones cartesianas*, habla de los actos en sentido más estrecho como actos del “cogito” –usando esta última palabra deliberadamente en el sentido cartesiano.

Se puede decir también que en dichos actos el ego está “ocupado con” el objeto intencional. El creer, el percibir, el amar, el tender, se caracterizan como el creer *del ego* –no meramente como episodios que transcurre en el curso de conciencia. Y se puede decir (013502) que el *ego* está intencionando (activamente) el objeto.

Novena sesión, 19 de abril de 1955 (013871)

Sinopsis. Algunos procesos intentivos se caracterizan intrínsecamente como “vividos por el ego”. En ellos el ego está “ocupado con” sus objetos intencionados. Estos procesos intentivos son *actos* en el sentido estricto que Husserl da a la palabra. La intencionalidad o intencionalidad de un *acto* es intrínsecamente el intencionar por parte *del ego* el objeto intencionado. Un acto se puede describir como un “yo percibo”, un “yo recuerdo”, un “yo creo en” y “yo estoy complacido con”, un “yo quiero la actualidad de” y cosas semejantes.

El “yo” o *ego* no es una parte realmente inherente de ningún acto, como tampoco el objeto intencionado es una parte semejante. Lo que es realmente inherente en un acto es su *cualidad* egoica, su carácter como un proceso intentivo *vivido por el ego*. Así como un objeto intencional es un polo *ideal* de *identidad* frente a una *multiplicidad* de procesos en los que “él” es intencionado como idéntico, así también un ego es un polo *ideal* de *identidad* frente a la multiplicidad de “sus” actos. La identidad del ego en cuanto que vive un acto y otro es sintéticamente constituida por la circunstancia de que a lo largo del curso de actos transcurre una conciencia sintética del ego como “uno y el mismo”. Así (013872) el curso de actos tiene una polaridad intencional dual: por un lado existe lo que puede llamarse un apuntar “hacia afuera” a *objetos*, cada uno como idéntico a sí mismo; por el otro, lo que puede llamarse un apuntar “hacia adentro” a un *sujeto* como idéntico a sí mismo.

Por el momento no nos detendremos en el ego idéntico sino con la cualidad egoica de los actos. Dicha cualidad se discierne y capta mejor cuando se consideran procesos intentivos que se asemejan en otros aspectos pero que difieren en cuanto a la cualidad egoica.

Consideremos un percibir de algo como una pintura de alguna otra cosa. Y supongamos que el percibir no está transcurriendo meramente sino que también es vivido por el ego, por “mí”. Encontramos que, a medida que transcurre el acto sin modificación en otros aspectos, su cualidad egoica puede variar. Puedo ocuparme durante un rato con la pintura; puedo vivir primariamente en el intencionarla. Puedo después tratar a la pintura como, digamos, sólo un puente que dirija mi atención hacia la cosa pintada. Además (013873) puedo retornar a la pintura y ocuparme con ella no *como* una pintura sino *como* una cosa física. Estas diferencias en la dimensión egoica del acto se tornan más obvias cuando paso a explicar las diversas cosas intencionadas en ella y a formular juicios acerca de ellas. Ocupado con la cosa pintada, juzgo: “Esto es un hombre, es anciano, está sonriendo, etc.”. Ocupado con el retrato, juzgo: “La semejanza es mediocre; se ha omitido la verruga en su nariz, etc.” Ocupado con la mera cosa física juzgo: “Esto es pintura al óleo aplicada con un pincel, etc.” Sin embargo, no importa cómo varíe el proceso en su dimensión egoica, sigue siendo un intencionar de una cosa como física, como también encarnando una pintura, y de otra cosa como algo o alguien pintado.

O bien consideremos un percibir y además un gustar algo. Estoy probando un vino y me gusta. A lo largo del proceso me ocupo con una y la misma cosa: este vino aquí. Pero puedo vivir primariamente (013874) el percibir gustativo o bien el gustar. Y luego puedo pasar a ocuparme primariamente con esta o aquella *cualidad* presentada del vino: su temperatura, su sequedad, o su aroma. Puedo además ocuparme primariamente con el *percibir* dicha cualidad o bien con el gustar dicha *cualidad*. A lo largo de todas estas variaciones, empero, tiene lugar un saborear y un gustar del vino como un todo y también de sus cualidades particulares. La dimensión egoica varía, sin embargo, a medida que vivo ya en el *percibir* el vino, ya en el *gustar* el vino, ya en el percibir una cualidad, ya en el gustar una cualidad.

[Existe la] posibilidad [a]dicional de la variación en la fantasía para captar y clarificar la naturaleza general de, por ejemplo, el clarete, el vino tinto en general, el vino en general (como opuesto, por ejemplo, al jugo de uva o al vinagre), una bebida en general, etcétera. (013875)

Nóema. Objeto y su sentido objetivo. En cualquier acto el ego está ocupado con algo, *X*, como poseyendo determinaciones particulares. En relación con ese acto la cosa intencionada *X* tiene este o aquel “sentido objetivo”, como lo llama Husserl. Las determinaciones, el sentido objetivo, pueden ser más o menos indeterminados. En el caso límite la *X* es intencionada como “algo, no importa qué”. Mas de ordinario la *X* tiene un sentido objetivo con alguna determinación en relación con el acto dado. Husserl se refiere al sentido objetivo *del objeto* también como el *Qué* del objeto intencionado. Desafortunadamente, también se refiere en escritos posteriores al objeto intencional como el sentido objetivo *del acto* o de otro proceso intencional.

Algo puede ser intencionado como idéntico y tener empero un sentido objetivo explícito, como objeto de *un* acto, que es diferente de su sentido objetivo explícito como objeto del otro acto.⁸ Por eso es inapropiado mencionarlos (013876). Los sentidos a los que me refiero se llaman con más propiedad “el sentido objetivo *expresado*” y “el sentido objetivo *inexpresado* o *tácito*”. Los actos a los que me refiero en mi texto son sintácticos. ¿Existe una diferencia análoga entre los actos no sintácticos y los sentidos de sus objetos? Consideremos el percibir sensible activo. Percibo en acto alguna cosa de modo táctil y, al hacerlo, creo que es idéntica a algo que recuerdo haber percibido visualmente. No todas las determinaciones presentadas de modo táctil, sin embargo, se identifican con determinaciones rememoradas presentadas de modo visual. (013877) Tomando uno de los ejemplos del propio Husserl, en un acto puedo mentar “*X*” como “el vencedor de la batalla de Jena” y, en otro, como “el vencido de Waterloo”. (Por cierto, el horizonte de cada uno de estos actos incluye al otro como acto potencial).

Pero es posible también que actos diferentes intencionen la misma *X* con el mismo sentido objetivo. Por ejemplo: *percibo X* como vino, tinto, seco, etc. e igualmente me *gusta X* como vino, tinto, seco, etc. El percibir y el gustar tienen el mismo objeto con el mismo sentido objetivo.

Ahora bien, la distinción entre un puro objeto *X* y un componente del sentido objetivo de un objeto *X* es peculiarmente relativo a la cualidad egoica de los actos. Recuerdo *X* como “vino tinto”. Puedo también recordar la rojez individual del vino. En el primer caso, hay una *X*₁ von el sentido “un vino”; en el segundo, hay un *X*₂ con el sentido “una

⁸ Anotación posterior de Cairns: “4/1/1960. Esta afirmación es el concepto de *sentido objetivo explícito*. El concepto debería introducirse abiertamente, junto con el concepto de *sentido objetivo implícito*. Mas ahora dichos *términos* parecen... (5A)”.

rojez”. El objeto del primer acto es “este-vino, este-material-rojo”; (013878) el objeto del segundo es; “esta-rojez de algo”. La diferencia estriba en que, en un caso, estoy ocupado con un sustrato último X como poseedor de una determinación particular. *Él* es mi objeto. En el otro caso, precisamente esa determinación X₂ se ha convertido en mi objeto. Se podría continuar: yo miento este X₂ como rojez, brillante, saturado. Puedo así objetivar su brillantez como X₃.

Me pareció importante considerar la dimensión egoica de los procesos intencionales antes de introducir la distinción que hace Husserl entre un objeto X y su sentido objetivo porque me parece que tal distinción presupone el concepto de *objetivación* como una función de la ocupación del ego. Estoy ocupado con X₁ como teniendo tal o cual sentido. Cuando me dirijo a X₂, que puede haber sido parte del sentido de X₁, X₂ es objetivado en virtud de mi estar ocupado con él. La objetividad de algo objetivado así es, en consecuencia, algo más que el ser meramente “intencionado” en el sentido más amplio. Es también ser intencionado por el ego (013879).

Maneras de darse. Si regresamos a nuestro examen del objeto intencionado con su sentido objetivo, hallamos que un objeto, X, puede ser intencionado como teniendo uno y el mismo sentido objetivo en actos que difieren de tal manera que difiere también en consonancia aquello que Husserl llama la “manera (o “modo”) de darse” del objeto (en su sentido objetivo). Algo puede ser “dado” en un percibir sensible, en una rememoración, o en una intención vacía, completamente “ciega”, como teniendo el sentido “rojo, esférico, duro”.

En consecuencia, posee una “manera de darse” perceptiva, mnémica o vacía. La palabra “darse” (“*givenness*”) expresa aquí un sentido amplio; no sólo lo que se da, se presenta estrictamente, sino también lo que en absoluto se da estrictamente sino que es únicamente mentado (como parte del sentido del objeto) se dice que tiene su “manera de darse”.

Además, dentro de la esfera de la presentación estricta, sea perceptiva o mnémica, la diferencia entre, por ejemplo, la presentación (*presentedness*) táctil y la presentación (*presentedness*) visual (ahora o en el pasado) es una diferencia en la manera de darse. El sentido *rojo* percibido o rememorado se da visualmente; la *dureza* percibida o rememorada se da “táctilmente”. Y si limitamos la atención a una de estas maneras de darse, hallamos (013880) que, por ejemplo, el sentido objetivo dado visualmente puede permanecer idéntico mientras varía la *claridad* de su darse.

Ahora bien, así como puedo hacer explícito el sentido objetivo del objeto X, así también puedo hacer explícita la manera de darse. En el primer caso, *dirijo mi atención* a los elementos del sentido objetivo y, objetivándolos, intenciono: X-redondo, rojo, duro. En el segundo, me dirijo a la manera de darse y digo *X-visto*, visto claramente como redondo y rojo, intencionado de modo vacío como duro, no inflamable, etc. Palabras tales como *visto*, *intencionado* de modo vacío, *evidente*, *percibido*, significan maneras de darse, no elementos del sentido objetivo del objeto intencionado activamente *en un ver* o en un intencionar de modo vacío, etc.

Carácter posicional. Vamos a dirigirnos ahora todavía a otra dimensión de los actos intencionales: su “carácter posicional” como lo llama Husserl. Ya lo hemos mencionado. En primer lugar tenemos la clase de los llamados actos *dóxicos*, actos con un *carácter posicional dóxico*. Esta clase incluye todos los actos que implican *creer en o descreer de* sus objetos, ya sea con certeza simple o con algún grado de incerteza. Por ejemplo, (013881) el percibir sensible normal, claro y consistente es un acto dóxico; más particularmente, es un creer simplemente cierto en sus objetos como teniendo tal y cual sentido objetivo. Puede ocurrir, sin embargo, que con respecto a alguno de sus sentidos objetivos (tal vez porque se presenta oscuramente o no se presenta estrictamente en absoluto), el objeto sea puesto con una incerteza dóxica. Por otro lado, no siempre sucede que la no presentación implique incerteza. Tengo completa certeza de que este papel es inflamable aunque no lo vea arder.⁹

Tesis. Ahora bien, el carácter posicional, en particular el carácter posicional dóxico, del acto tiene como su correlato lo que Husserl llama el “carácter tético”, en particular el carácter doxotético de la *tesis de acto*. El objeto, en cuanto “puesto” con su sentido objetivo, es la “tesis” del acto. Si estoy simplemente creyendo en X, puedo además objetivar el carácter tético y decir: “existente-X”. Si estoy ciertamente descreyendo de X, puedo objetivar y decir “no existente-X” (013882).

Con relación al simple creer en X como, digamos, poseedor del sentido objetivo *hombre*, “existente” no es una parte del sentido objetivo sino que es precisamente el carácter tético con el cual X es puesto como poseedor.

⁹ Comentario de Cairns aquí: “Insertar: juicios, posicionalidad no dóxica”.

[Apéndice]¹⁰

Las preguntas formuladas en nuestra sesión del 22 de marzo plantearon dos problemas que propiamente vienen más tarde en una exposición de la fenomenología de Husserl: (1) el problema de los *universales*, (2) el problema de la *metafísica*.

