

síntesis

F I L O S O F Í A

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Volumen II

ENTUSIASMOS Y DISIDENCIAS

César Moreno

thémata

EDITORIAL
SINTESIS





FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Volumen II

ENTUSIASMOS Y DISIDENCIAS



proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



directores

Manuel Maceiras Fafián

Juan Manuel Navarro Cordón

Ramón Rodríguez García

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Volumen II

ENTUSIASMOS Y DISIDENCIAS

César Moreno



Diseño de cubierta

esther morcillo • fernando cabrera
© César Moreno

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

ISBN: 978-84-995819-3-4

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

Antinomia del día y de la noche. *La norma del día* ordena nuestra existencia; exige claridad, consecuencia, fidelidad; sujeta a la razón y a la idea, a lo uno y a nosotros mismos; ordena realizar en el mundo, edificar en el tiempo, plenificar la existencia en un camino infinito. Pero en el límite del día se expresa algo diferente. Haberlo cruzado no nos tranquiliza. *La pasión de la noche* traspasa todos los órdenes. Se precipita en el intemporal abismo de la Nada, que todo lo arrastra en torbellino. Como manifestación histórica, cualquier construcción en el tiempo le parece una ilusión superficial. Para ella, la claridad no puede abrirse en nada esencial; o, más bien, olvidándose a sí misma, es la oscuridad lo que aprehende como tiniebla intemporal de lo auténtico. Por un *ser-necesario* inconcebible, que ni siquiera busca la posibilidad de justificarse, se hace incrédula e infiel con el día. Ni deberes ni fines significan nada para ella; es vértigo y deseo de arruinarse en el mundo para realizarse en la profundidad de una abolición de todo el mundo.

Karl Jaspers

Índice

Introducción

1 Del valor del fenómeno al fenómeno del valor. Axiología y fenomenología (Scheler)

- 1.1. El valor del fenómeno
- 1.2. Amor, orden de los valores y moral
- 1.3. El hombre y el espíritu

2 Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga

- 2.1. Fenomenología trascendental, fenomenología existencial, fenomenología ontológica
- 2.2. Los frutos de la disidencia (Reinach, Conrad-Martius, Pfänder, Ingarden)

3 “Salvémonos en las cosas.” Fenomenología y vida (Ortega y Gasset)

- 3.1. De la fenomenología como buena suerte
- 3.2. Del “a priori universal de correlación” a la coexistencia hombre-mundo
- 3.3. Fenomenología de la vida como realidad radical

Anexo 1. “En el fondo del abismo” o la dificultad de existir en Miguel de Unamuno,

4 Entre Clínica y Mundo. De la fenomenología a la psicopatología, y vuelta

- 4.1. Del materno puro a la psique patógena
- 4.2. Fenomenología y deriva psicopática de la conciencia
- 4.3. El análisis existencial (o la analítica existencial sin la pregunta por el ser)
- 4.4. Fenomenología existencial, lenguaje psiquiátrico e intersubjetividad (de Binswanger a Laing)

4.5. El encuentro entre fenomenología y psiquiatría

5 *Nada creadora, conciencia y libertad en la ontología fenomenológica (Sartre)*

- 5.1. De la filosofía existencial al “existencialismo”
- 5.2. La depuración de la conciencia. La epojé del yo
- 5.3. Fenomenología de la imaginación, lo imaginario y la emoción. Preliminares de la “anulación”
- 5.4. La ontología fenomenológica. Fenómeno de ser, ser del fenómeno y surgimiento del para-sí
- 5.5. Nada y libertad
- 5.6. El ser-para-Otro y el conflicto intersubjetivo
- 5.7. Del para-sí a lo social. La autocrítica postfenomenológica de Sartre
Anexo 1. La extrañeza de existir. Emergencia de la conciencia trágica en Albert Camus,

6 *Paisajes sin geografía, o la refundación de lo sensible (Merleau-Ponty)*

- 6.1. Contra el Gran Objeto y el *Koσμοθεωρός*. El retorno merleauPontiano al “mundo de la vida
- 6.2. Del “a las cosas mismas” al “habitar las cosas”
- 6.3. La reducción incompleta
- 6.4. Fenomenología e hiperdialéctica
- 6.5. La sabiduría de la encarnación
- 6.6. Una libertad finita, situada
- 6.7. Del Mundo de la vida al Ser salvaje. Por una nueva ontología

7 *Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)*

- 7.1. Una filosofía de la alteridad radical. El Mismo y el Otro
- 7.2. El conocimiento ontológico
- 7.3. El Otro por sí mismo. La experiencia radical del Otro/Rostro
- 7.4. La proximidad. Del Otro-en-el-Mismo al Uno-para-Otro

8 *Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones. Fenomenología hermenéutica y reflexión (Ricoeur)*

- 8.1. Presentación
- 8.2. En la escuela de la fenomenología. La recepción crítica de Husserl
- 8.3. Lo voluntario y lo involuntario
- 8.4. Una nueva reflexión. Reflexionar/interpretar
- 8.5. De la fenomenología a la hermenéutica del sí mismo

9 Epílogo (o sobre la dificultad de pensar)

Bibliografía

Introducción

A la vista de la fecundidad del movimiento fenomenológico en sus dos grandes movimientos originales de *apertura*, los de Edmund Husserl, orientado a la exploración del *ser-consciente*, y Martin Heidegger, encaminado con inaudita profundidad hacia la pregunta por el Ser en el contexto de la *diferencia ontológica*, así como de la reflexión existencial, de la que son protagonistas, amén del Heidegger de *Ser y tiempo*, dos pensadores de estilo tan “existencial” como Gabriel Marcel, que rescata para una *nueva reflexión* la *encarnación* del existente y su *situación*, así como un complejo entramado de *paradojas* existenciales, y Karl Jaspers, que confronta la existencia con una *trascendencia* insondable a la que el existente sólo podría asomarse desde las *situaciones-límite*; a la vista de todo ello, decíamos, no cabe duda de que las semillas sembradas comienzan muy pronto, y con una energía extraordinaria, a dar fruto. Aquellos “enclaves fundamentales” de nuestro primer volumen, que llenan (y rebosan) el primer tercio del siglo XX, habrán de proporcionar a la reflexión motivos más que suficientes, por su riqueza y diversidad, para que pudiera comprenderse que, en efecto, y como ya se dijo (vol. I, [cap. 1](#)), la historia de la fenomenología no lo es sólo ni sobre todo la de sus “herejías”, como sostuviese Ricoeur, sino principalmente la de sus proliferaciones y la de una “ebriedad de constituciones” (Jean-Luc Marion) que confirman que la fenomenología es y será *obra de muchos*.

Bajo el rótulo de *Entusiasmos y disidencias*, que subtitula este segundo volumen, quisiera compendiarse, casi como si de conseguir una especie de *impresión general* se tratara, el *ambiente* de la extraordinaria y abigarrada recepción de las primeras grandes aperturas fenomenológicas y existenciales. Por una parte, *entusiasmos* evidentes, y no sólo aquellos que se espera de un buen discípulo dispuesto a salvar por respeto ciertas apariencias “magistrales” (como si el lugar natural del maestro fuese la “hornacina”), sino entusiasmos inequívocos de discípulos cuya voz propia no se hará esperar y que buscan tanto aprehender y salvaguardar la grandeza de las enseñanzas recibidas, profundizándolas incondicionalmente, como enmedar los despropósitos, solventar los fallos o cubrir las deficiencias descubiertas, con la seguridad de que la admiración original

podría mantenerse a salvo (e incluso salir bien parada) de cualquier disidencia en el contexto de una jaspersiana *lucha amorosa* en el orden del pensamiento. Por ello, sería mucho mejor hablar de disidencias que de disidentes, pues el presente estudio no podrá tomar a su cargo aquellos pensadores que opusieron en su momento, o aún hoy, a las tendencias objeto de estudio objeciones de fondo o estructurales en lo que sería un rechazo global del *estilo filosófico* fenomenológico-existencial. En este sentido, los entusiasmos y las disidencias se interpenetran y apoyan recíprocamente. Qué duda cabe que desde la primera recepción de la fenomenología por los discípulos de Lipps en Múnich hasta la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur, pasando por Scheler y Ortega, dos grandes clásicos del pensamiento fenomenológico, la fructífera recepción de Husserl/Heidegger por la psiquiatría, o ese gran *tándem* francés que representan Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, amén de la presencia de Emmanuel Levinas, con su fenomenología de la *proximidad* y su *humanismo del Otro hombre*; qué duda cabe, decíamos, que a fin de cuentas en el balance final son la fenomenología y la reflexión sobre la existencia, más que este o aquel autor, las que absorben para sí, como “obra de muchos”, toda la energía del diálogo filosófico. Y sin embargo, a pesar de esta monumental “obra de muchos”, o incluso por ser “de muchos”, no necesariamente ha de empeñarse demasiado el pensamiento en extraer conclusiones unívocas ni globales. En este sentido, debería rechazarse tanto una desatinada apología de “Babel” como el nostálgico sueño de un “Pentecostés” en el orbe filosófico. En el fondo, sabemos que no se trata sólo de la *síntesis* –de cuya parte se cree con frecuencia que está el *logos*, y en efecto en muchas ocasiones es difícil imaginar éste sin un mínimo de aquélla–, sino también de las *impregnaciones* a las que puede y debe prestarse un pensamiento que se sabe y se quiere a sí mismo *encarnado*, y que decide aproximarse a lo que más podría cuestionar su grandeza de antaño. En cualquier caso, debe tomarse en serio aquella “ebriedad” de *constituciones* a que se refería Marion. La historia del movimiento fenomenológico-existencial es “explosiva” en más de un sentido, y si bien seconcentra toda ella en la tensión “primordial” *entre conciencia-y-existencia*, apenas si podrían ser unívocamente evaluados todos los logros que el movimiento en su conjunto (y qué conjunto tan rico y dispar) ofrece. El lector se arriesga a quedar decepcionado si espera, al fin de estos dos volúmenes, unas “conclusiones” *exhaustivas*, pues sólo encontrará un epílogo... *sobre la dificultad de pensar*. Por demasiadas razones la “síntesis”, de ser posible, requiere indefectiblemente al lector (*implícito*, es cierto, pero también y sobre todo *exterior* a este texto), apela a sus “adentros” y a las mejores de sus más diversas facultades, sea a su posible “extensión de la mirada sobre mayores multitudes y espacios” o, en otro sentido, a su “refinamiento del órgano para la percepción de muchas cosas pequeñísimas y fugacísimas” a que se refería Nietzsche hacia 1888. Por lo que al autor se refiere, habrá de confesarse que ante la imposibilidad, por ahora, de escribir un necesario tercer volumen desestimó el combate por cualquier “síntesis” *contemplativa*. En este caso, espacio y tiempo (los de la escritura) obraron contra una síntesis de cuya posibilidad, a pesar de todo, el autor no quisiera despedirse sin aventurar siquiera algunas pistas necesarias y sin confiar en que los escollos interpuestos a aquella “síntesis

contemplativa” no podrían impedir que las indagaciones que se ofrecen al lector *repercutiesen* en su comprensión del devenir filosófico del siglo XX.

Si por recomendación editorial se decidió dividir el presente estudio en dos volúmenes, en este segundo se incluye la recepción muniquesa de la fenomenología, así como a Scheler y Ortega. Es cierto que por la gran proximidad (temporal, entre otras) que mantienen con Husserl y Heidegger bien podrían haber figurado en el volumen I, pero nos ha parecido que el rótulo *Entusiasmos y disidencias* los acoge mejor que el de *Enclaves fundamentales*. Sartre y Merleau-Ponty constituyen, por su parte, y sin menoscabo de la gran originalidad de ambos, dos de los más importantes transmisores del pensamiento fenomenológico en Francia (lo que por desgracia no pudo ser Ortega y Gasset en España tanto cuanto hubiera sido deseable, debido sobre todo a circunstancias extrafilosóficas), y sin ellos apenas podría comprenderse buena parte de la filosofía francesa contemporánea. Ambos representan genialmente posibilidades decisivas de la perspectiva fenomenológico-existencial: Sartre con su fenomenología de lo que llamamos “la nada creadora”, procedente de la fenomenología de la imaginación y lo imaginario, y Merleau-Ponty con sus investigaciones sobre la apertura perceptiva al mundo, que recorren toda su evolución filosófica y culminan con la reflexión sobre lo visible y lo invisible y el “ser bruto”.

Las *esencias* junto a los *objetos*, pero también más en la proximidad del ser, abiertas a *intuiciones puras* en los intentos de quienes muy pronto buscaron en Husserl una ocasión para no seguir pensando desde el psicologismo, pero también el *valor* en Scheler, la *vida* en Ortega, las *derivadas* psicopáticas de la conciencia como apertura-de-mundo y ser-con-los-Otros (Binswanger, Laing...), la *imaginación* en Sartre, la *percepción* en Merleau-Ponty... y, por supuesto, el *Otro* en Emmanuel Levinas, que se enfrenta decididamente a la pregunta por el Ser como queriendo acreditar una *pregunta por el Otro* que Heidegger habría relegado a una secundariedad casi escandalosa. Obligada a acotarse, nuestra indagación reserva la zona más próxima al “epílogo” a la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, verdadero punto de encuentro de casi todas las tendencias filosóficas del siglo XX. Aventurándose en múltiples síntesis que hacen rebosar la capacidad de diálogo de la fenomenología con otras tendencias de pensamiento y estilos más o menos afines o distantes, Ricoeur ha aportado *serenidad* a un *radicalismo* tan acreditado como el fenomenológico-existencial, capaz de demostrar que, cuando de profundidad se trata, nada menos aburrido que la “descripción” de nuestro compromiso entre *conciencia-y-existencia*. Presencia más que justificada la de Ricoeur, por cuanto el campo que roturaron los “entusiasmos y disidencias” fue y aún es, sin asomo de hipérbole, impresionante, tanto si se lo valora como devenir, como si se lo atiende en esa especie de inextricable contemporaneidad en que fenomenología y filosofía existencial consiguen coexistir en un fructífero mestizaje de ideas y experiencias comunes, emergentes en su mayoría de la tensión filosófica *entre-Husserl-y-Heidegger* y alimentada en muchos casos por la dramática vivencia de una época tan convulsa como fue –ya se puede decir así– nuestro siglo XX, que atrajo al primer plano la Vida y la Muerte, el Ser y la Libertad y el Otro... Nada indica que aquellos “entusiasmos y

disidencias” hayan cesado hoy, y no únicamente porque la labor “descriptiva” sea intrínsecamente interminable. Si la “pregunta por el Ser” pareció en cierto momento tornar demasiado “escasa” o insuficiente la pregunta por la conciencia —éste es un lugar común en el que se asienta cómodamente cierta crítica demasiado perezosa—, los grandes temas de la *Presencia* y la *Donación* forzosamente traen a renovada actualidad ese gran encuentro *entre Husserl y Heidegger*, debiéndose no descuidar las otras imprescindibles voces que se han hecho escuchar a lo largo de estos cien años de fenomenología sin haber sido nunca, desde luego, meras comparsas. Paul Ricoeur ha conseguido devolver muchas aguas a su cauce y dar crédito a nuevas posibilidades para una fenomenología que sabe más de sus límites y de sus fecundos rendimientos: una fenomenología, en suma, que cada vez se reflexiona más a sí misma en el complejo ejercicio de la *fenomenología de la fenomenología*.