El problema fenomenológico de los universales se inscribe en el ámbito de este curso tal como fue originariamente proyectado. Entre los procesos mentales que pueden hallarse reflexivamente, algunos son intrínsecamente procesos de conciencia de “algo” como “individuo”; otros son intrínsecamente procesos de conciencia de “algo” como “universal”, como ejemplificado por *otras* cosas, ya sea individuales o universales. Se trata de una diferencia entre dos clases generales de *intencionalidad*. Entonces, al limitar la atención a los procesos en los que se intencionan universales, se hallan maneras *específicamente diferentes* de intencionar universales. Hallamos por ejemplo *intenciones* vagas o *vacías* de universales simplemente como “lo que es significado por tal y cual palabra” – por ejemplo, la palabra *azulado* o *cuatro*— y también captaciones (013862) evidentes de universales como presentados ellos mismos “en persona”. La naturaleza general de la conciencia de los universales, así como sus modos específicos, han sido analizados por Husserl en detalle y examinaremos sus análisis. Entretanto era necesario presuponer algunos resultados de dichos análisis a fin de establecer la naturaleza general de los análisis de la intencionalidad que hace Husserl. Era necesario porque tales análisis se proponen ser análisis de la naturaleza *universal*, genérica y específica, de la intencionalidad –en la medida que dicha naturaleza se da ella misma “en persona”. Este carácter “eidético” de la fenomenología, empero, no puede ser plenamente clarificado hasta que examinamos los análisis que hace Husserl de la “evidencia” de los universales. Entonces tenemos aquí un ejemplo instructivo de la relación reflexiva de la fenomenología de Husserl consigo misma: los resultados de los análisis clarifican el método ya empleado ingenuamente para alcanzar dichos resultados. (013863)

Cuando consideramos el problema de los universales planteamos la cuestión acerca de la relación entre las teorías de Husserl y de Platón en torno a los universales. El Sócrates de los diálogos de Platón confunde dos clases de asuntos ideales que Husserl separa: universales e individuos idealmente perfectos. En consecuencia, “Sócrates” no

¹⁰ Comentario de Cairns: “(Digresión del curso planeado)”.

logra distinguir entre la relación de un individuo real con un universal que aquel *ejemplifica* y la relación de un individuo real con un patrón ideal al que se aproxima.

En el *Fedro* y, probablemente, en otros lugares, “Sócrates” *reifica* asuntos ideales; les atribuye, por ejemplo, duración e incluso ubicación espacial. Husserl, por el otro lado, concibe la idealidad como el opuesto contradictorio de la realidad. Para él es absurdo el concepto de un universal que se encuentra en relaciones temporales, espaciales o “causales”. (013864)

“Sócrates” atribuye a los asuntos ideales una superioridad y prioridad existenciales: por una parte, son “más existentes” que los individuos que van y vienen en el tiempo. Por la otra, existen eternamente y por ende son anteriores a los individuos. El concepto que Husserl expresa mediante las palabras “*Sein*” [y] “*Dasein*”, etc. no puede tener una forma comparativa: “más existente” o “menos existente”. Y puesto que Husserl concibe a los universales como intrínsecamente atemporales, para él es absurda la pregunta acerca de si existen con anterioridad a sus ejemplificaciones. (013865)

Un desacuerdo más profundo tiene su fuente en el hecho de que el tratamiento que hace Platón de los universales es “positivo”; el de Husserl es “fenomenológico”. Es decir: Husserl trata a los universales como “objetos intencionados”, objetos de conciencia; Platón los trata como cosas que simplemente *son*. Incluso cuando Husserl dice que un universal *es*, está refiriéndose al *sentido objetivo* de una conciencia que es una percatación del universal como presentado en sí mismo, clara y distintamente. Husserl admite la legitimidad de ocuparse positivamente de las cosas, o sea, de ignorar su estatuto como objetos de conciencia. Pero sostiene que es absurdo ver dicho estatuto como accidental y considerar las cosas como existentes *aparte de* dicho estatuto. (013866)

Si tenemos en cuenta esta diferencia de enfoque, podemos hallar aún puntos de acuerdo entre Platón y Husserl con respecto a los universales: para ambos filósofos el universal genuino es una entidad enteramente distinta de sus ejemplificaciones, y no es una parte o momento real contenido en ellas. Mas para Husserl esto quiere decir que la conciencia clara y distinta del universal mismo es una conciencia de él como evidentemente *otra que* sus ejemplificaciones reales o posibles.

Por lo demás, hay quizás un acuerdo en la medida que Husserl sostiene que el carácter genuino o la “existencia” del universal está garantizada por la mera *posibilidad* de un ejemplo consistente. Sin embargo *Husserl* avanza más allá, pues concibe el carácter genuino o la existencia de un universal como algo determinado por esa mera posibilidad. (013867) Por último, existe un sentido lato en el que para Husserl (a diferencia de Platón)

el individuo es “anterior al” universal: la conciencia de un universal presupone la conciencia de un individuo que ejemplifica al universal o ejemplificaría al universal si aquel (el individuo) existiera. (013868)

El problema de la metafísica *no* se inscribe en el ámbito de este curso tal como fue originariamente proyectado. Mi intención original era presentar la teoría husserliana de la intencionalidad con una cierta ambigüedad –o sea, dejarla abierta a la interpretación tanto como una teoría “psicológica” o como una teoría “filosófico-trascendental”. Por ende debería diferir el problema acerca de si la “fenomenología”, interpretada como fenomenología *trascendental*, es ella misma una metafísica. Sin embargo, puesto que la cuestión se ha planteado, parece deseable afirmar que, en opinión de Husserl, los problemas filosóficos o metafísicos pueden ser formulados consistentemente y a la larga solucionados *únicamente* dentro del marco de la fenomenología (trascendental). Es deseable afirmarlo porque algunos otros “fenomenólogos” han considerado a la “fenomenología” como un preámbulo a una metafísica que tiene que proceder siguiendo algún método no fenomenológico, y es importante saber que Husserl está en desacuerdo con ellos en este respecto.

Traducción de Luis R. Rabanaque

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

JEAN-LUC MARION, *Givenness and Hermeneutics (The Père Marquette Lecture in Theology 2013)*, Milwaukee, Marquette University Press, 2013, 81 pp.

La Universidad Marquette publica en una edición bilingüe (francés e inglés) el texto de la conferencia “Donation et herméneutique” de Jean-Luc Marion, dictada el 17 de febrero de 2013, en el marco de las *Père Marquette Lectures in Theology*.

Veinticuatro años después de la aparición de *Réduction et donation*, finalmente Marion responde in extenso respecto del rol de la hermenéutica en su fenomenología de la donación. Esta cuestión, que ya había sido indicada tempranamente por Jean Greisch en su artículo de 1991, “L’herméneutique dans la ‘phénoménologie comme telle’: trois questions à propos de *Réduction et donation*”, y por Jean Grondin en su artículo de 1992, “La phénoménologie sans herméneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, goza aún de una notable actualidad debido a la publicación, en 2010, del libro de Shane Mackinlay, *Interpreting excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena and hermeneutics* y al reciente artículo de Claudia Serban, “La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique”, publicado en 2012.

La conferencia se encuentra estructurada en seis apartados que constituyen seis pasos argumentativos. En el primer apartado, Marion toma como punto de partida la constatación de que en los debates actuales en torno a la posibilidad de un irreductible fenomenológico subyace el supuesto de que existe una relación de exclusión entre la donación y la hermenéutica. Ya sea que se afirme con Marc Richir que la reducción no admite excepciones, o que se afirme con Claude Romano o Jocelyn Benoist que la fenomenología no implica necesariamente la reducción, los supuestos subyacentes que permanecen incuestionados son los mismos. Ambos presuponen: 1) un estatuto trascendental de la reducción que se apoya en un yo incondicionado, 2) la identificación del irreductible fenomenológico con la intuición originariamente percibida por la conciencia, y finalmente 3) una relación de exclusión entre donación y hermenéutica.

En el segundo apartado, Marion comienza a desarticular la oposición entre donación y hermenéutica. Esta tarea exige indagar en el por qué de este supuesto. Apoyándose en pasajes de *Die Idee der Phänomenologie* de Edmund Husserl y de *Zeit und Sein* de Martin Heidegger, resumiendo la argumentación utilizada en *Étant donné*, Marion sostiene que la donación se impone “como

un *factum rationis*, pero en el sentido de una *ultima ratio rerum* que, en tanto que última y primera, se impone como una norma de derecho” (p. 18). La donación es incuestionable, irreductible, quizás por este motivo se supone que contradice toda mediación, es decir, toda hermenéutica.

El tercer apartado se detiene en el caso concreto de una argumentación que se basa en este supuesto: la objeción de Claudia Serban. Analizando la propuesta de la fenomenología marioniana, Serban concluye que admitir la universalidad incondicionada de la donación implica volver caduca la hermenéutica. Marion responde que para poder afirmar algo semejante habría que probar primero la validez de aquello que se está dando por supuesto: la incompatibilidad entre donación y hermenéutica. Sin embargo, esto sólo podría ser demostrado si fuera cierto –y no es el caso– que la donación da un fenómeno objetivado, con un sentido unívoco. Marion asevera que si se reduce el “dar” al mero colocar un objeto “ante los ojos” o disponerlo “a la mano”, la donación ya no “da” propiamente más nada, sino que queda reducida a mera producción o eficiencia.

El cuarto apartado indaga en las particularidades de este “dar” que no debe ser equiparado a un “producir”. La confusión entre dar y producir puede observarse en las contradicciones existentes en el llamado “mito de lo dado”. Por un lado, se afirma que lo dado es inmediato y, por otro, que lo dado se presenta como un objeto ya preparado para el conocimiento teórico. Las críticas de Wilfrid S. Sellars, de Otto Neurath y de Willard v. O. Quine dan cuenta de esta tensión. Sellars sostiene que lo dado es concebido como inmediato en términos de *sense datum*, pero si es así, entonces lo dado no constituye un objeto y, por lo tanto, no tiene validez epistemológica. Por otro lado, si deviene objeto, deja de ser inmediato y, así, deja de ser independiente, *self-sustaining, non-inferential knowledge*. En un mismo sentido, Neurath y luego también Quine indican la necesidad de que intervenga una instancia constitutiva, una mediación, para asegurar la conexión entre los *data* inmediatos y el enunciado protocolar o la proposición elemental. Según Marion, todas estas críticas se asientan sobre una concepción errónea de lo dado que pretendería combinar dos características incompatibles entre sí: 1) la inmediatez del *sense datum*, limitada a la intuición sensible (afección subjetiva, individual, indubitable, pero incomunicable) y 2) la validez epistemológica de un primer objeto o átomo de evidencia inteligible. Más allá de la contradicción entre estas propiedades, lo objetable –según Marion– es la posibilidad misma de cada una de ellas. En primer lugar, si bien es posible pensar lo dado como inmediato, éste no se da nunca de ese modo. En segundo lugar, las críticas al “mito de lo dado” son formuladas desde el horizonte del objeto, pero lo dado es siempre irreductible a la objetividad. Marion ofrece dos argumentos para dar sustento a sus afirmaciones. El primero se basa en pasajes de *Die Idee der Phänomenologie* de Husserl para sostener que no basta con que un fenómeno sea sentido o percibido para que sea dado. Lo sentido y lo experimentado sólo deviene dado por medio de la reducción, es decir, de una mediatización. Pero esto no implica que lo dado, en tanto mediatizado, deba constituirse en un obje-

to. El segundo argumento se apoya en pasajes de *Grundprobleme der Phänomenologie* y de *Zur Bestimmung der Philosophie* de Heidegger para aseverar que, contrariamente a lo que suponen el constructivismo y el empirismo, los *sense data* no son dados. La vivencia de la cátedra propuesta por Heidegger en el curso dictado en el *Kriegsnotsemester* corrobora esta afirmación. Lo inmediato en la vivencia de la cátedra es la cátedra misma, ella es anterior a los *sense data*. Asimismo, el ejemplo de Heidegger permite advertir que lo dado en sentido propio ya está dotado de significación. El fenómeno se da ya siempre mediatizado por su propia significación. Marion concluye que la donación tiene un carácter enigmático: ella no es ni inmediata (como *sense data* subjetivos), ni mediata (como objetividad). Frente a este “enigma de la donación”, indeterminado, ni mediato, ni inmediato, interviene otro enigma: el de la hermenéutica.

El quinto apartado está destinado a explorar el enigma de la hermenéutica. La hermenéutica también constituye un enigma, pues –como bien indica Heidegger– la interpretación depende del comprender (*Verstehen*), y el comprender participa del carácter enigmático de lo dado (ni inmediato, ni mediato). Marion entiende que es fundamental respetar este carácter enigmático de la hermenéutica. En este sentido, no hay que considerar que la instancia hermenéutica puede postularse como la solución para la determinación del sentido de lo dado, pues el acto de interpretación también reviste cierta complejidad. Marion advierte que no puede concebirse a la hermenéutica como una operación arbitraria que modifica objetos o *sense data* a voluntad. Esta actitud sería más bien la propia de la ideología. “La hermenéutica no da un sentido a lo dado, fijándolo y decidiéndolo, sino que, cada vez, da *su* sentido, es decir, da lo que hace aparecer a esto dado como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y para sí” (p.40). Es más, el hermeneuta sólo puede interpretar lo dado en un fenómeno si él mismo se deja interpretar por lo dado a fenomenalizar. Esta imbricación entre lo dado y el hermeneuta se condice con la estructura de interpretación recíproca tematizada por Hans-Georg Gadamer, que no es otra que la estructura pregunta-respuesta o llamada-respuesta. Marion propone entonces una primera tesis: “la hermenéutica debe comprenderse según el entendimiento de lo dado, bajo las figuras de la llamada y la respuesta. Lejos de que la hermenéutica sobrepase la donación o la sustituya, ella se despliega en la donación casi como un caso particular de la relación originaria entre lo que se da y lo que se muestra” (pp. 44-46). Por este motivo, puede hablarse de un estatuto fenomenológico de la hermenéutica, pero nunca de un estatuto hermenéutico de la fenomenología. Marion insiste en este punto, pues considera que Heidegger acierta al señalar que la interpretación se supedita a la comprensión y no a la inversa. Comprender algo no consiste en decidir de manera arbitraria sobre el sentido de un objeto, pues esto implicaría ceder frente a la apariencia de la anterioridad incondicionada del “en tanto que” apofántico. Es un error entender la hermenéutica como una mera enunciación arbitraria. Al respecto, Marion formula una segunda tesis: “si la hermenéutica se origina en la compren-

sión, si la comprensión siempre quiere decir pre-comprensión y, por lo tanto, apertura del *Dasein* a su posibilidad, pero si, por otra parte, la posibilidad abre al juego de la llamada y la respuesta, entonces se entrevé cómo la hermenéutica puede articularse sobre la cuestión de la donación. No es sino cuando la recepción y la identificación de lo dado implican que esto dado permanezca siempre a interpretarse en tanto que fenómeno, que la instancia hermenéutica fija el lugar de lo dado, porque ella misma [la instancia hermenéutica] se fija allí” (p. 50).

El sexto y último apartado está destinado a establecer la función y los alcances de su noción de hermenéutica, y a dar cuenta de que esta concepción ya se encontraba presente y operando en diversos pasajes de su obra. Lo dado no se muestra simplemente en tanto que se da, no es suficiente que el fenómeno advenga como dado para que se muestre en plena fenomenicidad. Lo dado se muestra en la respuesta del adonado y el adonado es capaz de ver lo dado en tanto él mismo se recibe como adonado de esto dado. Marion destaca que es importante distinguir entre la finitud de la manifestación, que se explica por la finitud del adonado, y la infinitud de la donación. Existe una distancia entre lo que se da y lo que se muestra que no es más que el resultado de la finitud misma del adonado. La hermenéutica cumple una función fundamental que tiene su origen precisamente en esta finitud: “La hermenéutica administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra, interpretando la llamada (o intuición) por medio de la respuesta (concepto o significación)” (p. 54).

Marion concluye su conferencia distinguiendo cuatro modos de intervención de la hermenéutica que pueden encontrarse operando en sus obras. La fenomenología de la donación recurre a la hermenéutica en los siguientes casos: 1) Se requiere de la hermenéutica para interpretar, no sólo el contenido de la llamada, sino su realidad misma. Sólo puede decidirse si hay o no algo dado interpretando si esto dado se muestra o no. 2) Se requiere de la hermenéutica para recorrer la distancia entre el fenómeno saturado y sus significaciones. Ella provee las infinitas interpretaciones posibles que demanda la intuición saturante. Marion recuerda que al presentar al fenómeno saturado del rostro, en *De surcroît*, invocó la necesidad de una “hermenéutica infinita”. 3) Se requiere de la hermenéutica para distinguir los diversos grados de intuición. La hermenéutica devela la banalidad de la saturación. El pasaje de un fenómeno pobre o de derecho común a uno saturado exige la intervención de la hermenéutica. Marion alude al rol activo de la “respuesta hermenéutica” del adonado presentada en *Le visible et le révélé*. 4) Finalmente, la hermenéutica hace posible la distinción última entre objetos y acontecimientos introducida en *Certitudes négatives*. La radicalización de la banalidad de la saturación que permite transformar el objeto en acontecimiento, y viceversa, se articula sobre “variaciones hermenéuticas”.

De este modo, Marion establece de manera explícita la función de la hermenéutica en su fenomenología de la donación. Ahora bien, cabe preguntarse si este carácter derivado agota el rol de

la hermenéutica en su propuesta, o si la radicalización de la fenomenología llevada a cabo por Marion no da lugar también a una radicalización de la hermenéutica. En ciertos pasajes de su obra parece insinuarse una hermenéutica de la donación que tendría un carácter originario en tanto dimensión presente en la donación misma.

Jorge Luis Roggero

EDUARDO MOLINA CANTÓ, *Husserl y la crítica de la lógica. Un estudio sobre 'Lógica formal y trascendental'*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2010, 182 pp.

Según el autor, todas las tareas de *Lógica formal y trascendental* de Husserl responden al proyecto de esclarecer la razón latente que anima todo saber y toda ciencia. Se trata de “calar en el origen de la razón que se inserta en la experiencia o de la experiencia que se comprende en la razón” (p. 18) porque “la fenomenología en su conjunto [...] puede ser descrita como una investigación acerca del origen” (p. 127). Lo que Husserl intenta es mostrar que “la lógica no es una especie de disciplina autónoma que pudiéramos aceptar o abandonar a nuestro arbitrio” sino que se sostiene en “evidencias *naturales* que valen, por lo general, tanto para la teoría pura como para la vida práctica” (p. 22). Molina Cantó subraya que la fenomenología tematiza “los presupuestos más inadvertidos y arraigados de las ciencias y de sí misma. Es crítica del saber, y también, por tanto, del saber fenomenológico” (p. 49).

El tema de la primera parte es una crítica analítica de la razón lógica. El primer capítulo es un análisis de la lógica formal como doctrina del sentido. Husserl se ocupa de una triple estratificación de la lógica formal, e intenta aclararla a partir de las fuentes originarias, es decir, fundamenta la necesidad esencial de la estratificación. Esta tarea ha permanecido extraña a la lógica tal como se ha desarrollado antes de Husserl, comienza en las *Investigaciones lógicas* aun cuando en esta obra no llega a ser completamente elaborada, y alcanza en la obra comentada una fundamentación profunda. Se trata de una distinción entre 1) una pura teoría de las formas o morfología pura de los juicios, 2) una lógica formal de la no-contradicción o teoría de la consecuencia, y 3) una lógica de la verdad. En relación con estos tres niveles de la lógica se analizan diferentes actitudes en el juzgar, diferentes evidencias en el juzgar, diferentes modos de intención y plenificación, y tres diferentes conceptos de juicios.

Respecto de la morfología pura de los juicios, Molina extrae dos consecuencias. En primer lugar, señala que la morfología no es separable de una investigación objetiva que se ocupa, a través de los juicios, de la objetividad sintáctica o categorial, es decir, la objetividad articulada por

un juicio. Husserl procura mostrar la imbricación original de la esfera del sentido con la esfera de la objetividad. La razón reside en que “si no se estudia primero el horizonte más amplio de toda investigación sobre las significaciones, se corre el riesgo de permanecer en una unilateralidad ciega para el conjunto de las funciones intencionales de esa vida de conciencia” (p. 47). La segunda consecuencia extraída de la morfología es la importancia del concepto de sentido que se incrementa a lo largo de *Lógica formal y trascendental*: “Resulta, en consecuencia, que el dominio auténticamente principal de la fenomenología es *la región del sentido* en toda su amplitud” (p. 49). El autor subraya que, con la lógica de la verdad, se plantean cuestiones insolubles en el dominio de la apofántica. Su cambio de actitud dirigido al conocimiento y, por tanto, a las objetividades, significa que el juicio ya no puede ser considerado únicamente a través de la forma primordial *S es p*. Es necesario extender la noción de juicio a fin de examinar según su forma las objetividades que se presentan en los juicios: “Husserl aplica aquí a la esfera judicativa el principio fenomenológico de que toda conciencia es conciencia de algo, transformándolo en el principio: todo juzgar es juzgar sobre algo” (p. 65).

El segundo capítulo de la primera parte se ocupa de la idea husserliana de la ontología formal. Pone de manifiesto la vocación ontológica original que es inherente a la lógica formal y que la lleva a superar las investigaciones meramente apofánticas para constituirse también en una ontología formal como ciencia eidética de la esencia formal “objeto en general”. Husserl se ocupa del universo vacío del objeto en general o algo en general, y se refiere a las disciplinas que están interesadas en formas derivadas como la teoría de los conjuntos y la teoría de los números. El algo en general es, un objeto vacío de contenido que puede ser articulado sintácticamente o categorialmente por medio del juicio. Las objetividades que surgen de este modo están constituidas categorialmente, es decir, judicativamente. Sin embargo, a través de los juicios nos dirigimos a objetos, de modo que las formas judicativas son a la vez ontológicas y sintácticas. Molina subraya que es necesario comprender que toda objetividad categorial está fundada, por un lado, en la experiencia del objeto individual, y está constituida, por el otro, en el juzgar original activo que confiere una articulación formal al objeto. En esta comprensión se encuentra, nos dice, “la clave para entender bien lo que Husserl sostiene a este propósito” (p. 76). Así, los juicios tienen la doble función de crear objetividades derivadas del algo en general y proporcionar las formas que pueden revestir estas objetividades. El gran logro de la fenomenología es haber mostrado que “lo categorial como tal no puede confundirse ni con los actos en que se da ni con lo sensorial en que se funda” (p. 84). Así, la ontología formal se ocupa de investigar las modificaciones, derivaciones y articulaciones posibles de este algo vacío en general: unidad, pluralidad, sustrato y propiedad, cualidad relativa, relación, identidad, estado de cosas, todo y parte, individuo y especie, especie y género, conjunto, número, etc. Como lo expresa Molina: “En lugar del ente y sus categorías se considera ahora el

algo en general y todas sus variantes categoriales. De este modo queda definida una disciplina que, frente a la doctrina del sentido, se presenta como una *lógica de la verdad posible*, y, frente a la metafísica, como una *doctrina a priori de los objetos posibles en cuanto tales*” (p. 87).

La segunda parte se ocupa de la crítica trascendental del conocimiento. El primer capítulo considera la evidencia de la experiencia y la idea de una lógica del mundo. No se puede formular un juicio cuyo contenido no se ajuste a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Molina señala al respecto: “La auténtica tarea de una lógica trascendental de la verdad es [...] comprender esa pertenencia nuestra al mundo y comprender el surgimiento de la verdad, o de las verdades, al interior de esa pertenencia. Mas para conquistar esta comprensión, no podemos ya abandonarnos ingenuamente a la autocompensibilidad de las evidencias naturales y racionales” (p. 115). Esto conduce a una consideración de la intersubjetividad y de la constitución de un mundo objetivo, es decir, a la necesidad de llevar a cabo una explicitación de las implicaciones intencionales inherentes al ego trascendental en relación con el mundo y el alter ego a fin de evitar una caída en el solipsismo. Molina se ocupa del fundamento y las condiciones de la experiencia comunitaria que posibilitan una mancomunidad de nuestras experiencias y la legitimación objetiva a través del acuerdo mutuo y la crítica. Muestra cómo las dos presuposiciones que operan tácitamente en nuestro saber son la identidad de los objetos en la unidad de un mundo y el hecho de que la evidencia alcanzada sea válida para cualquiera porque “la experiencia del mundo es estructural y esencialmente experiencia comunitaria y, a partir de esta, suponemos que el mundo es uno y el mismo para todos aun cuando nuestras perspectivas sean diferentes” (p. 121). Con otras palabras: el otro condiciona y hace posible el conjunto del campo experiencial y su funcionamiento. Aquí se introduce una referencia al mundo de la vida, a su relatividad esencial, y a la posibilidad de instaurar en medio de su fluir, “una verdad, un mundo, una razón”: “La tarea que se plantea en *Lógica formal y trascendental* es precisamente descubrir la estructura general del mundo de la vida y construir, así, una ontología que explicita el *a priori* mundano-vital que funda, por un lado, todas las diferencias situacionales concretas y, por otro, todas las categorías del *a priori* lógico-objetivo” (p. 126).