En fin, para quienes se tengan por “disidentes” debe advertirse que la alianza entre fenomenología-y-reflexión existencial tiene en su poder, más que otras tendencias o modas del pensamiento, un recurso demasiado poderoso, por cierto, como para pertenecer exclusivamente a los filósofos, y que sin embargo la fenomenología ha descubierto hasta el fondo, extrayendo de él todas sus posibilidades y vislumbrando sus consecuencias: el *principio de todos los principios*, que puede entenderse, más allá de cualquier cortapisa más o menos “intuitiva”, desde la *exigencia de inmersión en la experiencia* como un modo privilegiado de apelar a la *responsabilidad* del “sujeto” filosófico en su ejercicio de “descenso a la caverna” tal como éste es propuesto por la reivindicación fenomenológica de la “desprestigiada doxa” (mundo de la vida). Por ello puede decirse sin temor que la fenomenología será infinita o no será. Su propia *infinetización* será tal vez una de sus grandes razones de ser en ineludible compañía, por cierto, de la filosofía hermenéutica. Heidegger, en todas las fases de su “camino del pensar”, y la hermenéutica, ayer y hoy, nos han enseñado con incomparable maestría que cada época propicia *campos de fenomenalidad* y posibilidades de *interpretación-de la experiencia* que nos recuerdan nuestro compromiso, nuestra situación y finitud (el logos emergente de nuestra humana circunstancia, diría Ortega), y que en el orden y desorden de los fenómenos ninguna palabra es ni será la última. Haríamos bien en adjuntar al pascaliano “*Estamos embarcados*” (perfecto lema hermenéutico) aquella divisa de Paul Klee: “*Wieder kindisch*”, “Niños de nuevo”, que *nos* invita a no desesperar, y no, por cierto, porque pudiésemos creernos genios en una poética *infancia-recuperada* baudelaireana, sino en homenaje a las figuras del *Otro venidero*. El filosofar no se debe sólo a los ya retirados de la aventura humana (*cada-hombre-un-mundo*: una de las primeras verdades fenomenológico-existenciales), sino también a los venideros al *mundo-de-la-vida*, para los que tanto está todo escrito como está todo por escribir, o reescribir.

1

Del valor del fenómeno al fenómeno del valor. Axiología y fenomenología (Scheler)

Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensuales y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un *orden justo y objetivo* en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*.

Max Scheler (1916: 21)

Ante la insigne figura del que fuese uno de los más fecundos fenomenólogos del siglo XX (“el Proteo de los fenomenólogos”, en expresión de Waldenfels, recordando a Schelling como “el Proteo del idealismo alemán”), *Del valor del fenómeno al fenómeno del valor* significa que para Scheler (1874-1928) ya no se trataba sólo, como en gran medida para Husserl (y a pesar de que éste consagrara muchas páginas a análisis “regionales”), del descubrimiento, exploración y estructuración general del método fenomenológico sino, ante todo, de conducir la interrogación filosófica hacia el fenómeno del *valor* en un orden, el axiológico, que a Scheler se le presentaba básicamente desde el *ordo amoris* y que, como ocurre casi siempre que un gran pensador opta por un campo de estudio o un área específica de problemas, no era sectorial en su pensamiento, sino básico, constituyente primordial no solamente de la *vida-que-experiencia-mundo* en general, sino también del orden interhumano y, en consecuencia, de la génesis del ser personal, sin duda una de las grandes preocupaciones de Scheler desde su primera gran obra, el *Formalismus* (cuya primera parte apareció en el *Jahrbuch* fundado por Husserl, en 1913, y la segunda parte en 1916), hasta el final de su trunca trayectoria intelectual. Si a partir de Husserl surgen muchos frentes de exploración fenomenológica (análisis existencial en Heidegger, y ulteriormente las fenomenologías de la imaginación y la percepción en Sartre y Merleau-Ponty, respectivamente, así como de la experiencia ética en Levinas o de lo voluntario y lo involuntario en Ricoeur, por citar algunos ejemplos ilustres), en la fenomenología de Scheler el valor del fenómeno como eje y punto de partida *intuitivo* del filosofar estriba, básicamente, en proporcionar acceso a la dimensión que Scheler consideraba como más radical: el orden de los afectos

y valores, menos atendido en la filosofía de Husserl que otros ámbitos de experiencia (aunque bien es cierto que, como ya mostrase Roth [1960] y ha confirmado la edición de *Husserliana*, Husserl consagró varios cursos a problemas relativos a la ética [cfr. Ferrer, U., 1991, y San Martín, J., 1992]). En este sentido, Scheler es conocido y estudiado como fenomenólogo y, en todo caso, como filósofo del valor sin que, por lo demás, pueda considerarse que alguno de esos dos rótulos agota lo que fue su producción filosófica. Personalista y “espiritualista”, Scheler también fue considerado, en especial por su pequeña pero importante obra *El puesto del hombre en el cosmos*, como protofundador de la *antropología filosófica*. El carácter de hombre y pensador resuelto que muestra en fotos familiares y en el retrato que de él realizara Otto Dix dificulta una rápida y superficial clasificación. De la adscripción de Scheler a la fenomenología no cabe duda alguna, pero tan cierto es ello como que el “giro” trascendentalista de Husserl en 1913 hizo que se apartara, como otros seguidores iniciales en Múnich y Gotinga, del camino elegido por el autor de *Ideas I*, convirtiéndose en uno de los *disidentes*, lo que le valdría años después el que Husserl (1968: 67) considerase que había caído, junto con Heidegger, en el “antropologismo”. En cualquier caso, su adhesión original a la fenomenología como *estilo* se vió enriquecida por la atención que prestó a su momento cultural y por el despliegue de esfuerzo filosófico que realizó en áreas muy diversas, fuertemente imbuido de un *personalismo* que en el pensamiento scheleriano se vincula estrechamente al reconocimiento de la supremacía del ser espiritual frente a otras manifestaciones del ser vivo.

1.1. El valor del fenómeno

Aunque en varios de sus escritos justificase su adhesión a la fenomenología de Husserl y marcase con claridad los rasgos fenomenológicos básicos de su filosofía, Scheler se orientaba en su pensamiento hacia un *esencialismo* que divergía de lo que se consideraba el giro husserliano hacia la “inmanencia” del acto psíquico de conciencia y un excesivo teoreticismo en orientación reflexivo-trascendentalista. Tal esencialismo se combinaba en Scheler de modo original, e incluso a veces provocativo, con un vitalismo y un espiritualismo que constituyen su apoyatura antropológica. Como dice M. De Gandillac, temperalmente Scheler estaba muy lejos de Husserl, lo que hace comprensible que el ideal de *strenge Wissenschaft* no cuadrara excesivamente con su filosofía (cit. por Mandrioni, H. D., 1965: 57). Scheler era un apasionado de la vida, hasta el punto de hacer preguntarse retóricamente a Gadamer (1977: 77) en qué podía convertirse la filosofía como ciencia rigurosa en la ardiente forja de su espíritu. Tal es el “mito” Scheler. En todo caso, excusas de carácter psicológico y humano aparte, lo cierto es que ya desde el prólogo a la primera edición (1916) de su *Formalismus* reconoce Scheler (1913-1916: 11) su deuda con Husserl, agradeciéndole la conciencia metodológica de la *unidad y sentido de la actitud fenomenológica*, siendo de su estricta responsabilidad el concepto específico en que él mismo, Scheler, comprendía y ejecutaba dicha actitud. Una filosofía fundada en la fenomenología, decía Scheler (1913-1914: 63-64),

debe poseer, en primer lugar, y como característica fundamental, un *contacto vivencial con el mundo mismo*, o sea con los objetos en cuestión. Este contacto ha de ser vivo, intensivo e inmediato en sumo grado y se realiza con respecto a los objetos tal como se ofrecen de forma muy inmediata en la vivencia, o sea en el acto de la vivencia, y tal como ellos mismos existen en ese acto y sólo en él. Sediento de hallar el ser contenido en la vivencia, el filósofo fenomenológico en todas partes tratará de beber en las “fuentes” mismas en las que se revela el fondo del mundo. Al hacerlo, su mirada reflexiva se detiene sólo en el punto de contacto entre la vivencia y el mundo como objeto, y no importa si se trata de cosas físicas o psíquicas, de números, o de Dios o de otro “algo”. El rayo de la reflexión habrá de recaer sólo sobre aquello que existe en este contacto más estrecho y vivo, y en cuanto existe en él.

Gracias a su peculiar “positivismo” la fenomenología se diferenciaba, de este modo, de todo racionalismo y empirismo, así como del criticismo (Scheler, M., 1913-1914: 65), al tiempo que permitía librarse de todo criterio jurisdiccionario del reino de las vivencias que manipulase éstas desde una instancia extraña a la propia fuente que representa la intuición. En este sentido,

la pregunta acerca del criterio es la pregunta hecha por el eterno “otro” que no desea encontrar *en* la vivencia y en la investigación de los hechos lo verdadero y lo falso o los valores de lo bueno y lo malo, etc., sino que se coloca *por encima* de todo ello en carácter de juez. Pero semejante persona no se da cuenta de que todos los criterios sólo se deducen al tomarse contacto con las cosas mismas, y de que también “los” criterios se deben deducir de este modo. Por lo tanto, hace falta una aclaración fenomenológica del “sentido” propio de las oposiciones: real-irreal, verdadero-falso, así como de todas las oposiciones de valor. El auto-don de algo mentado en la inmediata evidencia de la contemplación es lo único, con el mismo significado de la palabra “verdadero”, que se eleva por encima de la oposición verdadero-falso, perteneciente sólo al ámbito de las proposiciones (Scheler, M., 1913-1914: 65).

Si uno de los grandes motivos de la recepción heideggeriana de Husserl estriba en las aportaciones de la *intuición categorial* con vistas a replantear la olvidada *pregunta por el ser*, no cabe duda de que la posibilidad de la *auto-donación* en esa “inmediata evidencia” a que se refiere Scheler le brinda la posibilidad de enlazar intuición, donación y a priori. No sólo hay intuición *también* de lo categorial sino, más aún, de lo a priori, que ya no podrá ser concebido como algo meramente formal, sino como dotado justamente de un “contenido” que se puede intuir con evidencia. Ello será decisivo en el proyecto filosófico de Scheler en la medida en que todo el despliegue de su *fenomenología aplicada* (en expresión de W. Stegmüller) requiere dicho contenido apriorístico para hallar y explorar conexiones eidético-apriorísticas necesarias (*variables independientes*) justamente en la trama experiencial que parecía más alejada de la sobriedad racional(ista): la de los afectos, siempre considerada como un campo de investigación más propio del empirismo. En Scheler, el apriorismo fenomenológico admite los aciertos de Platón y Kant pero “resitúa” los a priori, si se puede hablar en estos términos, vinculándolos a los *órdenes de fundamentación de los fenómenos como contenidos de las vivencias inmediatas*. Estos fenómenos no dependen de “actos” (en crítica al giro husserliano de 1913) ni están basados sobre un intelecto, sino sobre su propia *esencia*. De este modo, la fenomenología se vería desvinculada del idealismo, del subjetivismo, del espontaneísmo, del trascendentalismo y del giro copernicano kantiano (Scheller, M., 1913-1914: 68). Importan *los actos*, ciertamente, pero, más que como “constituyentes”, como *donadores de lo esencial* que debe ser captado en la *inmediatez de la vivencia* “con la rapidez del rayo” (Scheller, M., 1913-1914: 69).

Tal como explica en su *Formalismus*, hablar sobre la subjetividad de los valores significaría que a todos los valores *corresponde necesariamente* un modo especial de “conciencia de algo” a través de la cual son dados. Esta conciencia es el “sentir” (*fühlen*). Se habría respetado de este modo, así pues, el principio supremo de la fenomenología en tanto se diese una conexión necesaria entre la esencia (*Wesen*) del objeto y la de la vivencia intencional. Ello no significaría dar la razón a Kant, pero tampoco caer en una especie de ontologismo como doctrina según la cual podría haber objetos que según su esencia no fuesen aprehensibles a través de conciencia alguna. Cualquier afirmación de la existencia de un modo de objeto solicita, decía Scheler, una forma de experiencia en la que es dado. Por tanto, los valores tienen que *aparecer* según su esencia en una conciencia sentiente (*führendes Bewußtsein*), lo que no significa que se reduzcan a una especie de conciencia “interior” (Scheler, M., 1913: 270).

En concreto, en su *Formalismus* distinguía Scheler (1913-1914: 90-91) tres tipos de fenomenología: *a)* una fenomenología de la “res” (*Sachphänomenologie*) en la que se captan esencialidades de las cualidades dadas en los actos y sus correlaciones; *b)* una fenomenología del “acto” o, como dice Scheler, del “origen” (*Akt- oder Ursprungspheänomenologie*), que intenta captar las esencialidades de los actos mismos así como sus correlaciones y mutuos fundamentos; y, finalmente, *c)* una fenomenología de las correlaciones esenciales entre las esencialidades de los actos y las esencialidades-reales. Para Scheler, la fenomenología significaba ante todo la práctica de una *reducción*

fenomenológico-eidética vertida sobre la vida moral, afectiva y espiritual en el contexto de un apriorismo desvinculado del racionalismo (enfrentándose, por tanto, a la asociación entre apriorismo y racionalismo promovida por el empirismo) e “injertado” en la vida de los afectos. Sin duda se trata de una de las mayores aportaciones de Scheler al pensamiento contemporáneo. Su realismo no es empirista, sino apriorista.

Un ejemplo bastante aceptable de la *reducción fenomenológico-eidética* scheleriana se nos brinda en el conocido texto sobre *La teoría de los tres hechos* (1911-1912), en el que Scheler diferencia los hechos fenomenológicos puros de los que se dan en la actitud natural y en la actitud científica. En este aspecto, como ya se ha indicado, Scheler se encontraba próximo a los fenomenólogos de Gotinga y Múnich que consideraron errático el giro husserliano en 1913, aunque Scheler no concedió tanta importancia como Reinach, por ejemplo, a la “necesidad objetiva”. Antes bien, será uno de los que más importancia concedan a la intuición y a la reducción fenomenológica. Decisiva es, en todo caso, la “ascesis” frente a lo sensible y contingente que debe proporcionar el acceso a lo esencial. Consideremos, pues –y atiéndase a lo que este texto de Scheler (1911-1912: 141) recuerda a otro, citado en el capítulo tercero, de Reinach (*vid. infra*)–, que

el hecho fenomenológico es un hecho del que se han eliminado todos los elementos sensibles. La contemplación fenomenológica es “intuición” o contemplación pura en la que las funciones sensoriales no desempeñan ya ningún papel (intencional). También podemos decir: “hechos fenomenológicos” son aquellos cuyas unidades o cuyo fondo son del todo independientes de las funciones sensibles mediante las cuales son dados.

La primera exigencia a estipular en la comprobación de hechos fenomenológicos es, pues, la eliminación radical de toda configuración unitaria que no se basa puramente en las cosas mismas y que tan sólo les corresponde cuando resultan perceptibles mediante la unidad de una función sensible.

Reconocía Scheler, sin embargo, que aunque fuese posible una “contemplación pura de los hechos” (fenomenológicos), dicha contemplación debe realizarla un ser sensible, esto es, un ser viviente, debiendo ponerla al servicio de sus necesidades, instintos y reacciones. Ahora bien (y dedicado en general a antiplatónicos),

la condicionalidad real de la contemplación mediante una constitución sensible, no sirve en absoluto para probar que *no* existe semejante intuición pura de los hechos, como tampoco demuestra que la contemplación es absorbida, sin dejar rastro, en la cooperación de las funciones sensibles, y su objeto sin dejar resto, en los complejos o contenidos parciales de estas funciones, o también, que la función sensible fuera de ser condición para que los seres vivientes *realicen* la contemplación (Scheller, M., 1911-1912: 143).

Así pues, el *hecho fenomenológico puro* debe *conservarse* como algo positivo e idéntico cuando se somete a *variación* la función sensible mediante la cual se nos da efectivamente. Por otra parte, tal hecho es la *fundamentación* última de los componentes meramente sensibles del hecho natural. Y lo resume Scheler (1911-1912: 146-147) diciendo que,

si es que hay hechos puros, han de ser la *variable independiente* frente al hecho sensorialmente mixto; y el fondo sensible ha de ser la variable dependiente. Los posibles fenómenos sensibles –y más aún los reales– del objeto contemplado deberían ser determinados, ellos mismos, sólo por la naturaleza

objetiva pura de este objeto aun cuando su determinación *inequívoca* se efectuara tan sólo con el agregado de las funciones sensibles que efectivamente se realizan en el ser contemplante.

Por otra parte, y prosiguiendo con la definición de los hechos fenomenológicos puros, dice Scheler que la identidad y diferencia de los mismos deben ser independientes de todos los símbolos e imaginaciones con que se los designe o haga presentes; por último, tales hechos puros pueden ser de dos clases: en sentido lato, inherentes a la esencia de un objeto en general (la fenomenología, pues, como teoría de los objetos), o en sentido estricto, poseyendo entre sí nexos “incomprensibles”, casuales o contingentes, pero intuibles.