El segundo capítulo de la segunda parte se ocupa de profundizar la constitución de los juicios. Se trata de un análisis de la correlación entre las formaciones lógicas y los modos de conciencia en que se tornan evidentes. Esto implica “develar el *a priori* subjetivo correlativo de todo *a priori* objetivo” (p. 128) y con ello “la puesta de relieve del horizonte temporal del juzgar en general” (p. 151). El autor observa que “una auténtica teoría del juicio debe comenzar preguntando al juicio mismo (en cuanto identidad ideal) por las multiplicidades noético-noemáticas que hacen comprensible el hecho de que él surja para nosotros originalmente en el modo de esa identidad ideal” (p. 129). Las idealidades son lo que son únicamente a partir de la producción original, pero

esto no quiere decir que lo sean únicamente durante la producción original. Las evidencias de las objetividades ideales poseen la propiedad de todas las evidencias en general, esto es, que en la síntesis de diferentes experiencias de lo mismo, se manifiesta algo numéricamente idéntico. Para comprender la condición objetiva de las idealidades, es necesario advertir que la evidencia de los objetos ideales es una operación análoga a la evidencia de los objetos reales. En ambos casos se tiene la evidencia de la identidad de algo ideal. Es un prejuicio considerar que solo en la experiencia interna o externa se produce una objetivación original.

Molina se pregunta si no hubiera sido más provechoso describir el rico mundo de la realidad natural antes de colocar el nivel de la investigación trascendental en el nivel de lo formal puro. Subraya que “los resultados de *Lógica formal y trascendental* concernientes a la experiencia, la evidencia, la constitución intersubjetiva y la temporalidad inmanente desbordan a cada momento el dominio específico de la idealidad lógica” (p. 154). Y proporciona dos respuestas a la pregunta. El primer motivo reside en que las formaciones ideales son los productos de una actividad original, y por eso llevan a plantear problemas constitutivos respecto de ellos. Así, la crítica trascendental de la lógica funciona como paradigma metodológico para todo análisis constitutivo intencional de manera que la correlación se extiende a la totalidad de los problemas. El segundo motivo es que Kant nunca convirtió el a priori analítico en problema porque no se preguntó por las condiciones de posibilidad de la lógica misma.

El Epílogo pone de relieve que la lógica fenomenológica no es una mera reinterpretación de la lógica formal en términos subjetivistas ni una superación de todo ideal de razón: “Antes bien, Husserl muestra que es preciso calar primero en el intersticio mismo que se abre entre la razón y la experiencia, entre el *ideal* de un ser y una verdad absolutos y el *hecho* de la particularidad y contingencia de la experiencia sensible, para poder fundar desde ahí, con radicalidad y originalidad, una razón lógica que tenga conciencia de su propio sentido y de sus propias limitaciones” (p. 165).

En suma: contamos en castellano con un comentario que se une a los de Suzanne Bachelard en francés, con su versión inglesa, y de Dieter Lohmar en alemán. La obra muestra un conocimiento exhaustivo de tales antecedentes junto con otras aportaciones significativas de quienes lo han precedido en el estudio de estas cuestiones. Se incorpora a este estrecho círculo de exhaustivos estudios sobre la lógica husserliana y constituye un punto de referencia que no puede soslayarse en la comprensión de este ámbito de la fenomenología porque ha logrado poner de relieve y explicitar esa particular racionalidad que es inherente a la experiencia y que antecede a cualquier cuestión puramente analítica en tanto “el *logos primordial* en que vive todo saber” (p. 108).

Roberto J. Walton

MARTÍN LACLAU, *Sendas del Pensamiento Jurídico del Siglo XX*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2010, 198 pp.

La obra se centra en nuestro tiempo, pero a la vez presenta una visión de la razón en el derecho en relación con la historia de la filosofía. Hay dos referencias fundamentales al pensamiento antiguo. Para Aristóteles, la retórica era la contraparte de la dialéctica. Mientras que la dialéctica se ocupa de los argumentos utilizados en una controversia con un solo interlocutor, la retórica estudia las técnicas del orador para dirigirse a una multitud que carece de saber especializado y no puede seguir un razonamiento elaborado. En el siglo XX, Chaïm Perelman defiende una nueva retórica que versa sobre argumentaciones que llevan a aceptar o a negar una tesis que se encuentra debatida. Un estudio general de los discursos no-demostrativos que intentan convencer o persuadir permite luego elaborar metodologías especializadas según auditorios y disciplinas específicas. Aplicando los principios de la nueva retórica al derecho es posible elaborar una lógica jurídica. Es el tema del capítulo “Chaïm Perelman y la nueva retórica”. Asimismo, en el siglo I a. C., se intentan sistematizaciones partiendo de los datos proporcionados por las diversas reglas del derecho. De este modo se inicia la utilización de una razón abstracta que se atiene a estructuras lógicas y conceptuales y que será la nota característica del posterior pensamiento jurídico occidental. Se dejaba así una concepción previa según la cual el derecho tenía su origen en las interpretaciones de los prudentes.

En los inicios de la Edad Moderna se redescubren los ideales griegos y la filosofía se convierte en ciencia total del universo. Se plantea la necesidad de un saber puro, de un conocimiento metafísico de la realidad basado en la razón natural. Hugo Grocio defiende la existencia de principios de justicia que están dotados de validez universal y que derivan de la naturaleza social y racional del hombre. Mientras que el hombre aspira a la satisfacción de las necesidades que derivan de su propia naturaleza, el derecho tiene que regular los comportamientos y el contrato es el medio adecuado para este fin. Laclau destaca la importancia que tiene en el pensamiento jurídico del siglo XVII y XVIII la idea de la existencia de principios naturales que rigen necesariamente la convivencia humana. Es la idea de que toda la naturaleza, tanto la animada como la inanimada, se halla bajo la soberanía de leyes naturales. Por otro lado, en relación con el empirismo, en el capítulo “Alf Ross y el problema de la validez del derecho” se recuerda la distinción establecida por David Hume entre conocimiento de hechos y conocimiento acerca de las relaciones entre ideas, el contraste expuesto por Alfred Ayer entre proposiciones tautológicas y empíricas, y la incorporación de estas concepciones a la filosofía jurídica.

La escuela neokantiana de Marburgo se caracteriza por su orientación racional en desmedro de las formas de la sensibilidad. La obra contiene dos capítulos dedicados a la noción de “querer” y al tema “Economía y derecho” en la filosofía del neokantiano Rudolf Stammler. Este pensador se ha ocupado de las formas ordenadoras, de los elementos a priori lógicamente condicionantes, frente a la materia indeterminada que se nos presenta caóticamente. Y separa el concepto y la idea del derecho. El concepto de derecho permite distinguir una categoría de actos de la voluntad humana. Por su parte, la justicia es una idea regulativa en sentido kantiano que nos orienta pero que no se realiza íntegramente en la realidad sensible. Laclau se ocupa también de la escuela neokantiana de Baden en el artículo “La noción de normatividad en Windelband”. Destaca la distinción entre juicios y enjuiciamientos. Los primeros se refieren a la realidad fenoménica y amplían nuestros conocimientos de los objetos por medio de leyes que gobiernan el curso del acontecer natural y no admiten excepciones. Los enjuiciamientos, en cambio, expresan la aprobación o rechazo frente a determinados objetos. Presuponen normas a través de las cuales se expresan valores, y expresan un deber ser que no excluye la realización de la posibilidad contraria. Solo puede haber normas si se admite la libertad, es decir, la capacidad de escapar a la necesidad natural. Aquí, Windelband adopta la noción kantiana de deber ser como cuestión central de la filosofía, y sostiene que la distinción entre la necesidad natural y el universo normativo no se presenta solamente en el ámbito de la conciencia moral sino también en el de la conciencia lógica, que no se encuentra sujeta a mecanismos psíquicos de índole causal, y en el de la conciencia estética, que se atiene a una sensibilidad sujeta a normas en contraste con la sensibilidad empírica. Las leyes que rigen nuestra conciencia lógica, ética y estética nos dicen cómo deben ser los hechos para lograr aprobación desde la perspectiva de la verdad, el bien y la belleza. Mientras que las leyes naturales nos permiten explicar los hechos, las normas nos permiten enjuiciarlos. El capítulo “El influjo neokantiano en el pensamiento de Kelsen” permite iniciar un amplio estudio del pensador vienés que se extiende en otros tres capítulos dedicados a “Norma, deber ser, y orden jurídico en Hans Kelsen”, “El problema de la validez desde la perspectiva de la teoría pura del derecho”, y “Relación entre lógica y derecho en el último período de Kelsen”. La influencia de Kant es analizada también en relación con John Rawls y su teoría de la justicia que lleva a su más alto nivel de abstracción la teoría del contrato social expuesta por Kant en la línea de Locke y Rousseau.

En el capítulo “Economía y derecho en la filosofía de Rudolf Stammler”, Laclau examina las críticas a las teorías marxistas elaboradas por este autor. Asimismo, la filosofía de la sociedad está presente en el capítulo “Max Weber y la racionalización del poder”. Se analiza su tesis de que la acción humana se distingue del simple comportamiento porque puede ser interpretada de una manera comprensiva por los agentes en términos de sentidos mentados. Y la influencia de esta

concepción es examinada en el capítulo “Gustavo Radbruch y la naturaleza de la cosa”, cuyas consideraciones se extienden también a la obra de Georg Jellinek.

La filosofía de la vida no es ajena a los temas del libro. Georg Simmel ve en la vida un proceso infinito de autotranscendencia en que ella permanece idéntica a sí misma. Este continuo fluir que se da en individuos separados unos de otros ya da nacimiento a un mundo espiritual que se expresa en diversas formas como la ciencia, el arte, la religión y la moral. Estas formas que la vida ha creado terminan por contraponerse a ella como instancias objetivas a las que se debe someter. Así, forma y materia dependen de la experiencia y se originan en ella. Las categorías que sirven para elaborar conceptualmente una determinada materia provienen también de la experiencia, y no hay una distinción tajante entre ser y deber ser porque el deber ser no posee una existencia separada de la conciencia empírica. Se tiende un puente entre el deber ser y la realidad. La validez universal que se asigna a una máxima de nuestra voluntad resulta de las experiencias transmitidas al individuo por un contexto social.

En el capítulo “Carlos Cossio y el problema ontológico del derecho”, se considera la teoría husserliana del signo en sus momentos de fenómeno físico, actos que dan significado y objeto intencionado. Según Cossio, la norma jurídica no es el objeto sino el significado del texto legal. Por tanto, diferencia el signo como texto o expresión escrita, el significado o norma jurídica, es decir, lo expresado en el texto, y el objeto mentado por la norma que es la conducta humana. El derecho no es un objeto ideal sino algo dado en el campo de la experiencia, pero no como objeto natural sino como objeto cultural. Según Cossio, hay dos tipos de objetos culturales. Objetos culturales mundanales son todos aquellos que el hombre produce a través de su actividad en su mundo circundante. Objetos culturales egológicos son los comportamientos humanos caracterizados por un acto de preferencia que implica una cierta valoración. En ambos casos hay un sustrato material y un sentido espiritual que se relaciona con valores. Y en el terreno de los objetos culturales egológicos hay que distinguir la interferencia subjetiva y la interferencia intersubjetiva de comportamientos. La interferencia subjetiva se presenta en el terreno de la moral porque una acción determinada implica omitir otras acciones que también se podrían haber elegido. Esta contraposición entre hacer y omitir se presenta dentro de la conciencia de un individuo actuante. Por su parte, la interferencia intersubjetiva de conductas implica al menos la acción de dos individuos en que al hacer de uno se opone el impedir que el otro puede oponer. Esta contraposición entre hacer e impedir en el comportamiento en interferencia intersubjetiva configura el ámbito del derecho. La fenomenología aparece también en el capítulo “La comprensión del derecho en el pensamiento de Miguel Reale”. Este autor ha emprendido una investigación que intenta, comenzando con la conciencia intencional y proyectándose hacia los horizontes de la historia y la cultura, aprehender la naturaleza de los valores.

No está ausente la hermenéutica. El capítulo “Posmodernismo y derecho” analiza la crisis que ha experimentado la razón abstracta en el campo de las ciencias humanas en razón de que no es posible considerar al hombre como una sustancia inmutable que se cierra sobre sí misma. Por eso Laclau considera que la interpretación no es un fenómeno aleatorio sino un dato ineludible dentro de la vida jurídica. Un texto normativo, aunque permanezca invariable, siempre tiene que estar sujeto a una interpretación que ponga de manifiesto su sentido, y el resultado de esta interpretación es la norma, que, por tanto, puede ser distinta en la medida en que sean distintos los intérpretes: “Esta razón concreta –afirma Laclau– se hace presente en el fenómeno de la comprensión. El hombre es, esencialmente, comprensión, en el sentido de que vive comprendiendo su propia vida y el mundo que lo rodea, hacia el cual se vuelca su pensamiento y su acción”.

Roberto J. Walton

INFORMACIONES

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI ACTIVIDADES REALIZADAS EN 2013

Actos, conferencias y homenajes

Durante el año dictaron conferencias el Prof. Mario Ariel González Porta (Pontificia Universidad Católica de San Pablo), “Frege y Husserl: crítica del psicologismo y concepción de la subjetividad” (24-VII), y el Prof. Jean Leclercq (Université Catholique de Louvain), “‘Toda comunidad es por esencia afectiva’. Michel Henry y la cuestión del Otro” (27-XI).

El 4 de julio fue presentado el libro *Lecturas críticas sobre el poder político* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), del Dr. Sergio Raúl Castaño (CONICET - Director del Departamento de Política y Desarrollo Integral de la Fundación Bariloche). La presentación estuvo a cargo del Dr. Carlos Daniel Lasa (CONICET) y el autor.

El 22 de noviembre fue incorporado como Académico Correspondiente Extranjero el Prof. Dr. Harald Holz (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), quien pronunció una conferencia sobre el tema “El proyecto de una futurología filosófica. Rasgos fundamentales de una futura sociedad de hombres que quiere ser humana y moderna”.

El 5 de diciembre se realizó un Homenaje a Antoine Frédéric Ozanam al cumplirse el bicentenario de su nacimiento. Participaron el Dr. Horacio M. Sánchez de Loria Parodi (Instituto de Historia de las Ideas Políticas, Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas), el Ricardo O. Díez y el Director del Centro.

Sección Fenomenología y Hermenéutica

La Sección, cuya dirección ejercía la Académica Correspondiente Dra. Julia V. Iribarne, organizó entre el 17 y el 20 de septiembre el XXIV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica sobre el tema “Descripción e interpretación”. Las conferencias estuvieron a cargo de Julia V. Iribarne (ANCBA), “Descripción e interpretación (*Deutung*) en clave husserliana”; Mario Lipsitz (UNGS), “Amistad, disenso y concesiones: Ricoeur y Henry por encima de Marx”; Adrián Bertorello (CONICET), “El sentido de la descripción en la lectura heideggeriana del método fenomenológico”; y Ángel Garrido-Maturano (CONICET, UCSF), “Los ojos del universo. La existencia como origen afectivo del sentido en el pensamiento de Jan Patočka”.

Presentaron comunicaciones: Graciela E. Ralón, “Fenomenología y Hermenéutica desde Merleau-Ponty”; María Eugenia Lugano, “La fenomenología del lenguaje y el giro a la ontología de Merleau-Ponty”; Esteban A. García, “Crítica y vindicación de la sensación en el diálogo de la fenomenología contemporánea del cuerpo con el empirismo moderno”; Mariana Larison, “Hacia una fenomenología de lo imaginario: el momento ricoeuriano”; Ariel Battán Horenstein, “Herramientas fenomenológicas para la descripción de lo inhabitual en el movimiento y la percepción”; Roberto J. Walton, “Hermenéutica y correlación noético-noemática”; Andrés E. Osswald, “Niveles de la conciencia temporal. Un aporte al debate Zahavi/Brough-Sokolowski”; Verónica Kretschel, “Génesis de la asociación. Aproximaciones a la fenomenología de la asociación en los Manuscritos de Bernau”; Horacio Banega, “La ontología formal en el capítulo 1 de *Ideas I*. ¿Y qué pasó después?”; Luis Román Rabanaque, “Ideas e idealismo: Husserl y Ricoeur a propósito del primer tomo de *Ideas*”; Jorge Nicolás Lucero, “La reforma hiperdialéctica de la reducción”; Claudio Cormick, “Tiempo y situacionalidad: de la solución fenomenológica a la paradoja de McTaggart, al problema del ‘pluralismo’ en la descripción de la realidad temporal”; Micaela Szeftel, “El método fenomenológico en el pensamiento de Michel Henry”; Ricardo O. Díez, “Hermenéutica del Sermón VI del Maestro Eckhart”; Daniel Leserre, “Símbolo y comunicación: elementos hermenéuticos en la *Crítica de la facultad de juzgar*”; Mirta Camblong, “La ‘imaginación material’, la ‘imaginación hablada’ y el silencio”; Silvia Gabriel, “‘Le paradoxe politique’ de Paul Ricoeur. Una reconstrucción fenomenológico-hermenéutica”; Martín Buceta, “El lenguaje conquistador: Proust y la institución de nuevas significaciones”; Graciela Maturo, “Poesía y verdad. En homenaje a Paul Ricoeur”; Felipe Silveira de Araújo, “A radicalização da hermenêutica como recons-

trução do ideal de verdade”; Eric Pommier, “¿Hace falta elegir entre la hermenéutica y la fenomenología en la descripción de las dimensiones ontológica, ética y teológica de la vida? Hans Jonas – Paul Ricoeur”; María Lucrecia Rovaletti, “Describir, Interpretar, Narrar. Recorridos y Senderos en la Psico(pato)logía Fenomenológica”; María Gabriela Rebok, “Paul Ricoeur o el reconocimiento como experiencia de la donación mutua”; Danila Suárez Tomé, “La reflexión pura como reducción fenomenológica en la ontología de Jean-Paul Sartre”; Maximiliano Basilio Kladakis, “*El ser y la nada*: la ontología como descripción fenomenológica”; Jorge Luis Roggero, “Hermenéutica y acontecimiento. La im-pronta heideggeriana en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”; Luciano Lute-reau, “La filosofía de la existencia de K. Jaspers, según M. Dufrenne y P. Ricoeur”; Elia-na Lucía Moreira, “El solipsismo como condición de la intersubjetividad”; Celia Cabrera, “Algunas consideraciones sobre el rol de la suerte en la ética de Husserl”; Ivana Anton Mlinar, “Fenomenología y neurociencias: algunos lineamientos para una cooperación fructífera”; Patricio Perkins, “La descripción de la teoría de las vías y la interpretación de la filosofía de Husserl”; Esteban Lythgoe, “Heidegger (1929-35): instar a la lucha contra la ausencia de opresión”; Mario Martín Gómez Pedrido, “La fundamentación temporal de la interpretación (*Auslegung*) en *Sein und Zeit*”; y Mariana Leconte, “El acaecer del mundo como significación proto-lingüística en *Ser y tiempo* de Heidegger”.

El XXV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica sobre el tema “Acontecimiento e historia” se realizará en la Academia entre el 16 y el 19 de septiembre de 2014.

Sección Lógica y Filosofía de la Ciencia

La Sección se encuentra bajo la dirección del Dr. Jorge A. Roetti y la vicedirección del Dr. Javier Legris. El 2 de mayo se realizó un Acto de Homenaje en recordación del Prof. Dr. Hermes Puyau. Participaron la Dra. Susana Barbosa, el Dr. Francisco García Bazán, el Dr. Silvio Maresca, el Dr. Jorge Roetti y el Ing. Eduardo Shore.

La Sección organizó el 28 de agosto y el 10 de septiembre el Simposio “Historia y Filosofía de las Ciencias Formales”. Participaron Frank Sautter (Universidad Federal de Santa María, Brasil), “La equinumerosidad de los conjuntos: una definición alternativa a la tradicional”; José Ferreirós (Universidad de Sevilla, España), Eduardo Nicolás Giovannini (CONICET, UNL), “Aritmetizando la geometría desde dentro: el ‘álgebra de semen-

tos' (*Streckenrechnung*) de David Hilbert"; y Dominique Flament (AHP, Nancy–CNRS, Francia), "Propos sur les Réflexions de Argand et la nouvelle théorie des imaginaires; lever l'ultime obstacle sur la route de l'existence algébrique des nombres complexes".

Sección Filosofía Medieval

La Sección, dirigida por el Dr. Ricardo O. Díez, realizó entre el 16 y el 19 de abril, las Octavas Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval sobre el tema "Huellas medievales hacia un nuevo comienzo". Dictaron Conferencias el R. P. Carlos Arboleda Mora (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia), "La experiencia mística del estilo gótico"; Francisco García Bazán (CONICET), "El cristianismo prenicénico y sus repercusiones en el pensamiento cristiano actual"; Héctor Padrón (CONICET), "La relación salud-enfermedad en Gregorio de Nisa"; y Miguel García Baró, (Universidad de Comillas, Madrid), "La filosofía de la liturgia actual en su referencia al Medievo".

Leyeron comunicaciones Ricardo Oscar Díez, "El gozne eckhartiano"; Viviana Laura Félix, "Tras las huellas del camino filosófico de Justino"; Alexia Schmitt, "Cuatro Huellas Medievales en el fundamento de la Subjetividad y Filosofía Modernas: la certeza de la propia existencia; libertad, creatividad e individualidad del pensar humano"; María del Carmen Fernández, "Custodiar el corazón en su 'incendio de amor'"; Agustín Costa, "Entre el SI el NO"; Pedro Edmundo Gómez, "'*Sentiam per affectum quod sentio per intellectum*'. La relación *intellectus fidei* – *affectus fidei* en la *Meditatio III* de Anselmo de Canterbury"; Gerald Cresta, "*Influentia lucis*: aspectos de la luz espiritual en la doctrina bonaventuriana de la luz"; María Raquel Fischer, "Decisiones del silencio"; Dulce María Santiago, "América y el Nuevo Mundo"; Julián Barenstein, "*Senso regolato*, demostración y conversión religiosa: La refundación del conocimiento en Giordano Bruno"; Fabián Ludueña Romandini, "La pneumatología cristiana en la teoría política medieval"; Marisa Mosto, "Existencia y donación"; Cecilia I. Avenatti de Palumbo, "Por el anodamiento a la libertad del 'Amor nuevo'. Una lectura estético-teológica del *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete"; Leonardo Pons, "Los Perfectos y la Libertad en la teología de Orígenes: Discusiones contemporáneas"; Juan Carlos Alby, "El Logos como 'Principio' en los inicios del pensamiento cristiano"; Marta Trotta, "Deseos de eternidad"; Luisa Ripa, "Más allá de la melancolía: un posible nuevo comienzo"; Lina María Espinal Mejía, "Hildegarda de Bingen: Sombra de la luz viviente"; María Sara Cafferata,

“Reflexiones sobre los íconos marianos de Roma”; Marcela Croce, “El ciclo como garantía del recomienzo: los ritos del Carnaval en el calendario medieval”; Carlota Rava, “La sed de absoluto. San Agustín y A. Camus”; Ignacio Anchepe, “El Verbo mental en Tomás de Aquino”; Darío José Limardo, “La distinción real entre esencia y ser en Tomás de Aquino y el concepto de ‘cosa’ como trascendental”; Juan José Herrera, “Filosofía e historia en Tomás de Aquino”; Susana Beatriz Volante, “Algunas huellas indelebles del Medioevo”; Francisco Martín Díez, “La huella de la metafísica blanca”; Ricardo Baeza, “Medicina ideopática y pensamiento metafísico: Heidegger y el problema de la ciencia”; y Silvana Filippi, “La concepción de Dios en las metafísicas medievales y la crítica heideggeriana a la ontoteología”.

Las Novenas Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval se realizarán en la Academia entre el 22 y el 25 de abril de 2014 sobre el tema “Senderos medievales, pasos contemporáneos”.