Finalmente, Scheler (1911-1912: 151 y ss.) sostiene que la posibilidad de la fenomenología se encuentra supeditada a la existencia de estos *hechos puros* que están en la base de los hechos de la cosmovisión natural y científica. Llega a distinguir, frente a la *autodonación* del objeto fenomenológico, la *donación simbólica* del objeto de la cosmovisión natural (que, sin embargo, se representa a sí mismo, de aquí que se trate de una “donación”) y la *mención simbólica* del objeto científico, que sólo puede ser representado sígnico-artificialmente (de aquí que se trate de una “mención”).

La reivindicación de la fenomenología es asimilada con tanta precisión por Scheler que, acorde con lo que habría sido el empeño más originario de la fenomenología husserliana, se niega que la fenomenología pueda ser identificada con la gnoseología en sentido tradicional, siendo como es aquélla un tipo de conocimiento y experiencia *previos* a la propia gnoseología. Para Scheler (1913-1914: 87),

la gnoseología es [...] una disciplina que no precede a la fenomenología, ni está en su base, sino que la *sigue*. Tampoco hay que pensar que esta teoría, en el alcance más amplio, se limite al conocimiento en el sentido de “teoría”. Ella es, en cambio, la doctrina de la percepción y de la elaboración pensante de los contenidos objetivos del ser en general. De ahí se deduce también que sea, por ejemplo, la doctrina de la captación de valores y de la apreciación de los mismos, es decir, una teoría de valoración y apreciación. Pero cualquier doctrina de esta índole presupone también la investigación *fenomenológica de la esencia de lo dado*. También resulta que el conocimiento y la valoración son formas especiales de una conciencia inmediata de hechos que en estas formas son auto-dados en ellos.

Lo que en este texto se llama “la doctrina de la captación de valores y de la apreciación de los mismos, es decir, una teoría de valoración y apreciación” fue uno de los grandes retos schelerianos en orden no sólo a indagar, sino a reivindicar la vida de los afectos, desprestigiada en la vieja polémica racionalismo/empirismo. La fenomenología de Scheler se deja orientar no ya sólo por el *realismo eidético* de los “objetos ideales”, sino especialmente por lo que podría ser una fenomenología de la *realidad* a partir del dato primordial de su *resistencia (Widerstand)* (Scheler, M., 1927). Por ello, y a diferencia del mero ser viviente, al espíritu le importa, ante todo, *superar lo impulsivo* que “notifica” la resistencia de lo real. Tal como fue entendido por sus seguidores más críticos, el mundo y el campo de experiencia abordados en la fenomenología husserliana era excesivamente teórico, edificado por exigencias metodológicas en un campo *reflexivo*, sin insistir lo suficiente en la realidad como *resistencia*. Más que el autoolvido

de la subjetividad, la reducción fenomenológica scheleriana pretende solventar ante todo esa “resistencia” y propiciar el tránsito hacia lo esencial e ideal. Pues bien, mientras que a Heidegger le importaba más el “cuidado” o la “cura” (*Sorge*) para con el mundo circundante que el mero intender de la conciencia intencional, Scheler ve la experiencia y el mundo *desde el punto de vista del valor*. Desde el método filosófico-fenomenológico, en pos del espectador desinteresado, éste se infiltraba demasiado en la ontología husserliana. Era necesario controlar críticamente esa infiltración a fin de comprender mejor la apertura del mundo. Scheler (1916: 29) nos lo explica con gran claridad en *Ordo amoris* (1916, editado en 1933):

Las cosas reales suelen anunciarse en el umbral de nuestro mundo circundante por un toque de corneta que precede como una señal a la unidad de la percepción, una señal que parte de las cosas y no de nuestras vivencias, como diciendo “ahí va eso”, y oriundas de las más remotas lejanías del mundo, penetran como miembros suyos en el mundo circundante. Este fenómeno del “anunciarse” se observa claramente allí donde no vamos tras el tropel de las cosas, donde no llegamos a percibir el punto de partida de este tropel porque le prestamos una resistencia querida, o donde un tropel más fuerte ahoga en germen a otro más débil.

En realidad, uno de los grandes caballos de batalla de la filosofía scheleriana fue la superación de la escisión entre idealismo y realismo, a la que consagró uno de sus textos filosóficamente más relevantes (*Idealismo-realismo*, 1927-1928). Mientras que la esencia es inmanente al espíritu, la existencia le es trascendente (por ello para Scheler es fundamental la dimensión del espíritu en tanto desrealiza y pone fuera de acción la tendencia ínsita en el ser humano a la existencia como realidad, con lo que, como en Ortega, se avala la dimensión amorosa de la contemplación de la esencia y la dimensión contemplativa del amor: el *a las cosas mismas* husserliano se hace amor contemplativo a la esencia). La determinación genuina del saber no puede encontrarse separadamente ni en la inmanencia de la conciencia (*in mente*, idealismo) ni en la trascendencia (*in re*, realismo), sino en el acto de conocimiento que abarca inmanencia y trascendencia, conciencia y realidad. Si el error del idealismo estriba en considerar que la esencia es inmanente a la conciencia (y tiende a tragarse la existencia), para el realismo la existencia es trascendente (y tiende a negar toda verdadera inmanencia). La reducción fenomenológica scheleriana, capacidad primordial del ser espiritual (*vid. infra*), no deja paso, como en Husserl (piensa Scheler), a la corriente inmanente de la conciencia, sino al reino de las esencias en tanto inhibe nuestro impulso hacia lo real sin por ello negar lo trascendente. Es desde la búsqueda de una posición filosófica adecuada desde donde se torna comprensible que fenomenológicamente Scheler pudiera ser a la vez vitalista y espiritualista, realista y esencialista, y que en el orden de la ética pudiese defender (lo veremos de inmediato) a la vez una *ética material* de los valores y un *apriorismo*, debiéndose atender a que tal como las define en su *Formalismus*, pueden considerarse a priori

las unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, así como de toda índole de posición de

un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas mediante el contenido de una intuición inmediata (Scheler, M., 1913-1916: 67).

1.2. Amor, orden de los valores y moral

Esas “unidades significativas ideales” a que se refería Scheler también son los *valores* tal como se dan no a una intencionalidad cognoscente, por supuesto, sino a una *intencionalidad afectiva* a la que se debe conceder una dignidad extraordinaria en el marco del ser personal en la medida en que, a juicio de Scheler (1916: 45), “antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*”. El estudio del amor no sólo será decisivo para comprender al existente humano, sino también para la comprensión de las épocas históricas y las culturas. Scheler (1916: 21-22) sostiene que

al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser ejemplar. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema.

En este sentido, el amor no es conjunto de sentimientos “ciegos”, sino un “apuntar” estimativo a entidades a través de valores que consiste en descubrirlos desde un fondo en que tal vez no se daban explícitamente a la conciencia axiológica. Tal como lo caracteriza en *Esencia y formas de la simpatía*,

el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto. Si se trata de amor a sí propio o amor a un extraño, queda indeciso aquí, como todas las demás diferenciaciones posibles (Scheler, M., 1913: 218; para un comentario de este texto, *vid.* Pintor Ramos, A., 1997: 27-28).

Tres años después, en *Ordo amoris*, Scheler retomará el tema en un texto con fuertes implicaciones teológicas (en tanto se hace a Dios centro de ese “orden del amor”). Dirá entonces que

por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada. Lo que llamamos “conocer” –esta relación ontológica– supone siempre este acto primario y radical: un abandonar su propio ser y sus estados, sus propios “contenidos de conciencia”, un *trascenderlos* para llegar, en lo posible, al contacto vivido con el mundo. Y lo que llamamos “real” supone ante todo un acto de voluntad realizadora de algún sujeto, y a su vez este acto de voluntad supone un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. Es, por tanto, siempre el *amor* lo que *nos despierta para conocer y querer*; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma (Scheler, M., 1916: 44-45).

La importancia del amor/odio estriba en que son la llave que proporciona acceso a los valores, que no se crean propiamente ni se destruyen, ni tienen un modo de ser objetivo ni subjetivo, sino que son “ideales”. No se trata, en consecuencia, de que se dé un valor como algo de lo que ya se tiene conciencia a fin de que, en un momento ulterior,

el amor lo ratifique. El valor es independiente de su aprehensión afectiva. Si en el orden de los afectos el amor y el odio son decisivos es porque son ellos los que ante todo permiten aprehenderlo: el amor no ratifica, sino que descubre (como el odio, sólo que éste, a diferencia de aquél, descubre los valores más bajos, y aquél los más altos):

Cuando hablo de la “ampliación” y “restricción” del reino de los valores que le son dados a un ser, no me refiero naturalmente ni de lejos a un crear o producir ni a un aniquilar los valores mediante el amor y el odio. Los valores no pueden crearse ni aniquilarse. Existen independientemente de toda organización de seres espirituales determinados. Pero pienso que no es lo esencial al acto de amor que se dirija “respondiendo” *al* valor ya sentido o preferido, sino que este acto desempeña más bien un papel *descubridor* en nuestra aprehensión de valor –y que sólo él lo desempeña–, y realiza un *movimiento* en cuyo transcurso se iluminan y destellan a su vez *nuevos y más altos* valores, es decir, valores aún completamente desconocidos para el ser en cuestión. No *sigue*, pues, a la percepción del valor ni al preferir, sino que los precede como su *pionero* o conductor (Scheler, M., 1913-1916: 266-267; cfr. Palacios, J. M., 1980: 294).

Lo cual significa que no es primero una percepción (*Wahrnehmung*) del valor y luego su descubrimiento amoroso como captación del mismo (*Wertnehmung*) sino que esta captación es original y no se encuentra supeditada a percepción alguna (contingente, accesoria), siendo, en este sentido, un descubrimiento genuinamente axiológico. Sólo de este modo se puede reivindicar la *Wertnehmung* como autónoma frente a la verdad/falsedad o frente a la objetividad. Amor y odio no son actos cognoscitivos ni crean, sino que descubren, dirigiéndose en cuanto actos de conciencia no al valor como tal, que descubren, sino a su portador.

Enarbolando un *intuicionismo emocional* o, con otra expresión, un *apriorismo de lo emocional*, en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* Scheler se compromete en una crítica del formalismo kantiano en favor de una ética “material” que tiene como centro el *valor*. Kant asocia lo a priori con lo formal y lo racional, mientras que Scheler va a vincularlo con lo material (es decir, con valores que se dan intuitivo-esencialmente como un “contenido”) y lo emocional en tanto lo a priori es captado en una intencionalidad emocional o, en palabras de Scheler, en una *intuición axiológica*. Como se dijo anteriormente, en paralelo a la reivindicación heideggeriana de la *intuición categorial* como camino hacia el ser, en Scheler la *intuición emocional* se muestra como camino hacia el valor. ¿Y por qué los valores como “a priori”? A fin de evitar el relativismo moral y comprender justamente la vida de los afectos y la fuerza de aquel *corazón* pascaliano con *sus razones*. La *ética material* debe evitar los escollos señalados en la crítica kantiana a las éticas materiales, de los que uno de los decisivos sería el de que una ética material debería ser de los *bienes* y los *fines*. Lo que en último término Scheler reprochaba a Kant, a quien tanto valoraba, es el *formalismo* ético, mientras que asume que la ética no se reduce a bienes y fines, y tiene que tener una validez a priori (Pintor Ramos, A., 1997: 22-23). Pero para Scheler no se trataba ante todo de *bienes*, pues en tal caso los valores “materiales” tendrían tan sólo un valor relativo. No se trataba tampoco de *fines*, pues entonces todo valor quedaría vinculado (técnicamente) a fines que como tales nunca son buenos ni malos. Por lo demás, el valor tampoco podría

quedar supeditado a una *tendencia* (que podría desaparecer sin por ello provocar la desaparición del mismo). Kant no acertó a comprender el fenómeno del *valor*, confundiendo valor y bien (material), identificando cualquier moral que no fuese formal con una “ética del éxito” y hedonista. Por el contrario, para una fenomenología de la *Wertnehmung* es imprescindible mantener a toda costa (y descubrir, por tanto) la *objetividad* del valor. “Lo agradable sensorial”, por ejemplo, es un valor independiente de bienes y entidades (en los que, sin embargo, tiene que darse), y en este sentido es “trascendente”, aunque no exista aparte. Y más allá de valores sensibles, los estéticos y éticos. Los valores no se obtienen por inducción, por lo que se los puede considerar a priori: esencias a modo de “cualidades valiosas” o “cualidades de valor”. No pertenecen a la actividad constituyente de un sujeto, sino que corresponden a lo dado como tal, por lo que se tornan un *dato intuitivo inmediato*. (Sin una mirada humana, por así decirlo, jamás puesta de sol alguna podría ser bella, pero por más que esa mirada humana fuese necesaria, la belleza no pertenece a la mirada, sino a la propia puesta de sol. Por lo demás, la mirada no “pone” la belleza, sino que la “descubre”. Otra mirada podría no descubrirla. El ejemplo es simple pero, creemos, válido para comprender la tesis scheleriana. Aplicar este ejemplo a las atracciones humanas sería apasionante, pero desborda con mucho los límites de este estudio. Ya Scheler, por lo demás, se ocupó largo y tendido de tan acuciante cuestión.) Ni que decir tiene que un valor no es reductible al ámbito del pensamiento ni de lo racional. No se trata de mantener la dicotomía razón-sensibilidad, nefasta para comprender los fenómenos de la vida axiológica y afectiva. Los valores son captados no en una intuición racional, sino en un *fühlen, wertfühlen*. De aquí la relevancia del *ordre du coeur* pascaliano. No se trata, sin embargo, de una mera sensibilidad que pudiera “descender” más abajo del ser espiritual y su específica independencia y autonomía, salvo en casos como el anterior “lo agradable-sensorial”. El *fühlen*, por tanto, no significa, como pensaría Kant, empirismo.

La fenomenología de los valores en Scheler no podría ser adecuadamente comprendida sin la anterior presentación del núcleo de su concepción del método fenomenológico. Aquello hacia lo que se orienta la *percepción afectiva* (con esta expresión distingue Pintor Ramos entre el mero sentimiento [*Gefühl*] como contenido y el sentir [*fühlen*] como captación) son los valores. El objeto se-da-a-sí-mismo como valioso y ello es captado en una *intuición esencial* que apunta al valor como tal, independiente de sus realizaciones concretas o de todas las contingencias y mediaciones que sufra. Ello no quiere decir que pueda librarse *de hecho* de estas contingencias y mediaciones, sino que *a pesar de ellas* y a través de ellas la intención apunta al núcleo axiológico. El valor tampoco depende de en qué o quién se realice, o de con qué bienes se relacione (los bienes son portadores de valores). Por ello, lo que se dice existir, los valores sólo existen vinculados a entidades, objetos o acontecimientos, así como a bienes. Lo que se ha de comprender es que *un valor no tiene por qué existir para ser tal*. Por más que su aprehensión requiera un vínculo mundano. En consecuencia, la fenomenología deberá intentar encontrar el camino hacia el valor *como tal* más allá de su aprehensión subjetiva, pero también analizando ésta a fondo. Es en este sentido en el que

la ética scheleriana reivindica el apriorismo: no como cualidad de algo ajeno a la experiencia, sino independiente de ella en su validez intrínseca. Los valores son ideales (no sometidos a contingencias ni determinaciones variables) y “objetivos”, en tanto no se confunden con el acto que los capta (al que requieren para ser captados). Se comprueba de este modo, en consecuencia, cómo Scheler ha llevado el antipsicologismo husserliano al campo ético de unos valores que, por supuesto, en tanto ideales y objetivos, guardan entre sí una jerarquía. De inferior a superior, pueden ser: *sensibles* (agradable/desagradable, en correspondencia con los estados sensibles de placer y displacer), *vitales* (noble/vulgar), *espirituales y religiosos* (sagrado/profano). Por su parte, los valores espirituales pueden ser *estéticos* (bello/feo), *jurídicos* (justo/injusto) y *lógicos* (verdadero/falso). ¿Qué ocurre con los valores morales? “Bueno” y “malo” no figuran en la anterior clasificación. La bondad de un acto estriba en que en él se opte por o se *prefiera* la realización de un valor objetivamente más alto. Los valores *morales* se dan en los actos de rechazo y *preferencia* cuando se trata de los otros valores señalados (sensibles, vitales, espirituales, religiosos). Los valores morales tienen que tener forzosamente referencia, así pues, a valores extramorales, dándose, como explica Maliandi (1992: 84), en la coincidencia del valor “intentado” (extramoral) y el “preferido”, de modo parecido, como puede comprobarse, a como en Husserl la verdad conecta con la implementación “verificativa” de una intención (mención en vacío). Los valores morales no son los preferibles, sino que los valores extramorales se deslizan hacia la vida moral cuando son preferidos. Obrar moralmente es preferir lo mejor en cada situación, tesis esta, que, sin duda, arrastra algunos problemas en cuyo pormenor no podemos entrar aquí. No es malo un acto que aspire a realizar un valor de modalidad inferior, sino aquel que opte por tal modalidad cuando entre en conflicto con otra superior, que quedaría de este modo rechazada (Pintor Ramos, A., 1997: 35-36). Uno de los ejemplos típicos y más conocidos de la perversión de los valores, con su consiguiente falseamiento, se da en el *resentimiento*, al que Scheler presta gran atención en honor a la crítica al amor cristiano articulada por Nietzsche.