Sección Filosofía e Historia de las Religiones

Entre el 3 y el 5 de octubre se realizaron las Terceras Jornadas de la Sección, dirigida por el Dr. Francisco García Bazán, sobre el tema “Religión y política en la Filosofía e Historia de las Religiones”. La reunión contó con los siguientes participantes: Francisco García Bazán (CONICET-ANCBA-FUNDTARD), “Autoridad espiritual y poder temporal en la tradición cristiana”; Hanna Ch. de Chelmicki (ex-profesora USAL), “Economía y política en la historia de las religiones”; Rodrigo Nuñez Bascuñan y Rodrigo Cabrera Pertusatti (UBA), “Arquetipos de la vía negativa como preceptos del ‘deber-ser-para’: las antiguas ‘instrucciones’ (sbAyt) egipcias y las ‘lamentaciones’ (er2-sa2-ne-sa4) mesopotámicas”; Horacio Correa (UAI), “Hipótesis de una teoría política en los textos junguianos. Estrategias e ideologías”; María J. Binetti (CONICET), “La ideología del des-madre en el falogocentrismo cristiano”; Juan C. Alby (UNL-UCSF-UADER), “El *Oráculo de Histaspes* y el mesianismo de Jesús”; Sergio Falvino (UCA-UNSTA), “Los presupuestos de un cambio de Paradigma. Religión y política en la cultura helenista”; Graciela Ritacco (CONICET-CEF), “¿Eres tú el dueño del Helenismo? Gregorio de Nacianzo *Carta 4 Contra Juliano* – La educación literaria según el Emperador Juliano y Basilio de Cesárea”; José M. Nieva (UNT-UNSTA), “Dionisio Areopagita y el poder de las imágenes”; Fabián Ludueña Romandini (CONICET-UBA), “La teología política de

Tommaso Campanella (1568-1639) y el *nomos* de la Modernidad”; Emmanuel Taub (CONICET-UNTREF), “Política presente o política por venir: las implicaciones mesiánicas en el pensamiento de Yehuda Halevi (1085-1141) y de Maimónides (1135-1204)”;

Cristina Simeone (CONICET-ANCB), “San Agustín: La guerra como conquista de la paz y efecto del orden”; Emilce Cuda (UCA-UNArturo Jauretche), “Entre la secularización de la teología y la teologización de la política: de Eusebio de Cesárea a Francisco de Roma”; Laura Bizzarro (UCA), “Las *Parábolas* de Henoc: examen de sus ideas Político-Religiosas”; Marta Alesso (UNLPampa), “Mesianismo y política: la construcción histórica de la trascendencia”; Laura Perez (UNLPampa), “La dimensión política en la exposición de las leyes bíblicas de Filón de Alejandría”; Paola Druille (CONICET-UNLPampa), “Razones cívicas y morales del matrimonio en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría”; Pablo Williams (Fundación Centro Psicoanalítico Argentino), “Imágenes bizantinas en Dante: Teología política. Historia. Subjetividad”; Leandro Pinkler (UBA-Malba - Centro de Estudios Ariadna), “Autoridad espiritual y poder temporal en el pensamiento de Guénon y Évola”; Diego Gerzovich (UBA), “San Pablo secularizado. Lugar y objeto de la política. Fragmentos sobre ‘teología política’ paulina”; Valentín Romero (Fundación Vocación Humana), “Política y espíritu de la profundidad. Aportes de la teoría junguiana”; Diego Bentivegna (CONICET-UNTREF-UBA), “Arturo Marasso, Ricardo Rojas, Leonardo Castellani: tres lecturas político-religiosas de Cervantes: entre lo utópico y lo profético”; Pablo Dreizik (UBA), “El problema de la relación entre mito y política en los últimos trabajos de Ernst Cassirer. Una revisión crítica”; Hernán Scholten. (UBA) “El poder pastoral en la obra de Michel Foucault”; Juan Bautista García Bazán (FUNDTARD), “El enigma y lo enigmático en *Homo sacer* de Giorgio Agamben”; Viviana Suñol (CONICET- IdiHCS-UNLP), “Vida política versus vida filosófica. Reflexiones sobre la génesis y evolución del debate sobre los *bioi*”; y Matilde García Losada (CONICET-UCCuyo-UCA), “La Filosofía en su integración a la Mística. El filósofo, sujeto integrador”.

Las Quintas Jornadas de la Sección se realizarán en la Academia entre el 8 y 10 octubre de 2014 sobre el tema “Religión y política en la Filosofía e Historia de las Religiones II”.

Sección Psicología

La Sección, que se encuentra bajo la dirección del Dr. Adrián Bertorello, realizó el 17 y 18 de octubre el III Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis sobre el tema “Conciencia y objeto / Causa y sujeto” en conjunción con la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Pronunció una conferencia el Prof. Guy-Felix Duportail (París I Panthéon-Sorbonne) sobre el tema “Hacia el origen del psicoanálisis”. Presentaron trabajos Roberto J. Walton, “El alejamiento husserliano del esquema hylemórfico”; Mónica Cragolini, “Ese oscuro desván de la conciencia: subterfugios para el dominio de lo otro”; Edgardo Castro, “Michel Foucault y el psicoanálisis”; Marcelo Antonelli, “Deleuze y el psicoanálisis: encuentros y desencuentros con Lacan”; Agustín Kripper, “La anti-metapsicología de Lacan”; Adrián Bertorello, “El psicoanálisis como lógica hermenéutica”; Luciano Lutereau, “El fenómeno de la mirada: J.-L. Marion y J. Lacan”; Julieta Barreiro, “Lógica del uso de objeto: entre psicoanálisis y fenomenología”; y Pablo Muñoz, “Problemáticas de la causa en psicoanálisis: el sujeto libre o determinado”. Durante el coloquio fueron presentados los libros *Deseo y Libertad. Sartre y el psicoanálisis* (Actas del II Coloquio), y *Amor, cuerpo y nominación. Merleau-Ponty y Lacan*, de G. F. Duportail.

El IV Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis se realizará en la Academia el 16 y 17 de octubre de 2014.

Anuario Filosófico Argentino

El 11 de diciembre fue presentad el libro *El enigma del tiempo*, que reúne los siguientes trabajos del Dr. Eugenio Pucciarelli: “Aristóteles y los problemas del tiempo”; “Hegel y el enigma del tiempo”; “El origen de la noción vulgar del tiempo”; “Dos actitudes frente al tiempo”; “El tiempo en la pintura”; y “El tiempo en la filosofía actual”. La obra integra la Serie Archivo Filosófico Argentino, que procura dar a conocer obras y temas de capital importancia en la filosofía de nuestro país. La presentación estuvo a cargo de la Directora de la Serie Dra. Blanca Parfait, el Prof. Coriolano Fernández, el Prof. Daniel López Salort y el Director del Centro.

Jornadas “Fenomenología de la religión y filosofía primera”

Se realizaron entre el 21 y el 23 de agosto en conjunción con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Dictaron conferencias el R. P. Juan Carlos Scannone S. J. (Universidad del Salvador, Área San Miguel), “¿La fenomenología de la religión como filosofía primera?”; Ángel Garrido-Maturano (CONICET, UCSF), “No desesperarás en vano. La significación ontológica, religiosa y estética de la desesperación en el pensamiento de S. Kierkegaard”; y Roberto J. Walton (ANCBA), “La historia y la metahistoria en la fenomenología”. Presentaron comunicaciones Luis Román Rabanaque, “Dios en la fenomenología de Husserl”; Juan Pablo Esperón, “Fenómeno religioso y nihilismo: delimitación onto-teo-lógica de la metafísica y apertura de nuevos horizontes para una originaria vinculación con lo divino en las filosofías de Heidegger y Nietzsche”; Roberto Pobierzym, “Refulgencias y señas de los divinos en tiempos del oscurecimiento del mundo”; C. Rodríguez Murúa, “Ereignis, Tao y Vacío. Posibles afinidades entre el pensamiento de Heidegger y la tradición de Extremo Oriente para la superación de la Metafísica y su concepción ontoteológica de lo sagrado”; Luis María Etcheverry, “El rehuso y ultimidad divina: disposiciones afectivas originarias”; Zulema Pugliese, “Para hablar de Dios. Creación del espacio para recibir el Misterio: Heidegger y Marion”; Juan Carlos Scannone, “Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación? (B. Welte y J.-L. Marion)”; Cecilia Luqui, “¿Es posible una fenomenología de la huella? (E. Lévinas)”; Roberto Walton “Fenomenología de la autoexperiencia y la institución (H. Duméry y M. Henry)”; Martín Grassi, “Acontecimiento e institución: La paradoja de lo Absoluto y las mediaciones en la experiencia religiosa”; Adriana Gallego, “La religión como resultado de una contemplación fenomenológica en Charles S. Peirce”; Alicia I. Bugallo, “Hacia una experiencia espontánea de lo divino. Ontología gestáltica en Naess; vínculos y distinciones con la fenomenología”; Pablo M. Figueroa, “La experiencia religiosa como fuente de una afectividad autotrascendente y de una auténtica solidaridad en la obra de Bernard Lonergan”; María Cristina Greve, “El acontecimiento según Claude Romano y la experiencia religiosa de la peregrinación”; y Graciela Ritacco, “‘La luz y la tiniebla’, los decires acerca de lo divino: Dionisio Areopagita”.

NECROLOGÍAS

JULIA VALENTINA IRIBARNE

(29-XI-1929–9-III-2014)

La Dra. Iribarne realizó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires, donde se graduó de Licenciada en Filosofía en 1975 y de Doctora en Filosofía en 1988. Se desempeñó como profesora en diversas universidades del país y en Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, y fue Profesora invitada en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fue contratada como investigadora por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y participó en varios proyectos de esta institución. Los Archivos Husserl de Colonia, Friburgo, París y Nueva York han contado con su asidua presencia. Ocho libros de filosofía y cinco obras literarias (tres del género cuento, y dos del género novela) se unen a artículos en alemán, inglés y castellano publicados en revistas y series de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica. En su labor de traductora se destaca la versión de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl. La Dra. Iribarne ha sido Miembro del Consejo Asesor o de Redacción de varias publicaciones periódicas de filosofía, entre ella *Investigaciones fenomenológicas*, de la Sociedad Española de Fenomenología. Fue vicepresidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, y ha sido miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, de la Sociedad Alemana para la Investigación Fenomenológica y de la Sociedad Internacional para Filosofía y Psicoterapia.

Los temas de sus primeras obras filosóficas, *La libertad en Kant* (1981) y *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, debían necesariamente converger en la ética como tercera cuestión capital, que asoma en el centro de *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002). Su aporte es la propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad como el sentido propio de las operaciones que hacen posible la experiencia del otro. También ha llevado a cabo la aplicación de la ética trascendental al ámbito mundano poniendo de manifiesto su violación en todas las formas de violencia y en las guerras. Una ética consciente de sus implicaciones debe conducir a otro

tema capital: la metafísica. En *De la ética a la metafísica* (2007), el esfuerzo se encamina a desarrollar una antropología trascendental destinada a mostrar cómo desde una experiencia, estimación y volición elementales, instintivos y no-objetivantes, el ser humano se eleva a una concepción crítica del conocimiento, del valor y de la acción. La obra vincula, a pesar de las diferencias, enfoques de Husserl con los de Teilhard de Chardin a través de los temas de la teleología, la génesis, el amor y lo absoluto. Y una reflexión sobre el habitar ético del ser humano se inspira en un tema de Heidegger, pero se despliega con pensamientos de Husserl a fin de mostrar un modo de estar en el horizonte práctico orientado a realizar lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible y ejercer el vínculo intersubjetivo en la disposición del amor. Frente a la sospecha de un idealismo utópico se observa que como especie somos muy jóvenes y se hace valer la convicción de que la marcha de la humanidad hacia una forma superior exhibe el sentido de la vida

Otra cuestión capital es la relación entre filosofía y literatura, que emerge en muchos trabajos e ilumina los problemas anteriores. En *Fenomenología y literatura* (2005) es central el análisis de los problemas de la esperanza, el sueño y la libertad. La obra se cierra con estudios sobre Borges que realizan un fascinante desvelamiento de temas fenomenológicos relacionados con la constitución del mundo, el fluir temporal, el otro que me fija como un espejo en la exterioridad, y la instalación de una identidad diferente a través de nuevas habitualidades. En el logrado intento de convertirse en un eco filosófico del pensar poético de Borges, la autora se detiene sobre todo en aquellas expresiones literarias que favorecen una descripción más acertada de los fenómenos.

La imbricación de los temas de la esperanza, la finitud y la muerte es el tema de *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (2012). La muerte es el paradigma de la finitud, y, si bien la experiencia originaria efectiva de la muerte es imposible, una meditación sobre ella puede detenerse en algunas experiencias en el curso de la vida que se relacionan con nuestro fin. El ser humano maduro y experimentado puede reconciliarse con la idea de su muerte ya que vivir en paz con la muerte que hemos aceptado es la manera humana de morir. La condición de posibilidad para vivir la propia muerte como muerte realmente humana reside en la comprensión de que todas las edades tienen su propia clave, en saber buscar en cada edad la clave que les es propia, y en vivir con plena confianza cada momento de la vida: “Vivir –afirmaba la autora– es llevar a cabo una tarea, dar respuesta a un llamado; habiéndola llevado a cabo, querríamos partir hacia algo diferente y no seguir viviendo interminablemente del mismo modo o empezar de nuevo” (p. 158).

Julia Iribarne honró una tradición fenomenológica que ha caracterizado el cultivo de la filosofía en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la que se desempeñó como Académica Correspondiente, Directora de la Sección Fenomenología y Hermenéutica en el Centro de Estudios Filosóficos, y Miembro del Consejo de Redacción de *Escritos de Filosofía*. En todas estas funciones contamos siempre con su entusiasta, calificada y eficaz colaboración y ante todo con su cordial y generosa amistad.