1.3. El hombre y el espíritu

Emergiendo en un momento de gran crisis e incertidumbre por lo que respecta a las imágenes del Hombre (Scheler, M., 1927: 23 y ss.), la antropología filosófica de Max Scheler constituye, en buena medida, una *sui generis* imbricación entre biología y fenomenología alimentada por la gran tradición de la filosofía del espíritu. Quien se acerca a *El puesto de hombre en el cosmos*, que muchos consideran obra protofundadora de la *antropología filosófica*, y sin duda de las más representativas y mejor conocidas obras de madurez de Scheler, comprueba la diferencia que debería separar la antropología específicamente filosófica de las otras, de corte biologicista, materialista, historicista o culturalista. Tal antropología debe encontrarse presidida por la tarea de dar cuenta de lo específicamente humano: el ser *espiritual*, que lo hace ser irreducible a vegetal o animal (según los grados del ser psicofísico: impulso afectivo, propio de la planta; instinto, en el animal; memoria asociativa e inteligencia práctica). Tras decidir que la esencia del hombre no se encuentra en el plano de lo simplemente vital, Scheler (1927: 54-55) sostiene que

el nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la “vida” es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “ánimicos”.

Propio del ser espiritual es su *independencia, libertad o autonomía existencial* “frente a los lazos y a la presión de lo orgánico” o de la vida (Scheler, M., 1927: 55). Podría decirse, pues, que el hombre es “libre frente al mundo circundante” o que esta libertad lo hace estar *abierto al mundo*. A diferencia del animal, que se pierde “extáticamente” en el mundo, el hombre convierte en “objetos” los centros de resistencia. Lo “espiritual” se vincula, así pues, con esa capacidad humana de “objetivación” y, más aún, para efectuar actos de ideación o *idear*. Lejos de ser baladí, tan extraordinaria capacidad significa la facultad para separar esencia y existencia (Scheler, M., 1927: 69). En consecuencia, y en este punto se aprecia perfectamente la influencia de la fenomenología husserliana sobre la antropología scheleriana,

el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse *anulación ficticia del carácter de realidad*. El animal vive totalmente en lo concreto y en la realidad. Mas toda realidad implica o un lugar en el espacio, o un lugar en el tiempo, un ahora, un aquí, y, en segundo término, un modo de seraccidental, como el que suministra la percepción sensible de cada “aspecto”. Pues bien: ser hombre significa lanzar un enérgico “no” al rostro de esa clase de realidad. Ya Buda lo sabía, cuando decía que es

magnífico *contemplar* todas las cosas, pero terrible *ser* una. Ya Platón lo sabía, cuando explicaba la contemplación de las ideas como un acto por el cual el alma se desvía de la faz sensible de las cosas y se encierra en sí misma para encontrar los “orígenes” de las cosas. Ni tampoco Husserl piensa otra cosa, cuando funda el conocimiento de las ideas en una *reducción fenomenológica*, esto es, en la operación de “borrar” o de “poner entre paréntesis” el coeficiente existencial (contingente) de las cosas, para alcanzar su *essentia*. No puedo asentir en detalle a la teoría de esta reducción dada por Husserl; pero sí debo conceder que en ella está significado el acto que define más propiamente al espíritu humano (Scheler, M., 1927: 69-70).

Scheler explica brevemente en qué consiste su discrepancia. *Desrealizar* no significa, como en Husserl, reservar el juicio existencial a favor del tener conciencia-de, sino más radicalmente, dirá Scheler (1927: 71-172),

abolir, aniquilar, fictivamente el *momento de la realidad misma*, toda esa impresión indivisa, poderosa, de realidad, con su correlato afectivo; significa eliminar esa “*angustia* de lo terreno”, que como dice Schiller profundamente, sólo “desaparece en aquellas regiones donde habitan las formas puras”. Este *acto de desrealización*, *acto ascético* en el fondo, sólo puede consistir –si existencia es “resistencia”– en la anulación, en la examinación de ese impulso *vital*, para el cual el mundo se presenta como “resistencia”, y que es a la vez la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingentes. Pero ese acto sólo puede ser realizado por aquel ser que llamamos “espíritu”. Sólo el espíritu, en su forma de “voluntad pura, puede operar la *inactualización* de ese centro de impulso afectivo, que hemos conocido como el *acceso* a la realidad de lo real.

Lo que finalmente está en cuestión con esta característica del ser espiritual es, como se habrá comprendido, la *apertura a las cosas mismas* como lema del pensamiento fenomenológico. Para Scheler (1927: 56) “espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la *posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos*”. De este modo, el mundo es un “haber” del sujeto espiritual, a diferencia del animal, que sólo existe en un “medio”. Apertura de mundo, capacidad de objetivar y de efectuar actos ideativos... Otro de los rasgos del ser espiritual (y ni que decir tiene que las tesis schelerianas tendrán una gran importancia en el programa general de lo que hoy entendemos bajo la denominación de “antropología filosófica”) es su capacidad de recogimiento en sí mismo o de tener conciencia de sí (Scheler, M., 1927: 58-59). El partidario de estratigrafías y de ordenaciones eidéticas que es Scheler afirma el *espíritu* como *irreductible a la vida*, (con una fuerza que, sin embargo, sólo podría surgir de la vida) una irreductibilidad que también se presentará, básicamente, como diferencia entre existencia y vida, y reinterpretándola cada uno a su modo, en pensadores existenciales como Jaspers o Marcel. El *vitalista* Scheler no desconoció que el espíritu ha de ser forzosamente “ascético”. No es extraño, en este sentido, que en uno de sus más conocidos textos sostuviese que

el hombre es [...] el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida –vida que le estremece con violencia. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad (Scheler, M., 1927: 72).

Como animal deseoso de cosas siempre nuevas, siempre insatisfecho con lo

circundante (recordemos el universo que a Miguel de Unamuno “le venía estrecho”) y ansioso por romper los límites de la condicionalidad fáctica (del ser ahora, aquí y de este modo), el hombre no por ser espiritual pierde su precariedad. La tesis scheleriana de la *impotencia del espíritu* se dirige contra quienes por afirmar la autonomía del ser espiritual consideran que al hombre podría bastarle con ser espiritual, siendo que realmente toda su fortaleza procede de lo vital. Ni naturalismo, pues, ni espiritualismo. Es de este modo como se prepara el vínculo entre vida, en su manifestación fundamental en el impulso, y metafísica. Tal como dice Scheler, “*el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia*”. Y añade:

La forma superior del ser “determina”, por decirlo así, la *esencia* y las regiones esenciales en la configuración del universo; pero es *realizada* por otro, por un segundo principio, también *originariamente* propio del ser primigenio: el principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes, el principio que llamamos *impulso*, o fantasía impulsiva y creadora, según los casos (Scheler, M., 1927: 83).

Todo debería transcurrir, así pues, *entre impulso y espíritu*. La metafísica que Scheler edifica sobre estas reflexiones antropológicas es muy deudora de esa tensión bipolar, que debe ser pensada a fondo como *unidad* cuando de lo que se trata es de pensar el devenir de la divinidad (no entendida al modo del Dios personal) en la historia y la necesaria *colaboración* entre el hombre, como ser impulsivo y espiritual, y el ser absoluto. Es de este modo como se desplaza la reflexión antropológica hacia los ámbitos de la metafísica y la religión. Todo depende, en suma, del abismamiento que arrastra el ser espiritual justamente por serlo (si el hombre se abre metafísicamente es por ese desfondamiento espiritual que lo caracteriza), que le obliga a enfrentarse con la nada y la contingencia, al tiempo que busca una trascendencia en la esfera del ser absoluto. Si la metafísica surge de la *admiración*, la religión surge de la necesidad de un *saber de salvación*, pero Scheler se negó siempre a vincular la metafísica con la debilidad humana, so pena de tener que dar la razón a todos los que, del mismo modo que se habla del “resentimiento” en la moral (Nietzsche al fondo), estuviesen dispuestos a indagar en el *resentimiento en la metafísica*.

2

Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga

La historia de la fenomenología no podría escribirse sin una incursión, aunque fuese muy escueta, en lo que fue propiamente el “movimiento” fenomenológico, con todos los entusiasmos que estimuló la irrupción de la fenomenología en el panorama filosófico, especialmente por lo que se refiere a las *Investigaciones lógicas* (1900), así como con las decepciones que suscitó la orientación husserliana desde 1907 aproximadamente, y con especial énfasis en 1913, hacia lo que parecía ser una suerte de cartesianismo y una filosofía cada vez más aparentemente adepta al (neo)kantismo. De ello trata, con la brevedad obligada, el presente capítulo.

2.1. Fenomenología trascendental, fenomenología existencial, fenomenología ontológica

A grandes rasgos, puede resumirse el tema así: con la aparición de las *Investigaciones lógicas* muchos filósofos y estudiantes al amparo de la crecientemente insatisfactoria psicología descriptiva de Theodor Lipps, en la Universidad de Múnich (en torno a una “Sociedad psicológica”; sobre T. Lipps como fenomenólogo, cfr. Smid, R. N., 1982), consideraron que en las densas reflexiones de Husserl se encontraba, por fin, la posibilidad de abandonar el relativismo y, sobre todo, el psicologismo para reincorporar al campo filosófico un *realismo* justamente a la altura de la intencionalidad de las *Investigaciones lógicas* y que pudiese dar crédito a la científicidad eidética de la filosofía y a la *intuición pura de esencias*. La fenomenología avalaba, a su modo, la posibilidad de una investigación de esencias (*Wesensforschung*) en un contexto realista-ontológico. Husserl se encontraba entonces en Gotinga, por lo que muchos filósofos, en buena medida alentados por Alexander Pfänder, se trasladaron hasta allí desde Múnich para recibir enseñanzas del protagonista de la que parecía ser, en aquel momento, la más importante o al menos esperanzadora tendencia filosófica. Entre 1900 y 1913 (*Ideas I*) el movimiento fenomenológico comienza a ser realmente significativo en la Europa filosófica, y después de 1913 lo seguirá siendo, pero en buena medida sumido en una confusión o al menos desconcierto en torno al “verdadero” significado de una fenomenología que entre tanto, más acá de ese significado y de las discrepancias, seguía a cubierto bajo la primacía concedida a la intuición y al amparo del lema “a las cosas mismas”. En *¿Qué es filosofía?* (1960) se manifestará Dietrich von Hildebrand (1889-1977) en el sentido de que

el intento fenomenológico [...] es sinónimo fundamentalmente del análisis intuitivo de esencias genuinas altamente inteligibles. No es ni la reducción del mundo a meros fenómenos, ni una mera descripción de apariencias o de experiencias subjetivas. Ni es la fenomenología una mera toma de conciencia del sentido de nuestros conceptos, sino que se ocupa de la esencia misma del objeto. Es el intento que está en la base de todo gran descubrimiento filosófico [...]. Se da siempre que haya un contacto real intuitivo con un objeto que tenga esencia genuina en contraposición no sólo con la observación e inducción, sino con toda construcción, especulación o hipótesis. También está en contraposición con todo intento genético que afirme que conocemos el objeto cuando conocemos sus causas. Está igualmente en contraposición con la actitud que considera punto central de la penetración intelectual la definición del objeto (Hildebrand, D. von, 1960: 264-265; cfr. López Quintás, A., 1977: 200).

A la minuciosidad y el calado teóricos del pensamiento husserliano habrían de incorporarse progresivamente multitud de análisis fenomenológicos *aplicados* en diferentes contextos de “ontologías regionales”. De este modo, la *ivresse de constitutions* (J.-L. Marion) se encargaba de mostrar las grandes posibilidades que se abrían en el que podría ser considerado como el inicial momento “explosivo” de la fenomenología. En compañía de Pfänder, Scheler, Geiger y Reinach, Husserl funda el órgano de expresión del movimiento fenomenológico durante algunos años: el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, justamente en la fecha (1913) que marcará el antes y el

después de la unidad/diversidad del movimiento fenomenológico, propiciando disidencias que enriquecieron el pensamiento fenomenológico al tiempo que contribuyeron, a nuestro juicio, a favorecer interpretaciones “torcidas” de la fenomenología de Husserl desde dentro de la propia “fenomenología”.

Una de las más conocidas clasificaciones a efectos de estudiar la “estructura” del movimiento fenomenológico, si cabe hablar en estos términos, fue la propuesta por Hedwig Conrad-Martius entre: *a)* una fenomenología trascendental, o *trascendental-idealista*, representada por Husserl (a partir de 1913); *b)* una *fenomenología existencial*, cuyo principal protagonista sería Martin Heidegger, y *c)* una *fenomenología ontológica o realista*, de la que serían representantes, *grosso modo*, muchos de los fenomenólogos de Gotinga y Múnich (fue Gerda Walther la que primero puso en circulación la expresión “fenomenología múniquesa” y Conrad-Martius la que comenzó a hablar de la “Escuela de Múnich-Gotinga” –cfr. Smid, R. N., 1982–). Tales habrían sido, a juicio de Conrad-Martius, las tres tendencias principales. Por lo que se refiere a las fases, uno de los más prestigiosos conocedores del movimiento fenomenológico, Avé-Lallemant, distingue básicamente tres: 1. la de la época de Gotinga, mientras Husserl imparte clases entre 1901-1916, y en la que se establece una fluida colaboración entre Husserl y los fenomenólogos de Múnich; 2. una segunda época, coincidente con la docencia de Husserl en Friburgo (1916-1928 –año en que pasa a ser emérito–), que “resiste” hasta 1927-1928, cuando entra en escena Martin Heidegger, muere Scheler (1928), desaparece el *Jahrbuch* y se diluye la comunidad de sus editores; y, finalmente, 3. una tercera fase, que abarcaría hasta 1933, con desarrollos aislados.

Básicamente, fue común a muchos de los fenomenólogos múniqueses el entusiasmo por las posibilidades brindadas por una fenomenología *orientada al ser* (*seinsphilosophische orientierte*), con fuerte tendencia ontológica. Se desarrolla en torno a la Universidad de Múnich y tres de sus principales representantes fueron Alexander Pfänder, Joseph Daubert y Moritz Geiger. El grupo de Múnich-Gotinga lo componían Reinach y Conrad-Martius, y, antes de la primera guerra mundial, nombres como los Wilhelm Schapp, Jean Héring, Alexander Koyré, Hans Lipps, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Fritz Kaufmann, Roman Ingarden y Adolf Grimme. En intercambio con ambos grupos, Max Scheler. Por su parte, los fenomenólogos de Friburgo serían (según Avé-Lallemant) L. F. Clauss, Karl Löwith, Oskar Becker, Arnold Metzger, Fritz Kaufmann, Wilhelm Szilasi, Theodor Celms, Günther Stern, Hans Reiner, F. J. Brecht, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink.