La Dirección

LUIS VILLORO TORANZO

(3-XI-1922–5-III-2014)

Nació en Barcelona, España, realizó estudios de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y de posgrado en la Sorbona de París y la Ludwig Universität de Munich. Obtuvo el grado académico de maestro en Filosofía por la UNAM y se doctoró en la misma universidad en 1963 con una tesis sobre “Los grandes momentos del indigenismo en México”. Fue galardonado con numerosas distinciones y premios, entre ellos el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía (1986), el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades (1989) y el Premio “Juchimán de Plata” en Ciencia y Tecnología (1999). Fue embajador de México ante la UNESCO e investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, así como presidente de la Asociación Filosófica de México, miembro de la Comisión de Derechos Humanos y del Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Perteneció al Grupo Hiperión y fue miembro de El Colegio Nacional desde 1978. Recibió el doctorado honoris causa por la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo en 2002 y de la Universidad Autónoma Metropolitana en 2004. Entre sus publicaciones se encuentran su tesis doctoral (1950), *Páginas filosóficas* (1962), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), *Signos políticos* (1974), *Estudios sobre Husserl* (1975), *Creer, saber, conocer* (1982), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), *De la libertad a la comunidad* (2001) y *Los retos de la sociedad por venir* (2007). Discípulo de José Gaos y miembro del Grupo Hiperión, Luis Villoro combinó en su pensamiento una multiplicidad de intereses que conjugan el rigor metodológico de la fenomenología con cuestiones concretas de orden político y social. Así en

NECROLOGÍAS

su tesis doctoral examina la historia de las ideas que llevaron a la revolución y la independencia de México, y en *Creer, saber, conocer* toma su punto de partida en el análisis del lenguaje y se propone precisar los conceptos y establecer sus relaciones lógicas y matemáticas. El desarrollo de su pensamiento puede articularse en tres grandes etapas cronológicas. La primera, situada entre las décadas del cuarenta y el sesenta, se caracteriza por una postura particularista asociada a la filosofía histórica y, en especial, a la historia de México. La segunda, hasta los años ochenta, tiene un carácter universalista vinculado a la filosofía teórica, especialmente a las corrientes analíticas y neopositivistas, subrayando la racionalidad filosófica frente al dogmatismo de la ideología. La tercera etapa tiene el carácter de una síntesis en la que retorna a la cuestión mexicana a la luz de una crítica de la modernidad y de la búsqueda de una ética política, enmarcada en el problema del pluralismo y con ello de la filosofía práctica.

L. R.

LÁSZLÓ TENGELYI

(11-VII-1954-19.VII-2014)

Oriundo de Budapest, Hungría, estudió filosofía, filología clásica e historia en la Eötvös-Loránd-Universität de su ciudad natal, donde se doctoró en 1986 con una tesis sobre “Kant y el fundamento de la ética”. En 1995 obtuvo allí la habilitación sobre “La culpa como acontecimiento destinal. El mal en Kant y en la filosofía poskantiana”. Realizó viajes de estudio a Lovaina, Wuppertal, Bochum y París, entre otros lugares. Tras varios años de actividad como docente en Budapest obtuvo la cátedra de fenomenología y filosofía teórica en la Bergische Universität Wuppertal como sucesor de Klaus Held (2001), donde profesó hasta su sorpresivo deceso. Entre 2003 y 2005 fue presidente de la Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung y, desde 2005, director del Instituto de Investigación Fenomenológica en la Universidad de Wuppertal. Entre sus publicaciones se cuentan su tesis doctoral, editada en húngaro (segunda edición 1995), *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (1998), *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I* (2006), *Erfahrung und Ausdruck* (2007), *Neue Phänomenologie in Frankreich* (2012) y *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (2014), así como numerosos artículos en importantes revistas. Se hallaba en etapa de preparación final un

segundo volumen de sus Ensayos filosóficos, *L'expérience de la singularité*. El profesor Tengelyi se ha ocupado de una diversidad de temas, ante todo fenomenológicos, en relación con la historia, la experiencia y el lenguaje. La preocupación por estas cuestiones lo condujo a elaborar, en *Erfahrung und Ausdruck*, una filosofía de la expresión que parte de la idea, inspirada en M. Merleau-Ponty y M. Richir, de una formación de sentido a partir de lo indisponible, es decir, que no resulta de un dar sentido activo por parte de la conciencia sino que adopta la forma de una experiencia que exige expresarse en el lenguaje. Tengelyi sostiene así la concepción de una expresión creadora que contiene un potencial de sorpresa y novedad del que no da cuenta la concepción del significado como predonación ideal siempre disponible. Ello conduce a revisar críticamente nociones centrales como la concordancia de la experiencia y el *a priori* de las estructuras noético-noemáticas, así como la improductividad de las significaciones. En sus últimas obras el énfasis se desplaza, por un lado, a la reciente fenomenología francesa y, por el otro, al problema de la metafísica. En este último respecto plantea la posibilidad de trazar caminos para una renovación de la cuestión metafísica en clave fenomenológica por medio del retroceso a la experiencia mundovital. En base a indicaciones que se encuentran en los escritos husserlianos a partir de la década del veinte, Tengelyi plantea la idea de una metafísica que no busca causas primeras en el sentido clásico sino que toma como punto de partida ciertos hechos fundamentales que, a diferencia del *factum brutum*, no son contingentes sino que revisten carácter necesario aun cuando no se trata de esencias. Propone así una metafísica de la facticidad que puede pensarse como una superación no positivista de la ontoteología denunciada por Heidegger.

L. R.

ANNA-TERESA TYMIENIECKA

(28-II-1923-7-VI-2014)

Nació en Marianowo, Polonia, estudió filosofía en la Jagiellonian University en Cracovia bajo la dirección de Roman Ingarden y también cursó estudios en la Academia de Bellas Artes de esa misma ciudad. Bajo la dirección de J. Bocheński se doctoró en 1951 en Fribourg, Suiza, con una tesis sobre “Esencia y existencia” publicada en 1957, y obtuvo un segundo doctorado en filosofía y literatura en la Sorbona. Radicada en los Es-

tados Unidos, funda en 1969 la International Husserl and Phenomenological Research Society y otras asociaciones internacionales que en 1976 confluyen en el World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, posteriormente rebautizado como The World Phenomenology Institute, y del cual fue su presidenta hasta su deceso. A partir de 1971 edita y dirige la serie *Analecta Husserliana* con la intención de continuar la tradición iniciada por Husserl en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, interrumpido en 1930. Bajo el auspicio de The World Phenomenology Institute se han publicado también la revista *Phenomenological Inquiry* y la serie *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*. Es autora de numerosas obras entre las cuales se cuentan *Essence et existence* (1957), *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology* (1959), *Eros et Logos* (1972), *Logos and Life* (4 vols. aparecidos entre 1987 y 2000). En 2008 recibe el doctorado honoris causa por la Universidad de Bergen, Noruega. Ha colaborado también estrechamente con Karol Wojtyła y tradujo al inglés su obra *Osoba i Czyn* (*Persona y acción*) como *The Acting Person* (1979). Su pensamiento ha procurado desarrollar en nuevas direcciones la idea husserliana de una *mathesis universalis* siguiendo las líneas directrices de una fenomenología de la vida fundada en la condición creativa del ser humano y que conlleva también una visión renovada de las ciencias y las humanidades. La noción central de esta concepción corresponde a la ontopóiesis de la vida, término con el cual se refiere al lógos de la vida en cuanto despliegue del ser viviente en una inextricable relación con la temporalidad. En ella la entidad como auto-individualización de la vida es conducida por la secuencia temporalizadora del logos vital de acuerdo con una teleología constructiva que exhibe a este último como un sentido inserto en la trama del mundo circundante y que posee en última instancia un significado sacral.

L. R.

COLABORADORES

GEORGE HEFFERNAN

Bachelor of Arts y Master of Arts por The Catholic University of America y Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia. Es profesor en el Departamento de Filosofía de Merrimack College desde 1955 hasta el presente. Libros: *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den "Logischen Untersuchungen" un der "Formalen und transzendentalen Logik" – Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik* (Bonn, 1983), *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der ‚Formalen und transzendentalen Logik‘ von Edmund Husserl* (Amsterdam, 1988), *Isagoge und die phänomenologische Apofantik. Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der "Formalen und transzendentalen Logik" von Edmund Husserl* (*Phaenomenologica*, vol. 197, Dordrecht/Boston/London, 1989).- E-Mail: george.heffernan@merrimack.edu

SAULIUS GENIUSAS

Estudios en Vilnius University en Lituania, McMaster University en Canadá, Universidad de Colonia en Alemania y New School for Social Research en Estados Unidos, donde se doctoró en 2008 con una tesis sobre el horizonte en Husserl por la que fue galardonado con el Premio Hans Jonas por la mejor disertación en filosofía. Ha sido profesor asistente en James Madison University, y actualmente se desempeña en la Chinese University of Hong Kong. Su interés central reside en la filosofía europea, especialmente en la fenomenología y la hermenéutica. Actualmente se ocupa de la fenomenología del dolor y de la fenomenología de la música. Es autor de *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology (Contributions to Phenomenology*, vol. 57, Dordrecht, 2012). Otras publicaciones recientes: "On Nietzsche's Genealogy and Husserl's

Genetic Phenomenology” (en *Nietzsche and Phenomenology*, Bloomington, 2013); “The Question of Ethics in Heidegger’s Being and Time” (en *Existential Philosophy and Ethics*, ed. H. Feger y M. Hackel, Berlín, 2013); “On Naturalism and Pain Research” (*Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2013); “Indexicality as a Phenomenological Problem” (*Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 2012); “The Problem of Signs in Heidegger’s Being and Time” (*Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, 2012). E-mail: geniusas@cuhk.edu.hk

JEAN LECLERCQ

Licenciado en filología, filosofía y teología, doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina-la-Nueva en 2002 con una tesis sobre “Lógica de la vida. Lecturas del ‘joven’ Maurice Blondel (1881-1893)”. Desde 2004 es profesor en el Institut Supérieur de Philosophie en esa universidad. Sus trabajos y sus investigaciones se centran en la filosofía francesa de la expresión del Siglo XIX hasta nuestros días, en la historia de la filosofía y la filosofía de la religión. También en Lovaina-la-Nueva dirige el *Centre d’archives Maurice Blondel* y es el director científico del *Fonds d’archives Michel Henry* y del *Fonds d’archive Jean Ladrière*. Desde 2006 es el Secretario General de la Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF). Ha escrito *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux* (2001) y es editor de varios volúmenes, entre ellos el *Cahier Michel Henry* (2009) junto con Jean-Marie Brohm, así como numerosos artículos relacionados con Blondel, Bernardo de Clairvaux y Michel Henry. Es el creador y director de la *Révue internationale Michel Henry* (Lovaina) y ha publicado recientemente *La Vie et les vivants. (Re)Lire Michel Henry. Actes du Congrès international de Louvain* (2013) y en colaboración, el *Abécédaire Michel Henry* (Lovaina, 2014).- E-mail: jean.leclercq@uclouvain.be

GUY-FÉLIX DUPORTAIL

Profesor de Filosofía en la Universidad de Paris 1, Panthéon-Sorbonne y miembro del Equipo de Investigación “Filosofía contemporánea”. Anteriormente fue profesor en la Universidad de Rennes 1. Es autor de los siguientes libros: *Phénoménologie de la communication* (París, 1999), *L “A priori” litteral. Une approche phénoménologique de Lacan* (París, 2003), *Intentionnalité et trauma: Levinas y Lacan* (París, 2005), *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan* (Grenoble, 2008), *Analytique de la chair* (París, 2011), *L’origine de la psychanalyse, introduction à une phénoménologie de l’inconscient* (2014). Ha dirigido los volúmenes co-

lectivos: *Intentionnalité et langage* (Rennes, 1999) y *Penser avec Lacan, nouvelles lectures* (París, 2014).- E-mail: Guy-Felix.Duportail@univ-paris.1.fr

SILVIA GABRIEL

Doctora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Abogada por la Facultad de Derecho (UBA). Ha escrito artículos y capítulos sobre distintos aspectos de la obra de Paul Ricoeur en revistas y libros nacionales y extranjeros, entre los que se destacan: “El exilio de la oralidad en la hermenéutica textual de Paul Ricoeur”, *Diálogos*, Puerto Rico, 2012; “Razón práctica y violencia en Paul Ricoeur”, *Diánoia*, México D.F., 2011; “The Faces of Violence in Paul Ricoeur: Three Fundamental Dimensions”, *Law, Morality and Power: Global Perspectives on Violence and the State*, Oxford, 2010, etc. Proyecta publicar un libro titulado *Ricoeur y lo político* por editorial Prometeo. Se desempeña como Profesora Regular Adjunta en la Facultad de Derecho (UBA), como Jefa de Trabajos Prácticos Interina en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y como Profesora Titular en la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales (UCES).- E-mail: gabriel.silvia@gmail.com