Como se decía, el movimiento fenomenológico surge básicamente con y de la gran impresión causada por las *Investigaciones lógicas*, en especial en Scheler (que se encontraba entonces en Jena) y Daubert, que estudiaba con Theodor Lipps y se propuso decididamente dar a conocer a Husserl en Múnich, de modo que hacia 1904 se inicia la comunicación entre Husserl y los múniqueses, comenzando casi al mismo tiempo la bifurcación. Por cierto, que a juicio de Karl Schuhmann no puede atribuirse sólo a *Ideas I* la escisión. En realidad, ésta ya estaba en germen en *Investigaciones lógicas* y, más concretamente, en la *diferencia* entre los planteamientos defendidos en las

investigaciones primera-cuarta, por una parte, y quinta-sexta, por otra, siendo que fueron aquellas primeras cuatro las más conocidas por los fenomenólogos de Múnich (Schuhmann, K., 1973: 8 y ss.) y que sin embargo en la quinta y sexta (las más apreciadas por Husserl) se anunciaba el desarrollo ulterior de *Ideas I*. En ambas partes de la gran obra de 1900/1901 se dejaban entrever, pues, las orientaciones “ontológica” y propiamente “fenomenológica” del pensamiento husserliano –sin mencionar, por ejemplo, la gran importancia que tendrá la investigación sexta en la *Seinsfrage* heideggeriana– (lo que motiva a Schuhmann para pretender conciliar posiciones afirmando que si la fenomenología tal como Husserl la concebía debía ser “filosofía primera”, tendría que ser a la vez *ontologismo psicológico-realista* y *teoría trascendental-idealista de la constitución*. A su juicio –añadamos siquiera marginalmente esta consideración– las fenomenologías de Husserl y Pfänder representaban en tal sentido dos puntos diametralmente opuestos de un círculo con el mismo radio [Schuhmann, K., 1973: 15]).

Dos semanas después de su primera visita a Múnich, Husserl comienza a dar “el paso decisivo más allá de las *Investigaciones lógicas*”, que se producirá bajo la inspiración cartesiana y en atención al contenido real y el contenido intencional de las vivencias, así como con vistas a una crítica de la razón. Eso es lo que dice Husserl a Daubert en un manuscrito titulado *Hauptstücke einer Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. En las conversaciones de Seefeld (*Seefelder Gespräche*) de 1905 Husserl tiene un encuentro con los fenomenólogos muniquees y en 1907 es visitado en Gotinga por Reinach y Conrad-Martius, quienes constatan que Husserl se había apartado de aquel al que habían estudiado con entusiasmo en Múnich. En concreto, Reinach le reprochó su aproximación a la Escuela de Marburgo. En la introducción a la *Ding-Vorlesung* de 1907 Husserl ya ha efectuado el paso a la fenomenología propiamente “trascendental”. Edith Stein testimoniaría la impresión que habían causado *Investigaciones lógicas* en la medida en que en ellas Husserl se apartó del idealismo crítico de impregnación kantiana y neokantiana y cómo en 1913, sin embargo, Husserl se aproximó al idealismo. Las *Investigaciones lógicas* habían llegado a “sonar” a una especie de “nueva escolástica” en la medida en que proponían un “fuera-del-sujeto” y la dirección “a las cosas”.

Aunque las disidencias surgen relativamente temprano, propiamente la contraposición con Husserl sólo comenzará a manifestarse con intensidad a partir de 1925. Ese año, concretamente, Jean Héring declara en *Phénoménologie et philosophie religieuse* no compartir la polémica tesis husserliana según la cual la conciencia *nulla res indiget ad existendum*, esto es, no necesita de nada para existir (es preciso advertirlo desde este momento: qué pocas declaraciones de Husserl más desafortunadas, en su destino interpretativo, que ésta). Para Héring, ello suponía un clarísimo primado de la conciencia. Ya antes, y luego con más intensidad, mostrará Conrad-Martius sus discrepancias con Husserl (*vid. infra*). Maximilian Beck se manifestará críticamente hacia 1928, y un año después Alexander Pfänder. Scheler se distanció pronto de Husserl, pero lo hará explícitamente hacia 1925-1928 (por más que en algunos momentos de *El puesto del hombre en el cosmos* Scheler se muestre profundamente agradecido a la fenomenología husserliana). Otro hito significativo es la aparición en 1928 del estudio de

Theodor Celms sobre *El idealismo fenomenológico de Husserl*, en el que se buscaba desvincular el pensamiento husserliano del idealismo fenomenológico, para lo que sería necesario separar epojé y reducción, consistiendo la fenomenología más en la primera que en la segunda. De 1929 data el conocido texto de Edith Stein sobre *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás*, en el que se promueve la confrontación entre Husserl y Tomás de Aquino en torno a cuestiones importantes tales como la razón natural y sobrenatural (creer y saber), la filosofía crítica y dogmática, teocentrismo y egocentrismo y ontología/metafísica, así como sobre la cuestión de la intuición en los métodos fenomenológico y escolástico (Stein, E., 1929). Todo ello conducirá a *Ser finito y ser eterno*, de 1936 (sobre E. Stein consúltase AA. VV., 1998).

En carta a Dorion Cairns, Husserl se manifiesta en el sentido de considerar que los críticos de su fenomenología trascendental se mantenían en el nivel de un “realismo” u “ontologismo” que no llegaba realmente a ser filosofía, al tiempo que contra Scheler y Heidegger habrá de argüir la caída de ambos en el antropologismo (para datos eruditos que ilustran la separación de Husserl y los münichenses, cfr. Schuhmann, K., 1973: 1 y ss.). De un lado, pues, el ontologismo realista, y de otro el antropologismo. En un caso no se habría respetado la epojé y reducción fenomenológicas, y en el otro no se habría captado la importancia *filosófica* de una reducción como la trascendental, con la emergencia de una subjetividad trascendental de la que la subjetividad mundana y humana sería una “autoobjetivación”. Husserl preguntará a Cairns cómo podría caer él (Husserl) en una ontología al viejo estilo una vez que ya había descubierto la fenomenología *constitutiva*. Hacia 1935, Husserl considera que la fenomenología ontológica a la que aspiraba un Ingarden (*vid. infra*), por ejemplo, sería muy insuficiente en la situación filosófica de Alemania, que exigía una *filosofía absolutamente radical*. Ese mismo año escribe a Spiegelberg que

cualquier trabajo sólido sobre el fundamento del mundo predado –por tanto científico mundano, “objetivo”– ofrece “hilos conductores trascendentales” para las preguntas propiamente filosóficas – para aquellas de una ciencia radical y absolutamente universal de la intencionalidad, en la que toda objetividad, el universo objetivo, se constituye transcendentamente (cit. por Avé-Lallemant, E., 1975: 28).

Más que otras posiciones husserlianas, es ante todo el aparente “subjetivismo” al que arriva Husserl (en cierto modo culminante en algunos textos de *Meditaciones cartesianas* [1931]) el que suscita más críticas. En 1932 Conrad-Martius (*vid. infra*) reconocía que la posición husserliana permitía, en la reducción trascendental, captar el “yo puro” al que sin embargo limita la filosofía idealista como una posición *para sí que nada necesita para existir*. Y, sin embargo, no sería necesario tomar al yo en los límites de un infructuoso idealismo, debiéndose transitar filosóficamente desde el agustino-cartesiano-husserliano *cogito-sum* al *sum-cogito*. No se trataría tanto, así pues, de captar el ser desde un pensar cognoscitivo-teoréticamente cierto de sí mismo cuanto de aprehender *ontológicamente* el pensar según su esencia desde una forma *de Ser-Mismo* (*Selbstsein*). A ello se refería en buena medida Conrad-Martius con su teoría de la *forma arconal del ser*: el *Dasein*. En línea de pensamiento próxima a Heidegger, hacia 1931

Conrad-Martius pensaba que la reducción fenomenológica, encargada de suspender el juicio frente al mundo existente, no permitiría alcanzar la facticidad y la esencia interior del mundo existente que se edifica sobre dicha facticidad. No podría ser válido, así pues, ni el elevarse platónico-idealista sobre la facticidad ni la puesta entre paréntesis de la afirmación de la realidad. Más bien habría que dirigirse a ésta directamente, interrogándola, con la seguridad de encontrar en ella algo más radical que la mera *creencia* en o la mera *convicción* de la realidad efectiva del ser dado. La conciencia indica, en efecto, *más allá de sí*. Como Celms, Conrad-Martius también distinguía entre epojé y reducción, sosteniendo que la epojé no se refiere al ser, sino a lo real (*wirkliche Wirklichkeit*). Habría que distinguir, pues (lo que no quedaba claro en Husserl), entre la realidad como cualidad noemática y la realidad como *lo realmente real* que equivale al estar sobre sí mismo del mundo. La epojé no transforma éste, pero la reducción sí. Conrad-Martius considerará incluso que por el camino de la epojé podría llegarse a un resultado contrapuesto al de la reducción en tanto se pusiera al mundo con todos sus estados como hipotéticamente existente. En este sentido, “en lugar de poner dialécticamente entre paréntesis el ser real y a través de ello ver al mundo (en la reducción) eximido de la realidad efectiva, ahora el ser real del mundo es hipotéticamente puesto y a través de ello representado con la inserción en el ser” (cit. por Avé-Lallemant, E., 1975: 33).

Con estos y otros intentos, en cuyo detalle es imposible entrar en el presente estudio, se pretendía separar una fenomenología con vocación ontológica frente a la fenomenología trascendental husserliana. Por cierto, para Avé-Lallemant sería posible superar la *antítesis Friburgo/Múnich* en la medida en que el análisis fenomenológico pudiera aplicarse al *ser real* y a su *conciencia*, para lo que sería necesario excluir tanto el realismo ingenuo, que conduce a un pseudorealismo acrítico o a un ontologismo que opera con categorías no esclarecidas, como el escepticismo frente a lo real-fáctico, que pretende tachar lo real. La epojé fenomenológica pone ambas actitudes entre paréntesis. En segundo lugar, una fenomenología ontológica o realística no tendría el carácter contradictorio que pudiera tener en Husserl. En esta línea, por una parte la fenomenología ontológica es liberada por Heidegger de todo posible lastre objetivo-categorial, y por otra parte la fenomenología realística se torna el análisis esencial del ser real tal como se practica en la ontología real de Conrad-Martius. En tercer lugar, sobre la base de una fenomenología universal abarcativa con actitud real-ontológica se abrirían perspectivas sobre una cosmología y una metafísica filosóficas.

Hacia 1931 Husserl declara a Pfänder que se siente sólo, sin “co-investigadores” (*Mitforscher*). A muchos de sus disidentes principalmente a partir de 1913 es común, como se ha dicho, su rechazo de la tendencia husserliana a hacer recaer sobre la *subjetividad constituyente* todo el “peso del mundo”, si se nos permite esta expresión. Son autores, casi todos ellos, con un fuerte componente ontológico que consideran la interpretación husserliana del retorno *a las cosas mismas* como retorno *a la conciencia* en el sentido de que esta conciencia se autocomprende *contra-el-ser*; y son, por otra parte, “realistas” en la medida en que el *logos* no se ubica en la conciencia subjetual

reflexionante, sino justamente en las cosas mismas, en su *de-suyo*, siendo, por tanto, independiente de la subjetividad. En muchas ocasiones, y especialmente en correspondencia privada, Husserl se lamentó de las “desviaciones” ontologistas y realistas de quienes habían sido en un principio entusiastas seguidores suyos, y que a su juicio no habían entendido el sentido profundo de la teoría de las reducciones y de la constitución. Si, en concreto, la reducción es la puerta a la filosofía, los muniqueuses no habrían ingresado en el campo propia y verdaderamente filosófico en tanto, por ejemplo, arrastrarían aún el prejuicio del *ser-en-sí*. En un anexo de *La crisis* que data de julio de 1936, Husserl llamaba a su filosofía trascendental “fenomenología trascendental”, en contraste con todas las “fenomenologías de la así llamada escuela fenomenológica”. En junio del año anterior había escrito a Spiegelberg que consideraba que todas las contribuciones de la escuela muniqueusa –la de Pfänder– no podía contarlas como filosofía.

2.2. Los frutos de la disidencia (Reinach, Conrad-Martius, Pfänder, Ingarden)

Ante la imposibilidad de un desarrollo más minucioso de las diferentes propuestas de los primeros entusiastas/disidentes de Husserl, podemos verificar bastante adecuadamente algunas de esas propuestas en algunos autores representativos, tales como Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Pfänder o Roman Ingarden.

Adolf Reinach (1883-1917) fue, sin duda, uno de los más importantes miembros del círculo de fenomenólogos “realistas” de Gotinga. Su temprana muerte, en la primera guerra mundial, le impidió desarrollar más ampliamente su fenomenología “esencialista”. De entre su obra, breve pero densa, fue muy conocido su estudio sobre *Los fundamentos aprióricos del derecho civil* y concretamente –a él nos referiremos– un pequeño estudio sobre *Introducción a la fenomenología* (el título original es *Sobre Fenomenología*), que data de la interesante fecha de 1914, y a la que se ha hecho somera alusión en el capítulo primero.

Tal como la concibe Reinach, dos rasgos detenta lo que considera “fenomenología”. En principio, y aunque es muy reticente a definirla, la considera como nuestra mejor ayuda para *aprender a ver*, una actividad esta que en principio parece fácil y al alcance de cualquiera pero que, sin embargo, se hace cuesta arriba en virtud de apresuramientos y prejuicios de todo orden. Reinach destaca especialmente la defectuosa comprensión de lo que significa la conciencia a que contribuyen la psicología descriptiva, que quisiera realizar una especie de inventario de la conciencia, pero que acaba por eludir lo psíquico mismo, confundiendo con una especie de subjetivación intrapsíquica de lo que se nos da (por ejemplo, los colores, sonidos y olores serían meramente “subjetivos”, con lo que se podría creer que en una alucinación una casa se convierte en vivencia, y siendo que el color o el sonido no pueden confundirse con el ver o el oír), y la ciencia, que con su “naturalismo” tiende a reducir las esencias, o que, como en el caso del matemático, rechaza el “mirar” concentrándose tan sólo en el demostrar. La apertura que la conciencia realiza a la esencia “real” de lo que se da no se agota en lo psíquico-inmanente ni en el constructo científico, pero tampoco en las significaciones lingüísticas, si bien éstas constituyen en muchas ocasiones hilos conductores para la investigación esencial. En consecuencia, el desacuerdo de Reinach con Husserl no podría proceder de un rechazo de la propuesta “actitudinal” básica de la fenomenología, el “dirigirse a las cosas mismas”, sino de la interpretación husserliana de la conciencia en el sentido de dar prioridad al *acto de conciencia* (con lo que de reivindicación de la subjetividad y del planteamiento trascendental lleva ello consigo). Reinach deja muy claro que la tarea básica y fundamental de la fenomenología o de la filosofía es la intuición pura o directa de esencias. Se trata, pues, de una fenomenología volcada sobre los “objetos” de la conciencia intencional, pero sin que tales objetos sean reductibles (y por tanto básicamente analizables) ante todo desde la conciencia, pues las *situaciones objetivas* que el fenomenólogo ha de describir y explorar tienen su ser propio esencial por sí mismas. De este modo, la esencia es concebida por Reinach como *lo necesario* que no podría ser de otro modo y en estrechísima vinculación con lo a priori. Respecto a éste

Reinach detecta dos graves malas interpretaciones, una de ellas tendiendo a subjetivarlo, y otra a empobrecerlo. La primera es aquella según la cual los conocimientos aprióricos se adscriben al alma, tanto da si se habla de un “sensus communis” como si se considera que lo apriórico es simplemente una necesidad de nuestro pensar. Por el contrario, para Reinach lo apriórico pertenece intrínsecamente a las cosas mismas en su dimensión esencial; la necesidad no lo es del pensar, sino del ser, y en este sentido es independiente de una conciencia que la aprehenda. En la esencia de algo es donde se funda el ser o el comportarse de este o aquel modo. Una vez que se han comprobado las conexiones aprióricas, dice Reinach, entonces sí podemos preguntarnos cómo son pensadas o conocidas esas conexiones. Por lo demás, lejos de exigirse una suerte de platónica “inmortalidad” del alma para poder acceder a la verdad de lo necesario, Reinach mantiene firmemente que todos los conocimientos aprióricos sin excepción son susceptibles de una evidencia indiscutible. Por otra parte, se debe afrontar el potencial empobrecimiento de lo necesario/a priori, pues, aunque numerosos filósofos lo han reconocido, sin embargo lo han circunscrito a una zona limitada del ser o de los objetos. Para Reinach, el primer gran esfuerzo de la fenomenología consistió en comprobar las conexiones de esencia en los más diversos dominios.

Otra tesis fundamental en Reinach (muy frecuente en los fenomenólogos muniqueños) es la de que la pura aprehensión de esencias puede y debe prescindir de las donaciones intuitivas sensibles, que son un mero acompañamiento de la esencia. Reinach es, en este sentido, muy claro y radical. Reconoce que

la experiencia, en tanto que percepción sensible, remite, ante todo, a lo individual, a esto de aquí, y busca aprehenderlo en tanto que esto. Aquello que se quiere experimentar fuerza al sujeto, por así decirlo, a que se le acerque: la percepción sensible, por su esencia, sólo es posible desde algún punto; y este punto de partida de la percepción se ha de encontrar donde nosotros, hombres, percibimos, en los alrededores más próximos de lo percibido. En lo *a priori*, por el contrario, se trata de la visión de la esencia y del conocimiento de la esencia. Pero para aprehender la esencia no se requiere ninguna percepción sensible; en este caso se trata de actos intuitivos de índole muy distinta, que se pueden llevar a cabo en todo momento, incluso dondequiera que se encuentre el sujeto representante [...]. No se trata únicamente —como se dice tan a menudo— de que sólo se necesite percibir un único caso para aprehender en él la legalidad apriórica; en realidad, tampoco se necesita percibir, “experimentar”, el caso singular; no se necesita percibir nada en absoluto; basta la pura imaginación. Continuamente y dondequiera que nos encontremos en el mundo, siempre y en todas partes, nos está abierto el acceso al mundo de las esencias y de sus leyes (Reinach, A., 1914: 50-52).

El abandono del trascendentalismo se aprecia en la minusvaloración del papel constituyente de la conciencia y en la reivindicación de su “receptividad” (por supuesto, no en sentido empirista sino “esencialista”). Desde esta perspectiva, dirá Reinach (1914: 50-52) que

la esencia del conocer estriba en un aceptar, en un recibir y hacer propio algo que se ofrece. A esta esencia es a la que tenemos que acercarnos, esta esencia es lo que tenemos que investigar; pero no nos es lícito imputarle algo que le sea ajeno. No nos es lícito decir, por ejemplo, que el conoceres, en realidad, un determinar, un poner o algo por el estilo; y no nos es lícito porque, aun cuando quepa reducir los colores a vibraciones, las esencias no se pueden reducir a otras esencias.

De inmediato distingue Reinach entre “determinar” (que también tendría su esencia propia, en el juicio/aseveración) y “conocer”, añadiendo que “cuando consideramos más de cerca la esencia de un determinar que nosotros efectuamos, vemos claramente, sin embargo, que no es idéntica a la esencia del conocer; es más: vemos que toda determinación remite, por esencia, a un conocer, sólo del cual puede obtener su justificación y su confirmación” (Reinach, A., 1914: 67).

Si dirigimos brevemente la atención a quien fue una de las principales representantes de la fenomenología múniquesa, como Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) (*vid. supra*, en este mismo capítulo; cfr. López Quintás, A., 1977: 201-215), se verá aparecer su fenomenología *ontológico-realista* como un intento de suplir las deficiencias detectadas tanto en la fenomenología *trascendental-idealista* de Husserl como en la *fenomenología ontológico-existencial* de Martin Heidegger. Amén de en otros lugares de su producción, es en una conferencia de 1956, titulada *Fenomenología y especulación* (también puede consultarse *Über das Wesen des Wesens*, seminario de 1955/1956), donde expone sus ideas al respecto. Comienza identificando el pensamiento husserliano como “idealismo trascendental”, en el que el ámbito al que debe atenderse la fenomenología es el de las donaciones de la conciencia pura. Sin embargo, por lo que se refiere a la estrategia metodológica de la epojé y reducción fenomenológicas, Conrad-Martius considera que, si se pone entre paréntesis la realidad (*Wirklichkeit*) del mundo, se destruye el fenómeno global “Mundo”. Para Husserl este Mundo es el de la conciencia pura, y dos son las puestas entre paréntesis que abren su ámbito: la de la realidad-Mundo, y la de los hechos psicológicos, que debe permitir acceder al eidos. Para Conrad-Martius ello es insuficiente, si bien fue un logro fundamental de la fenomenología el proponer el tránsito desde el mero hecho ocasional, que se comprueba empíricamente en su “de-este-modo”, pero que también podría ser de-otro-modo, a lo que hace ser *esencial* a una donación. El problema principal respecto a la posible asimilación de la fenomenología husserliana estriba, para la autora de *Realontologie*, en qué quedaría del mundo tras la epojé y las reducciones en el contexto del idealismo fenomenológico-trascendental, que parecía excluir la infinita plenitud de donaciones del mundo real trascendente a la conciencia pura.

Frente a Husserl se encontraría la fenomenología existencial de Heidegger, que emprendió un camino lejos del idealismo trascendental. Recuerda Conrad-Martius que Heidegger apenas trataba de la conciencia pura y que de este modo habría reencontrado el “mundo real” en una posición característica: la *persona humana* o, ante todo, el centro de dicha persona: el *existente*. Heidegger reivindica el yo de un modo *no-idealista*, no comprende el ser desde la conciencia y no toma ésta como donación originaria, sino como modo de ser de la *res cogitans* (del ser yoico), y por tanto como un modo de existir o de ser. Nociones como las del *autocomprenderse* del existir y el *poder-ser-sí-mismo*, de las que tanto hablaba Heidegger, serían no sólo rasgos preeminentes del existente humano, sino de toda realidad. En este sentido, Conrad-Martius en absoluto querría personalizar o psicologizar todo el ámbito del Ser. Por el contrario, hay tantos niveles de realidad como tipos diferentes de entidades: anorgánicas, vegetativas,

animales, personales-humanas... El poder-ser-sí-mismo es propio de todo lo real, no sólo del hombre. Heidegger hace de ese poder la esencia de la persona humana. Pero cuando en el existencialismo, dice Conrad-Martius, es asignado concretamente a la persona humana es arrebatado al todo del ser, al mundo no-personal o pre-personal, en tanto sólo el hombre tendría existencia o *es* ante todo existente, siendo todo lo restante “ante los ojos”. Heidegger y el existencialismo conquistaron una noción justa del ser real, pero sólo con relación al ser personal.

Dos tipos de fenomenología, las de Husserl y Heidegger, la trascendental-idealista y la existencialista, que si se confrontasen metafísicamente no podrían llegar a un acuerdo. Y, sin embargo, no tendría por qué ser necesariamente así en tanto en un caso como en el otro se tratase de *verdaderos fenómenos que son captados en su eidos*. Los fenómenos descubiertos en el ámbito de la conciencia pura contienen su propio lugar esencial y su validez intrínseca, del mismo modo que los fenómenos descubiertos en el ámbito de la persona existente. ¿Habría, pues, una tercera forma de fenomenología? No sólo hay la *conciencia pura* ni únicamente la *persona humana* existente; no hay sólo lo intencionado por la conciencia pura o lo relativo al existente personal que se cuida por el mundo y lo proyecta. “Hay también el mundo mismo en su más propia independencia de ser respecto a la conciencia y al yo existente” (Conrad-Martius, H., 1956: 374). No se pueden separar conciencia y mundo. En este sentido, afirmar esa independencia de ser del Mundo no significaría retornar a una posición prekantiana. Se llega al punto más básico y profundo de lo que debe ser considerado fenomenología cuando se reconoce que hay una esencia investigable de la realidad completamente independiente de si esa realidad se ha realizado o no. No se trata de pura fantasía.

Corresponde a los fundamentos metódicos de la fenomenología –como fue descubierta por Husserl– que para el conocimiento de la esencia de una cosa no se necesitan tener muchos casos empíricos de esa cosa, sino que basta un único caso ejemplar para analizar su esencia. Ese único caso ejemplar no necesita, por lo demás, ser dado perceptivamente –puede estar ante los ojos en una pura intuición– (Conrad-Martius, H., 1956: 375).

Como otros genuinos representantes de la disidencia de Gotinga y Múnich, Conrad-Martius defendió a toda costa el *conocimiento esencial* y la *intuición pura*. El contenido esencial brinda el *sentido de ser* que radica en la cosa misma, con el que acaece independiente de cualquier conocimiento humano. “Hay justamente un logos objetivo del mundo y de todo existente en su ser. Éste es uno de los más sorprendentes misterios. El mundo, el ser, son en sí mismos completo sentido” (Conrad-Martius, H., 1956: 377). Todo está recorrido por el sentido, y todos los entes constituyen un *cosmos de sentido* en cuyo interior todo tiene su propia posición determinada e incontrovertible de sentido, incluso aquello que no lo tiene; finalmente todo está vinculado con todo y con sentido. Pero ese cosmos de sentido debe diferenciarse del mundo real, que también configura un cosmos ordenable en y hacia aquel cosmos de sentido. Esto es fenomenología en su sentido más abarcativo y radical: *Wesensforschung*, es decir, investigación de la esencia, sin las limitaciones de la fenomenología trascendental-idealista husserliana y de la

existencial de Heidegger. No habría un nombre especial para ella. La esencia no es nada místico, ni tampoco nada especulativamente construido o pensado. Que es posible semejante *Wesensforschung* lo acreditan los múltiples análisis eidéticos llevados a cabo. El siguiente paso en el esquema de Conrad-Martius es equiparar esa investigación esencial con la ontología. El *On* debe ser tomado en su máxima generalidad, siendo equiparable a “lo que hay”, derivando del logos objetivo de lo existente. “El cosmos noetós es el cosmos lógico de todo existente según su esencia” (Conrad-Martius, H., 1956: 378).

Por lo que se refiere a Alexander Pfänder (1870-1941), autor de una importante *Fenomenología de la voluntad* que habría de ser recuperada por Paul Ricoeur años más tarde, aunque no son abundantes las noticias explícitas acerca de su concepción de la fenomenología, es claro que la consideró, en general, como un método imprescindible del filosofar. A diferencia de otros fenomenólogos münichenses más radicales, para Pfänder la distinción entre apariencia y realidad, tal como solemos entenderla, es secundaria cuando se trata del análisis fenomenológico. Es preciso asumir, en este sentido, la epojé y la reducción fenomenológicas, que ponen entre paréntesis la existencia de lo dado, si bien sólo como una puesta entre paréntesis que ha de ser superada. Tras la reducción restan los *actos de conciencia*, los *objetos* que se les brindan en tanto fenómenos y las *menciones* en que son intencionados. Debe efectuarse el tránsito de la clarificación de las menciones a los objetos de éstas, y de estos objetos a los actos de conciencia. Finalmente, la fenomenología debe investigar “si y en qué medida los actos de conciencia en los que determinados objetos y estados de cosas se dan ellos mismos «en persona», reciben de hecho los objetos y situaciones objetivas; o si y en qué medida los producen como fenómenos: si y en qué medida son receptivos o productivos” (cit. por Wenisch, F., 1976: 136; cfr. también, para más detalle, Spiegelberg, H., 1973). Wenisch atrae este texto hacia una interpretación de la fenomenología de Pfänder en el sentido de que va más allá del mero poner entre paréntesis la existencia y de conformarse con el simplemente formal “estar frente a” del fenómeno. Pfänder apelaría, pues, a la diferencia entre lo receptivo y lo productivo, fundamental para seguir manteniendo abierta la puerta de lo “en sí” objetivo. Por lo demás, la metafísica de Pfänder, tal como nos la presenta Spiegelberg en su comentario a la obra de Pfänder *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, abarcaría tres tipos de conocimiento metafísico sobre base fenomenológica, según los caminos practicados. Uno de ellos recorre la *percepción* fenomenológica (por ejemplo, esencial para el estudio de lo que significa el ser vivo y el fenómeno de la vida); otro recorre el *conocimiento de la esencia* y la *experiencia del existente* (aquí se incluiría su fenomenología de los fenómenos de la voluntad, entre otros), y un tercer camino propiamente *metafísico*, sólo que “presintiente” (como reivindicación del *presentimiento*, del “barruntar” algo, etc.), lo que significa un modo especial de conocimiento, muy interesante para la aproximación al misterio religioso, por ejemplo.

Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Pfänder y, por supuesto, Roman Ingarden (1893-1970), uno de los filósofos que más indagó la confrontación entre idealismo y realismo y uno de los más radicales defensores de la fenomenología “ontológica” (*Der*

Streit um die Existenz der Welt, en su primera edición polaca de 1947-1948). A nuestro entender, por pretender contrarrestar el idealismo husserliano, lo hace ser más idealista. Son conocidas y muy ilustrativas, a este respecto, sus observaciones a las *Meditaciones cartesianas* (también resulta interesante Ingarden, R., 1957). Comoquiera que no podemos entretenernos demasiado, se puede retener este pasaje de dicha obra y algunas observaciones de Ingarden en las que se podrá comprobar lo que fue el tono de algunos de los reproches que los münichenses pudieron dirigir a Husserl en el sentido de la crítica a su torsión hacia posiciones idealistas. Sirva ello, pues, más que nada de ilustración. Para Husserl (1931-1: 59-60),

el mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal *cogito*. De esas *cogitaciones* exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea este que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia *del* mundo, entonces me gano a mí mismo como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitaciones*.

El ser del *ego* puro y sus *cogitaciones*, en cuanto en sí anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo –de aquel mundo del que yo en cada caso hablo y puedo hablar–. La base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente la del ser trascendental. El método fenomenológico fundamental de la *epokhé* trascendental, en la medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello *reducción fenomenológica trascendental*.

Tomemos en consideración, por un momento, las observaciones de Roman Ingarden a este texto. En lugar de

- (Husserl) “De esas *cogitaciones* exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser”, Ingarden propone decir:
- (Ingarden) “Yo *saco* exclusivamente de tales *cogitaciones* su entero sentido universal y particular, su total validez de ser”. No es el mundo el que extrae su sentido de las cogitaciones, sino que yo *saco* de tales cogitaciones el sentido del mundo. Y añade Ingarden: “En el marco de la *epojé*, yo puedo enunciar juicios *únicamente sobre mí mismo* y no sobre el mundo” (cfr. Husserl, E., 1931-1: 239-240). Sin embargo, la limitación de la reducción conduce a la escisión entre fenomenología y ontología, siendo que lo que busca Husserl es responder a la pregunta sobre de qué modo puedo legitimar que el mundo está más allá de esos juicios. Sin una reducción fenomenológica *universal* los enunciados fenomenológicos versan sólo sobre la subjetividad, más allá de la cual está el mundo. Por otra parte, en lugar de
- (Husserl) “Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea este que en mí y de mí mismo posee sentido y validez”, Ingarden propondría:
- (Ingarden) “yo no puedo obrar ni emitir juicios en ningún otro mundo, como no sea en uno cuyo sentido y validez (¿ser?) yo capto en la ejecución de mis

cogitaciones” (Husserl, E., 1931-1: 240). En este caso el sentido y la validez corresponden al mundo y las *cogitaciones* son las encargadas de captar aquellos sentido y validez, que no proceden de ese “mí mismo” al que Husserl se refiere. Por último, respecto a este texto objeto de las observaciones de Ingarden, éste dice que en lugar de

- (Husserl): “El ser del *ego* puro y sus *cogitaciones*, en cuanto en sí anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo –de aquel mundo del que yo en cada caso hablo y puedo hablar”, propondría (pues sólo podría afirmarse ello):
- (Ingarden): “En consecuencia, la existencia natural del mundo –del mundo del cual exclusivamente puedo hablar–, *captada por mí*, supone efectivamente la existencia del ego puro y de sus cogitaciones como una existencia en sí anterior”, o también
- (Ingarden): “La captación de la existencia natural del mundo supone...”. Sería demasiado entretenido y extenso entrar en el detalle de las observaciones de Ingarden al respecto (a ellas remitimos al lector –Husserl, E., 1931-1: 240-241–). Baste señalar, a nuestros introductorios efectos, que en estas últimas enmiendas ingardenianas se detecta el mismo reproche a Husserl: el tránsito de *lo que puedo decir acerca de...* o de *lo que sabe* mi conciencia, etc., al ser mismo del mundo. Tal vez Ingarden ignora que a estas alturas de su evolución intelectual, cuando Husserl habla del ser del mundo ya está comprendiendo “mundo” cabe la reducción fenomenológico-trascendental. En todo caso, no deja de ser cierto, y en este punto habría que dar razón a los críticos, que Husserl, por lo usual tan riguroso, manejaba con excesiva soltura la noción de “ser”. Ingarden, con estas observaciones, no pretendía tanto negar la reducción cuanto más bien *mantenerla en su zona acotada de relevancia* (el orden del discurso, de la conciencia, etc.).