LUCIANO LUTEREAU

Es Licenciado en Psicología, Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente regular de Clínica de Adultos y de Psicología Fenomenológica y Existencial en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Es profesor adjunto de Historia de la Psicología y Estética en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Es autor de *Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada* (2009, 2ª ed. 2012), *La caricia perdida. Cinco meditaciones sobre la experiencia sensible* (2011), y *La forma espejular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan* (2012).- E-mail: llutereau@googlemail.com

MARIANA LARISON

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de París 1, Phanthéon-Sorbonne y la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre “La dernière philosophie de Merleau-Ponty: entre phénoménologie de la forme et ontologie dialectique”. Se desempeña como docente en la cátedra de Gnoseología de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es autora de artículos y capítulos de libro en revistas y obras tanto nacionales como internacionales, entre las que cabe destacar “Autour du concept de Nature dans les dernier Merleau-Ponty”, *Chiasmi International* (2005), “La consistencia ontológica de Phénoménologie de la perception”, *Investigaciones Fenomenológicas* (2010), “Zwischen dem Sein und dem Nichts. Einsatzpunkte des Negativen bei Merleau-Ponty”, en: *Nichts-Negation-Nihilismus* (Frankfurt, Berlin, et. al., 2010), “Merleau-Ponty lecteur de Fink” (Santiago de Chile, 2011) y “Du mouvement chez Aristote d’après Jan Patočka” (París, 2012). Ha realizado dos traducciones de textos de Merleau-Ponty acompañadas de prefacio y notas: *La institución en la vida personal y pública* (Morelia, 2011) y *El problema de la pasividad (1954-1955)* (Morelia, 2012). E-mail: malarison@hotmail.com

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestra en Filosofía de la cultura por la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante de doctorado en la misma casa de estudios. Ha participado como editora del libro *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura* (ENAH, en prensa) y ha publicado reseñas y artículos sobre temas de antropología filosófica y fenomenología en revistas nacionales e internacionales, en los últimos dos años: *Eikasía*, *Reflexiones marginales*, *Open Insight* e *Isegoría* son algunas de las publicaciones en las que ha colaborado. Es miembro fundador del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y miembro permanente del Seminario sobre Sentido y Afectividad de Antonio Ziriñ Quijano en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente se desempeña como profesora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México impartiendo los cursos de antropología filosófica y fenomenología.- E-mail: marvenebra@gmail.com

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

SEGUNDA SERIE

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE COLABORACIONES

1) Los trabajos presentados deben ser originales, no pueden haberse publicado previamente ni estar presentados para publicar en otro medio. Los trabajos serán evaluados por dos informantes que desconocerán la identidad del autor (doble referato ciego). En caso de discrepancia se recurrirá a la opinión de un tercer evaluador.

2) Se debe enviar una copia del trabajo, compuesta con procesador de textos en formato WORD para Windows, versión 93 o superior, o bien en formato RTF, a cualquiera de las siguientes direcciones:

grwalton@fibertel.com.ar
rabanaque@yahoo.de

3) Los artículos deben redactarse de acuerdo con las siguientes especificaciones básicas:

- Deben estar encabezados por el título del artículo, nombre y apellido del autor, filiación académica y, opcionalmente, dirección de correo electrónico;
- La extensión de los artículos no debe exceder las 10.000 palabras o las 25 páginas, y deben estar seguidos de un ABSTRACT en castellano y en inglés que no exceda las 150 palabras y de 5 (cinco) palabras clave. Se deben acompañar datos bio-bibliográficos que no excedan las 150 palabras;
- Las reseñas bibliográficas no deben exceder las 1.500 palabras;
- Hoja de tamaño DIN-A 4 con márgenes normales, es decir: superior 2,5 cm., inferior 2,5 cm., izquierdo 3 cm. y derecho 3 cm.;
- Tipo de letra para el texto principal: Times New Roman 12;
- Tipo de letra para las notas: Times New Roman 10;
- Interlineado: 1,5 espacios;
- No deben numerarse las páginas;
- Si el trabajo incluye dibujos o diagramas, es preciso enviar una copia de ellos en archivo aparte con formato PDF para control.

4) Las citas en el texto del artículo deben estar en castellano (con aclaraciones de términos del idioma original entre paréntesis). Si se quiere incluir la totalidad de la cita en la versión original, la transcripción se hace en nota. Si exceden las cinco líneas, las citas deben aparecer como un párrafo aparte, se componen igual que el texto con una línea en blanco de separación encima y abajo, y con una sangría izquierda de 1 cm. Los pasajes excluidos de una cita se reemplazan por tres puntos entre corchetes. Ejemplo: “El análisis de la historicidad del Dasein procura mostrar que este ente [...] solo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser”.

5) Las llamadas de notas se efectúan sin paréntesis, con número en superíndice, y después del punto, coma o punto y coma. Ejemplo: mundo de la vida.¹. Se indican los datos de los libros en el siguiente orden: nombres y apellidos del autor (en mayúscula y minúscula), título del libro en cursiva, lugar de edición, nombre de editorial, año de publicación, volumen (vol.), tomo (t.), página (p.), páginas (pp.), nota (n.). Para artículos: nombres y apellidos del autor (en mayúscula y minúscula), título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número de la revista, año de publicación, página (p.), páginas (pp.), nota (n.). Ejemplos:

¹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 142 s.

² Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, tr. A. Neira, Madrid, Trotta, 2003, p. 125 ss.

³ Michel Henry, “Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)”, en Alain David y Jean Greisch (comps.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, pp. 15-37.

⁴ Heinrich Rombach, “Das Phänomen Phänomen”, *Phänomenologische Forschungen*, N° 9, 1980, p. 19.

6) El término “Ibid.” indica la referencia inmediata anterior. En el caso de que difiera la página, sigue una coma y se indica la nueva página. Precedido del nombre del autor, “op. cit.” indica su libro citado anteriormente (cuando se trata de un solo libro), mientras que “loc. cit.” indica su artículo o capítulo de libro citado anteriormente (cuando se trata de uno solo). Al igual que “Cf.”, todas estas expresiones se componen en redonda. Ejemplos:

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 21.

⁷ P. Ricoeur, op. cit., p. 224.

⁸ Cf. M. Henry, loc. cit., p. 35.

7) La cursiva se utiliza para títulos de libros, nombres de revistas, términos extranjeros y énfasis en términos o frases, y no debe afectar los espacios o signos de puntuación anteriores o posteriores. No deben aparecer términos en negrita o subrayados.

8) Se utilizan guiones largos para encerrar una expresión o frase y se los coloca pegados sin espacios intermedios. Ejemplo: Los actos puramente sentimentales –que son, sobre todo, actos de estado de ánimo o talante (*Stimmung*)– no son trascendentes.

9) En caso de incluir una Bibliografía al final del artículo, los autores se ordenan alfabéticamente colocando el apellido antes de los nombres, y luego se sigue el mismo orden indicado para las notas. Ejemplo:

- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

10) No debe ponerse renglón en blanco entre párrafos. Únicamente si se desea hacer una separación por cambio de tema u otra situación especial.

ESCRITOS DE FILOSOFÍA

Segunda serie

N° 2

(Enero-Diciembre 2014)

INDICE

CONTRIBUCIONES

| | |
|---|-----|
| GEORGE HEFFERNAN, “Fenomenología de la evidencia” | 3 |
| GUY-FELIX DUPORTAIL, “Hacia el origen del psicoanálisis” | 71 |
| SAULIUS GENIUSAS, “William James y Edmund Husserl. Sobre la horizonticidad de la experiencia” | 93 |
| JEAN LECLERCQ, “«Toda comunidad es por esencia afectiva». Michel Henry y la cuestión del otro” | 119 |
| SILVIA C. GABRIEL, “«Le paradoxe politique» de Paul Ricoeur. Una reconstrucción fenomenológico-hermenéutica” | 131 |
| LUCIANO LUTEREAU, “Arqueología de la naturaleza. El problema de lo trascendental en la fenomenología de Mikel dufrenne” | 155 |
| MARIANA LARISON, “Subjetividad e intencionalidad: génesis de un problema” | 177 |
| MARCELA VENEBRA MUÑOZ, “El desplazamiento de la epojé fenomenológica en la estela de <i>Ideas I</i> ” | 195 |

DOCUMENTOS

| | |
|--|-----|
| MARTIN HEIDEGGER, “El problema del pecado en Lutero” | 215 |
| DORION CAIRNS, “Iniciándose en la psicología fenomenológica” | 229 |

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

JORGE LUIS ROGGERO, *Givenness and Hermeneutics* (The Père Marquette Lecture in Theology 2013), de Jean-Luc Marion, Milwaukee, Marquette University Press, 2013, 81 pp. 253

ROBERTO J. WALTON, *Husserl y la crítica de la lógica. Un estudio sobre 'Lógica formal y trascendental'*, de Eduardo Molina Cantó, Pamplona, Universidad de Navarra, 2010, 182 pp. 257

ROBERTO J. WALTON, *Sendas del pensamiento jurídico del Siglo XX*, de Martín Laclau, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2010, 198 pp. 261

INFORMACIONES

Actos, conferencias y homenajes 265

Sección Fenomenología y Hermenéutica 266

Sección Lógica y Filosofía de la Ciencia 267

Sección Filosofía Medieval 268

Sección Filosofía e Historia de las Religiones 269

Sección Psicología 271

Anuario Filosófico Argentino 271

Jornadas "Fenomenología de la religión y filosofía primera" 272

NECROLOGÍA 273

COLABORADORES 279

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE COLABORACIONES 283

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
DE BUENOS AIRES**

MESA DIRECTIVA

Período 2013/2015

Presidente: Dr. MARCELO URBANO SALERNO

Vicepresidente 1º: Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Vicepresidente 2º: Ing. LUIS A. DE VEDIA

Secretario: Ing. JUAN CARLOS FERRERI

Prosecretario: Dr. ALBERTO C. RICCARDI

Tesorero: Ing. MARIO J. SOLARI

Protesorero: Dr. FEDERICO M. PÉRGOLA

INSTITUTOS

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS EUGENIO PUCCIARELLI

Director: Dr. Roberto J. Walton

Miembros titulares: Dr. Edgardo A. Albizu, Dr. Miguel M. C. de Asúa, Dr. Hugo F. Bauzá, Dr. Carlos Francisco Bertelloni, Dr. Adrián Bertorello, Dr. Hugo E. Biagini, Dra. Alcira B. Bonilla, Dr. Oscar Daniel Brauer, Dr. Mario P. M. Caimi, Dr. Julio De Zan, Dr. Ricardo O. Díez, Dra. Graciela Fernández de Maliandi, Dr. Aníbal Fornari, Dr. Francisco García Bazán, Dr. Ángel E. Garrido-Maturano, Dra. Julia V. Iribarne[†], Dr. Martín Laclau, Dr. Javier Legris, Dr. Daniel Leserre, Dr. Ricardo Maliandi, Dr. José Pablo Martín, Dr. Luis Román Rabanaque, Dra. Graciela Ralón de Walton, Dra. María Gabriela Rebok, Dr. Jorge Alfredo Roetti, Dr. Roberto J. Walton.

Miembros Honorarios: Dra. Aída Aisenson Kogan, Dr. Ignacio Angelelli, Mons. Dr. Eduardo Briancesco, Dra. Graciela Maturo, Dra. Blanca Parfait, Dra. Lucía Piossek Prebisch, R. P. Dr. Juan Carlos Scannone S. J.

Miembros Asociados: Dr. Norberto Gerald Cresta, Dr. Esteban A. García, Dr. Norberto Herrero, Dra. Mariana Larison, Dr. Daniel Machuca, Dr. José Ricardo Pierpauli, Dra. Graciela Ritacco, Lic. Mirta Camblong, Dra. María Raquel Fischer, Lic. Adriana Gallego, Dr. Francisco Díez Fischer.

Secciones (Directores): Fenomenología y Hermenéutica (Dr. Luis Román Rabanaque); Lógica y Filosofía de la Ciencia; (Dr. Jorge Roetti, Dr. Javier Legris); Pensamiento Argentino y Latinoamericano (Dr. Hugo Biagini); Dialógica. Estudios sobre la Filosofía de Hegel (Dr. Oscar Daniel Brauer); Filosofía Medieval (Dr. Ricardo O. Díez); Ética (Dr. Ricardo Maliandi), Filosofía e Historia de las Religiones (Dr. Francisco García Bazán); Psicología (Dr. Adrián Bertorello).

INSTITUTO DE DERECHO PÚBLICO,
CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

Directora: Dra. Francis Korn

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
“AMÍLCAR ARGÜELLES”
(IECyT-AA)

Director: Dr. Fausto T. L. Gratton
Subdirector: Dr. Marcelo A. Dankert

CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIONES FORENSES
(CIDIF)

Director: Dr. Mariano Castex

CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO
(CEI)

Director: Dr. Hugo F. Bauzá

ISSN 2344-9586