En conjunto, y por más que el panorama presentado no pase de ser un somerísimo esbozo, en todos estos pensadores que se incorporan al movimiento fenomenológico en sus inicios hay una inquietud ontológica y, más aún, en algunos incluso metafísica, que no se encontraba, en principio, en la fenomenología husserliana, que sólo lentamente va dejando penetrar en sus entresijos la posibilidad de la metafísica. Muchos de estos fenomenólogos defienden a ultranza un ser objetivo frente a planteamientos trascendentalistas y fenomenológico-idealistas. Es comprensible que la huida del psicologismo de Lipps hubiera de hacerles hipersensibles a cualquier atisbo de recaída. Reivindicaron el “ser objetivo” independiente de la conciencia, a favor del ser “real”, de aquí que se les califique a menudo como “realistas”. Finalmente, si muchos de ellos acuerdan en alguna aportación del pensamiento fenomenológico, lo hacen en torno a la *reducción eidética*. Habrían rechazado el cartesianismo y supuesto kantismo de Husserl para reivindicar, sin embargo, y a veces muy claramente, su potencial platonismo. Nada de extraño que junto a la ontología, el ser real y la idea, se sintiesen especialmente atraídos por la posibilidad de una filosofía que podríamos llamar, si seguimos a Fritz

Wenisch, “creóntica”, es decir, una filosofía que se habría de caracterizar por la búsqueda a ultranza de “lo necesario”. En efecto, si nos acercamos al estudio de Fritz Wenisch sobre *La filosofía y su método* comprobaremos cómo este autor recurre al término “creóntica” para designar la corriente fenomenológica que se separa de la fenomenología trascendental de Husserl. “Creóntica” deriva del término griego *tó chréon*, que significa “lo necesario”. Tras distinguir Wenisch entre la corriente “idealista trascendental” husserliana y la corriente “realista”, propone considerar que la “filosofía creóntica” es “la corriente dentro de la dirección realista influenciada por el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, que está representada, entre otros, por Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler o Dietrich von Hildebrand” (Wenisch, F., 1976: 15). Refiriéndose a la “creóntica” dice Wenisch (1976: 80) que se trata de

una ciencia que se definirá así: su objeto es lo objetivamente necesario (= el dominio de las esencias necesarias) y su método es la intuición intelectual. A esta ciencia le damos el nombre de creóntica. Muchas investigaciones cuya pertenencia a la filosofía difícilmente podría ser puesta en duda estudian de modo exclusivo lo objetivamente necesario, valiéndose de la intuición intelectual; son, pues, investigaciones creónticas. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación sobre “las vivencias intencionales y sus contenidos” que ofrece Husserl; con el análisis filosófico del movimiento llevado a cabo por Reinach; con el análisis de los “fundamentos aprioricos del derecho civil”, del mismo autor; con la investigación sobre el juicio y los principios lógicos que encontramos en la obra principal de Pfänder; con el análisis de la esencia del ser vegetal que realizó Conrad-Martius; con la investigación de la esfera cognoscitiva que encontramos en Hildebrand; con el análisis del campo de lo afectivo que ofrece este mismo autor; o con la investigación de la esencia de los valores en general y de los valores éticos en particular que ha llevado a cabo, basándose en los trabajos de Scheler, el mismo Hildebrand.

Cuando este mismo autor se pregunta por la distancia que separaría a Husserl de la “filosofía creóntica” señala los tópicos de la crítica antihusserliana (Wenisch, F., 1976: 116-117) y cuando comenta el rechazo husserliano a que su fenomenología pudiera ser considerada, al modo berkeleyano, un “idealismo subjetivo”, acaba por concluir que, en efecto, también la fenomenología de Husserl sería tal “idealismo subjetivo” (Wenisch, F., 1976: 117-118).

No cabe duda de que Husserl podría haber asumido afirmativamente las objeciones de sus seguidores de Gotinga y Múnich. No es cuestión, en este estudio que sólo se pretende introductorio, decidir acerca de futuribles por lo que respecta a lo que habría sido la evolución del pensamiento husserliano de no haberse orientado en la línea que estos entusiastas primero, y luego disidentes, de Gotinga y Múnich, le reprocharon. Ya se dejó entender en nuestro capítulo introductorio sobre “Formas de lucidez” (vol. I) que aunque inconscientemente, si se nos permite decirlo así, con el giro que operó entre 1907 y 1913 la fenomenología husserliana se sumó, a su modo, por supuesto, a un gran movimiento espiritual y de ideas que apuntaba, en el primer tercio del siglo XX, hacia la subjetividad y, por supuesto, hacia la reivindicación de su inmenso papel *constituyente* (que el arte, por ejemplo, con todas sus vanguardias, mostrará en toda su espectacularidad). No cabe duda de que, de no ser por el coraje husserliano en la línea adoptada entre 1907 y 1913 la fenomenología habría rendido menos frutos por lo que al pensamiento contemporáneo se refiere, y ello contando con que, amén de las grandes

investigaciones llevadas a cabo por Husserl en orden a la exploración del campo de presencia/campo de conciencia, los presuntos “errores” husserlianos fueron extremadamente fructíferos e ilustrativos. Los entusiastas/disidentes de Gotinga y Múnich se desviaron de la conciencia hacia el ser, pero en muchos casos no aportaron otra posibilidad filosófica que la del vínculo entre ser y *realidad a-través-de-la-esencia*. El abanico husserliano fue más amplio (tanto si se toman las *Investigaciones lógicas* como si atendemos a *La crisis*). Otra desviación, la heideggeriana, fuertemente influida por la quinta y, especialmente, la sexta investigación lógica, apenas “comunicó” con los disidentes de Gotinga y Múnich. También ella buscaba orientarse hacia elser, pero desde muy pronto a través de la *hermenéutica de la facticidad* y de la *analítica existencial*, y más tarde a través de ámbitos que en el pensamiento heideggeriano alcanzaban una proyección y profundidad inauditas. En todo caso, el verdadero gozne de todas las “fenomenologías” fue, sin lugar a duda, Husserl, aunque también es cierto que casi todos sus seguidores quisieron desmarcarse de lo que consideraron el “monismo” de la conciencia. Los primeros discípulos de Husserl en Múnich y Gotinga detectaron pronto la peligrosa zona que bordeaba una fenomenología que se pretendía camino a una mismidad, la de “las cosas mismas”, que aún hoy sigue siendo, y por mucho tiempo, una gran cuestión disputada.

3

“Salvémonos en las cosas.” Fenomenología y vida (Ortega y Gasset)

La fenomenología llega a España muy pronto —¿acaso demasiado?—, cuando Ortega, sitúandose en la vanguardia del pensamiento europeo, da a conocer entre nosotros el pensamiento de Husserl, Scheler, Pfänder, Geiger, Heidegger y otros, al tiempo que se difunde mucha producción filosófica europea gracias a la meritoria labor de algunos esmerados traductores. Con su extraordinaria capacidad intuitiva y pedagógica, Ortega enseñó a toda una generación a saber, a su modo, y aunque fuese “de lejos”, en qué consistía eso de la “fenomenología”, por más que nuestro más importante pensador del siglo XX dijese de ella que la había abandonado nada más trabar su conocimiento. Sabemos perfectamente, hoy, que sólo fue cierto a medias.

3.1. De la fenomenología como buena suerte

A la fenomenología se refirió Ortega y Gasset (1934-1: 42) en su *Prólogo para alemanes* —qué mejor modo de hacerlo—, diciendo de ella que “no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte”. Obviamente, no sólo por esta llamativa declaración, sino especialmente por lo que fue su propio compromiso filosófico, la inclusión de José Ortega y Gasset en este estudio era y es, como se comprenderá, imprescindible. Y sin embargo, ha sido necesaria la labor de algunos estudiosos para recuperar la gran savia del pensamiento fenomenológico en Ortega. No podemos dejar de destacar, a este respecto, y entre otras labores meritorias, las llevadas a cabo por Pedro Cerezo, principalmente en *La voluntad de aventura* (1984), y Javier San Martín en la década de los ochenta (*Ensayos sobre Ortega*). Por lo demás, no sólo se trataría de rastrear o desentrañar los indudables múltiples débitos del pensador madrileño frente a Husserl, Heidegger, Scheler o algunos de los primeros fenomenólogos de Múnich y Gotinga (es paradigmático, desde esta perspectiva, el conocido estudio de Nelson Orringer sobre *Las fuentes germánicas de Ortega*), sino también y sobre todo lo que representa la tempranísima recepción orteguiana para la fenomenología en general (con su crítica a lo que en ella se considera el *idealismo fenomenológico* husserliano) y, en especial, para la filosofía española.

Realmente, Ortega y Gasset tuvo la suerte de encontrarse en el momento justo en uno de los epicentros fundamentales de los “seísmos” filosóficos del primer tercio del siglo XX. Se trataba, lógicamente, de Alemania. Su encuentro con lo que llamó en *La idea de principio en Leibniz*, en un momento un tanto airado (de crítica a Heidegger —sobre la relación Ortega-Heidegger, cfr. Regalado García, A., 1990—), el *furor teutonicus*, “el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos”, será aprovechado por Ortega con increíbles frutos. Es en Alemania, en sus estancias de estudio en Leipzig, Berlín y, sobre todo, Marburgo, entre 1905 y 1912, donde Ortega traba conocimiento con el neokantismo y, posteriormente, con la fenomenología. No sólo acoge las *Investigaciones lógicas* sino también, aunque críticamente, el “giro” husserliano de *Ideas I* hacia el “idealismo”, posición esta con la se debatió siempre un Ortega que en declaración altisonante y bien conocida manifestó, en *La idea de principio en Leibniz*, que abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla (Ortega y Gasset, J., 1947: 273). Pero como dice el refrán popular, “del dicho al hecho hay un gran trecho”, y no es en absoluto evidente dicho abandono al menos por lo que se refiere a la *práctica fenomenológica*, de la que hay en la gran obra orteguiana numerosísimos claros exponentes. Sería interesante aplicar a la recepción orteguiana de la fenomenología el distingo entre “recepción ejecutiva” y “recepción reflexionada”, si cabe hablar en estos términos (y por asumir la primacía que cobrará muy pronto en su pensamiento la idea del “yo ejecutivo”). Por lo demás, no es vana la anterior referencia a la “práctica” fenomenológica en la medida en que para comprender adecuadamente no sólo la fenomenología de Husserl, sino la propia crítica que Ortega le dirige es preciso distinguir, como hace Javier San Martín (1983: 85), entre la teoría y la práctica fenomenológicas, siendo que tal crítica se orienta sobre todo a la “teoría”, representada eminentemente por

el texto que más utiliza Ortega como referente crítico frente a Husserl: *Ideas I*. En su interpretación, San Martín detecta con acierto lo que denomina la “línea ascendente dedesidentificación”, que pasa por la aceptación entusiasta de la fenomenología, la desidentificación progresiva (en torno a 1929) y la acentuación de la discrepancia, en la década de los treinta, y por otra parte la que sería la línea descendente, que arrancaría desde *La crisis* de Husserl, obra que Ortega considera próxima a sus planteamientos (irrupción de la razón histórica en la fenomenología husserliana). Esta línea “descendente” ganaría interés desde el momento en que se considerase que *La crisis* estaba implícita en *Ideas I* y que la gran aportación de Ortega habría sido comprender esa *implicación*, desarrollándola más velozmente que Husserl, quien, sin embargo, en su lento recorrido, esclareció, sin sustitución posible, importantes zonas de la vida de la conciencia (*vida-que-experiencia-mundo*).

Si desde un punto de vista histórico-filosófico la llegada de Ortega a la fenomenología guarda estrecha relación con la insatisfacción provocada por el neokantismo, desde un punto de vista genuinamente existencial-filosófico Ortega creará encontrar en la fenomenología, debidamente enmendada, la ocasión perfecta para la reivindicación de la *razón vital*. Que Ortega buscaba otras posibilidades que las que le brindaba el pensamiento neokantiano, lo muestran perfectamente los primeros textos fenomenológicos orteguianos, que son los primeros de la fenomenología en nuestro país. Datan de la misma época en que aparece *Ideas I* de Husserl y están coronados en cierto modo por *Meditaciones del Quijote* (1914). Se trata, concretamente, de dos textos breves que sólo desde hace algunos años han sido “rescatados”: *Sensación, construcción e intuición* y *Sobre el concepto de sensación* (se encontrarán dos comentarios detallados de estos textos en San Martín, J., 1984-1985 y 1989-1990). Quizás el concepto fenomenológico que más importaba a Ortega en aquel momento inicial de su andadura filosófica fuese el de *intuición*, con el que, a su juicio, se abría una nueva época filosófica. El segundo de los textos indicados es un comentario de Ortega a *Estudios sobre el concepto de sensación*, de H. Hoffmann, y constituye una más que aceptable introducción a la fenomenología de Husserl en un momento en que Ortega está profundizando en el estudio de *Ideas I*, aparecida, como antes se recordaba, ese mismo año de 1913 en el primer volumen del *Jahrbuch*, en el que también serán publicados *El formalismo en la ética* de Scheler y *Contribución a la fenomenología del goce estético*, de M. Geiger, que influirá poderosamente en Ortega (cfr. Orringer, N., 1979: 107-132). Es en este texto (*Sobre el concepto de sensación*), en una nota del mismo, donde Ortega (1913: 256) traduce *Erlebnis* por *vivencia*: en sus propias palabras, “todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él”. No cabe la menor duda de que entre esta *vivencia* y la *vida* como *realidad radical* tendrá que haber un profundo vínculo. En un texto de esa misma época, como es *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) (cfr. San Martín, J., 1998: 115-145) aparecerá otra noción fundamental en Ortega, la del *yo ejecutivo*, en torno a la cual se articulará buena parte de la crítica que dirigirá a la *reflexión* husserliana. Es en ese ensayo/prólogo que escribe Ortega donde sostiene que el yo no puede ser objeto que utilicemos, sencillamente porque *somos* ese

yo que es imposible “ver” desde fuera, y que siempre es “ejecutivo”. Ortega recurre a la diferencia, fenomenológicamente básica, entre “yo ando” y “él anda”, o entre un yo “doliente” (en un dolor de muelas, por ejemplo) y el yo “vidente” que “contempla” ese dolor. No sólo el yo *ejecutivo* está más acá de las “imágenes” que de él se puedan tener sino que, en general, todo lo que *es* está más allá de sus (meras) imágenes (Ortega y Gasset, J., 1914-2: 251). En el futuro, Ortega utilizará estas consideraciones para, como decíamos, rebajar los restos y derivas “idealistas” de la fenomenología husserliana. No se entrará aquí a discutir si las apreciaciones de Ortega fueron correctas o más bien fruto de confusiones entre la fenomenología de la *actitud natural* y la *filosofía* fenomenológica de Husserl, que forzosamente había de recurrir a la *reflexión* (como lo haría cualquier filosofía que, por ejemplo, trabajase justamente con ese recurso orteguiano al yo *ejecutivo*). En este sentido, es importante una pequeña parada en esta cuestión pues constituye, como se dijo anteriormente, uno de los principales puntos de la *disidencia* orteguiana. En una extensa nota explicativa en referencia a su “abandono de la fenomenología” desde el momento mismo de su recepción, tras reconocer Ortega que desde *Meditaciones del Quijote* fue base de todo su pensamiento la intuición del fenómeno “vida humana”, añadía que cuando tuvo ocasión de exponer a Fink su discrepancia con la fenomenología del “admirable Husserl”, la presentó en estos términos. A su juicio, la fenomenología describe desde fuera la actitud natural, pero no la acompaña en sus “posiciones”, suspendiendo con ello su propia “ejecutividad”. Ortega explica que si se suspende tal ejecutividad se elimina lo más constitutivo de la conciencia, y que tal suspensión de una conciencia (natural) es realizada desde la ejecutividad de otra conciencia (la reflexionante), sin que ésta tenga derecho para ello. Añade que en Husserl se deja que la conciencia reflexiva ponga como absoluta la conciencia reflexionada, primaria, a la que denomina “vivencia”. Toda conciencia, sea natural-inmediata o reflexionante, es “ejecutiva”. Una conciencia no puede invalidar otra. Sigue diciendo Ortega que ya desde 1914 describía la conciencia en el sentido de que no se puede decir que sólo el acto de conciencia es real, mientras que podría dudarse del objeto, siendo su realidad o irrealdad unacuestión secundaria. Para Ortega esto es una hipótesis, no pudiendo considerarse algo descriptivo. La *coexistencia entre yo y cosa* que testimonia la descripción muestra que la “cosa” no es idealidad, sino la realidad misma. A diferencia de Husserl, *no hay tal fenómeno* “conciencia de...” como forma general de la mente. Para Ortega lo que verdaderamente hay es la apertura a y el padecimiento por parte de la subjetividad de la realidad-entorno.

3.2. Del “a priori universal de correlación” a la coexistencia hombre-mundo

Propiamente, “conciencia-de” es, en realidad, “vida real humana” como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia (Ortega y Gasset, J., 1947: 275). De aquí, en consecuencia, la importancia de sustituir la “conciencia de...” por el “ser recíproco” entre cosa y yo o, dicho más radicalmente: la *vida-real-humana*. Confiesa Ortega que estas tesis no las expuso antes por timidez. Entre 1900 y 1925 la mayor enormidad que se podía decir en filosofía era que

no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado sujeto y los llamados objetos; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano. Los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del “existencialismo” ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la metafísica (Ortega y Gasset, J., 1947: 275).

Orientarse filosóficamente a la reivindicación *fundamental* de la vida como *realidad radical* exigía, por ejemplo, poner de relieve no la reflexión en que una conciencia pone a otra, sino ante todo los derechos de la conciencia “primaria”, irrefleja, directa, que no encuentra actos de conciencia sino “realidades”: minerales, personas, triángulos (Ortega y Gasset, J., 1934-1: 50). Para Ortega (1934-4: 50), en temprana defensa de lo que Husserl llamó en la fase última de su pensamiento (pero habiéndola defendido desde mucho antes), la *desprestigada doxa mundana*,

es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente *hay* no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad [...]. La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un “acto de conciencia primaria e ingenua”. Pero ésta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde *otra* realidad califica de *mera conciencia* a la primera.

En cierto modo, Ortega acomete una mezcla, frente a la que Husserl siempre procuró ser extremadamente cauto (a veces sin éxito), entre la conciencia en que se desenvuelve la actitud *fenomenologizante*, que es propiamente una actitud que busca conocer y comprender, y no *constituir* el mundo y “lo real”, y la *conciencia* en actitud natural, de la que en ocasiones vino a decir Husserl que es tanto *terminus a quo* como *terminus ad quem* del filosofar. En cualquier caso, Ortega clarifica muchas tesis de Husserl y atrae la subjetividad hacia el *hombre concreto* reconvirtiendo lo que Husserl llama en *La crisis* el “a priori de correlación” entre conciencia y mundo en algo más profundo que mera “correlación”: en *coexistencia*.

Lo que verdadera y auténticamente hay no es “conciencia” y en ella las “ideas” de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre —eso sería la “conciencia”—. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la

coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes (Ortega y Gasset, J., 1934-1: 51).

No sólo en el terreno estrictamente filosófico, sino también en el de la crítica cultural, el *intelectualismo* fue, como expresión del *idealismo*, uno de los grandes caballos de batalla orteguianos. Nada de extraño que sostuviese Ortega (1934-1: 52), sin reparos, que habría que

extirpar al vocablo “Erleben” (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, “idealista”, de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre *le pasa absolutamente* algo, a saber, ser –ser y no sólo pensar que es–, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. El pensador “moderno” ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera.

Intuición, vivencia, yo ejecutivo... Todo apelaba a hacer irrumpir en el campo filosófico, o a hacerle valer en él sus derechos, la *encarnadura* del hombre, de la vida humana, en el mundo. Es de este modo como aparecerán otros dos grandes conceptos de la fenomenología orteguiana: los de *circunstancia* y *perspectiva*. Refiriéndose a *Meditaciones del Quijote* recordaba Ortega (1934-1: 44) en 1934 que ya hacia 1914 le parecía importante aceptar “la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura”. “El sentido de la vida no es, pues, otro –proseguía–, que el de *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra” (en muchos pensadores existenciales de producción posterior a la de Ortega esta idea es fundamental –Silver [1978: 103] dice que “Ortega llegó a ser un fenomenólogo existencial *avant la lettre*”–). La circunstancia aparece decisiva, pues es a partir de sus inseguridades y tinieblas como surge el gran ímpetu de la cultura, momento de seguridad, firmeza y claridad de la vida (Ortega y Gasset, J., 1934-1: 45). Uno de los conceptos más importantes en una obra como *El tema de nuestro tiempo* (1923), el de *perspectiva* o *punto de vista* (*vid. infra*), respondía ontológica y, si se quiere, gnoseológicamente, a aquella declaración de entre las más populares de Ortega según la cual *yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo* (Ortega y Gasset, J., 1914-1: 322). Antes, en un bello texto había dicho Ortega (1914-1: 319) que

El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! *Circum-stancia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas...

Y un poco más adelante, en uno de los más memorables pasajes de su obra, dice Ortega (1914-1: 322) que

hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

 Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo [...].

 Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo [...].

Ortega se consideraba un adelantado frente a la “filosofía de la existencia” germánica, y cuando se pregunta de dónde podía proceder su intuición de la radicalidad del vivir humano en circunstancia, responde que podría haber procedido de Dilthey o de Kierkegaard. Pero si a éste, según las propias palabras de Ortega, no lo soportaba ni siquiera para llegar a la sexta página de alguna de sus obras, Dilthey no era considerado en aquel tiempo un filósofo que pudiera haber promovido una filosofía de la vida. Tal es el parecer de Ortega. Sin embargo, su pensamiento no se encaminaba a la “filosofía de la existencia”, sino a una “filosofía de la razón vital”, ya sobradamente anunciada en *Meditaciones del Quijote*, cuando para reivindicar y, al mismo tiempo, poner en su lugar el concepto, Ortega (1914-1: 353) manifestaba su disconformidad con quienes pretenden negar la razón “¡como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”.

3.3. Fenomenología de la vida como realidad radical

Intuición, vivencia, yo ejecutivo, circunstancia... Es en torno a conceptos fundamentales como se labra, a golpe de esfuerzo pedagógico, la fenomenología de Ortega. Si algún nombre o rótulo pudiese convenir a su filosofía, en general, y salvando lo que de falseamiento arrastra casi inevitablemente toda fórmula abreviada, podría considerarse que la filosofía orteguiana lo es de la *razón vital* y que, en consecuencia, es un *raciovitalismo*. Desde 1914 aparece claramente el empeño de Ortega por propiciar el encuentro entre concepto/razón y vida. Nueve años después, en 1923, Ortega diagnostica que el “tema de nuestro tiempo” está más allá de la trasnochada y mal planteada polémica entre racionalismo y relativismo, consistente en un encuentro, entre razón y vida, que en la filosofía orteguiana no es tan sólo un asunto más o menos filosófico-teorético, sino un gran problema cultural. En esa fecha tan señera (comienzo de los años veinte) decía Ortega (1923: 177-178) que

la razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es éste el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Seguía diciendo Ortega que la razón está al servicio y en función de la vida, siendo ante todo un instrumento biológico, por lo que enfrentarla a la vida sería una subversión de la parte contra el todo. De este modo, “*el tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad” (Ortega y Gasset, J., 1923: 178). Y Ortega citaba de inmediato a Nietzsche, uno de sus grandes valedores para esta genial intuición casi se diría que premonitoria de lo que estaba por venir (es decir: la llegada a la playa de la fenomenología o de las fenomenologías del pensamiento existencial). Añadía Ortega que “ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura”, y citando a Nietzsche, que “todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos” (Ortega y Gasset, J., 1923: 178). *La razón pura tenía que ceder su imperio, pues, a la razón vital*. Un poco más adelante, Ortega introduce una cuña consistente en desplazar la reivindicación de la vida (una vida que siempre habría sufrido diferentes “alienaciones”) hacia una *estimativa básica*, con su especificidad más allá de lo sensible y lo intelectual (cfr. Scheler). La vida no habría sido suficientemente atendida por no haber sido descubiertos los valores específicamente vitales (Ortega y Gasset, J., 1923: 181). Aparece con fuerza, igualmente, una de las nociones-clave del pensamiento de Ortega, así como de la fenomenología y la filosofía existencial, cual es la de *perspectiva* o, como dice Ortega, el *punto de vista*. Partiendo del carácter no deformante, sino selectivo, del sujeto

en su capacidad de “filtrar” la realidad, Ortega (1923: 198 y 200) sostiene, con una clarividente formulación, que “*la perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización”; y un poco más adelante: “*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*”. En la fenomenología y, especialmente, en la filosofía existencial, la perspectiva se vinculará fuertemente con la *encarnación* y, por supuesto, con la *finitud*. Aquellos prolijos y profundos análisis husserlianos en torno a las perspectivas y los escorzos en que se da un objeto se traspasan ahora a la vida, y la perspectiva se “existencializa”. Mucho más que ser negado, el programa fenomenológico es profundizado. Para Ortega (1923: 201), pues, a la altura de 1923, “*la razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*”. Y no sólo, por lo demás, hay que decir que “cada vida es un punto de vista sobre el universo”; para Ortega (1923: 202), también “cada individuo es un punto de vista esencial”.

Si en *El tema de nuestro tiempo* (1923) el motivo conductor es la noción misma de *razón vital*, contrapuesta a racionalismo y relativismo, y quizás su principal concepto-eje es el de *punto de vista* o *perspectiva*, en un texto que nació seis años después, *¿Qué es filosofía?* (1929) (cfr. San Martín, J., 1998: 146-198), se presenta con total contundencia y claridad la tesis que afirma la vida como *realidad radical*, en la que Ortega profundiza todo lo que en su pensamiento venía elaborando desde temprana fecha y acoge, como apoyatura añadida, las investigaciones de Heidegger en *Ser y tiempo*, aparecido en 1927. Una vez más se le presenta a Ortega como uno de los principales motivos filosóficos la superación del idealismo: sacar al yo de su soledad, abrirlo a la vida, despejarle el encuentro con el Otro, aliviarle su “ensimismamiento” (en un sentido negativo diferente al positivo que tomará esta noción en el importante capítulo sobre “Ensimismamiento y alteración” incluido en *El hombre y la gente*) o, en definitiva, *proporcionarle un mundo*. Si antes se dijo que la *correlación* se convierte en *coexistencia*, ahora habrá de reconocerse que la “inmanencia de la conciencia” (noción absolutamente peligrosa cuando se trata de explicar con ella la fenomenología husserliana) se transforma en una *intimidad* con la que debe propiciarse la apertura al mundo en la vida.

Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo – pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí, sino que está siempre junto a mí y que mi ser es un ser como el mundo–. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.

Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo –sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso– y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco –sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y mundo es lo visto por mí–. Yo soy para el mundo y mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría –es decir, yo no sería (Ortega y Gasset, J., 1929: 402).

¿No fue la fenomenología de Husserl un inmenso esfuerzo por “mostrar” esto que

Ortega considera el punto de partida? Sin duda. En realidad, y como ha dejado entrever San Martín en algunos de sus ensayos sobre Ortega, éste asimila tan bien –diríamos, tan *ejecutivamente*– la fenomenología de Husserl, que expresa más claramente que el propio Husserl el “camino del pensar” de éste. Para Ortega (1929: 403-404 y 405), que lleva a gran claridad buena parte de los descubrimientos de la filosofía existencial,

la conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora [lo otro] resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Ésta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo.

Y más adelante:

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es “mi vida”, “nuestra vida”, la de cada cual. Vivir es el modo deser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es “vivir”.

El vivir como realidad radical se le presenta a Ortega, en referencia a la historia de la filosofía, como la superación de todos los obtusos conflictos entre antiguos (preeminencia otorgada a la realidad) y modernos (relevancia concedida a la subjetividad). Nada de extraño que a la altura en que nos encontramos (1929), Ortega (1929: 416) dirija elogiosas palabras al “recientísimo y genial” libro de Heidegger, que recordaba que *vivir es encontrarse en el mundo*. Y de inmediato: vivir es decidir, tener que decidir en todo momento lo que vamos a ser y hacer y, por tanto, dice Ortega, *futurición*. El Mundo no es misterio, sino que el *mundo vital*, en expresión del propio Ortega (1929: 425), “consiste exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. En mi vida no interviene sino aquello que en ella se hace presente. El mundo, en suma, es lo vivido como tal”. Y lo vivido que se destaca en esas tres categorías de la vida que son el “encontrarse”, “enterarse de sí” y “ser trascendente”. En ella “me ocupo de las cosas”.

Pero ¿se ha dicho con eso la última palabra? ¿Qué será, en tal sentido, la filosofía como *teoría* (y aquí vuelve a aparecer la *práctica fenomenológica*) sino “el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de des-vivirse, de desinteresarse de las cosas”? (Ortega y Gasset, J., 1929: 429). Ahora bien, ese des-vivirse o des-interesarse debe conducir, dicho breve y husserlianamente, *a las cosas mismas*, a su *ser por sí*, liberándolas de su inmersión en mi vivir y sus múltiples intereses: transmigrar a las cosas-mismas (cfr. San Martín, J., 1998: 169). Y en este momento reintroduce Ortega una de las más bellas y sugerentes propuestas de su filosofía, en la que ésta aparece como un *acto de amor: dejar-ser* a las cosas, en

agradecido y respetuoso homenaje a ellas por aquella salvación que nos han brindado y a la que apelaba ardientemente Ortega, en polémica con Unamuno, cuando hacia 1910, en *Pedagogía social como programa político* proponía un “Salvémonos en las cosas” que sería correlato del *A las cosas mismas* husserliano (cfr. Cerezo Galán, P., 1984). ¿Añoranza del filósofo-en-el-hombre, después de tanto haber explorado al hombre-en-el-filósofo? (cfr. el anexo siguiente sobre Unamuno). Con su apelación a liberar a las cosas “de su inmersión en mi vivir”, vale como hipótesis de investigación que Ortega se hace cargo, con clarividencia, de la diferencia esencial entre el sujeto comprometido en el mundo, al que ha consagrado todo lo mejor de su fenomenología “mundana”, y el sujeto reflexionante o el fenomenólogo. Pero, obviamente, esta reivindicación de la “teoría” ya no podría ser, desde luego, al viejo estilo que en tantas ocasiones denunció Ortega. En observación crítica contra Husserl decía Ortega en 1934 que para el pensador alemán la realidad primaria es la conciencia pura, un yo que “se da cuenta” de todo lo que piensa, quiere, siente, etc. Él mismo no piensa, ni quiere ni siente, sino que ve al otro, al yo ejecutivo, pensar, querer o sentir.

Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la realidad absoluta que es la “conciencia pura” *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, “*Bewusstsein von*”, espectraliza el mundo, lo transforma en mero sentido. Y, como el sentido agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en inteligibilidad pura (Ortega y Gasset, J., 1934-1: 48).

¿Pensaba Husserl realmente *eso*? Es difícil creerlo. En todo caso –no es posible aquí entrar en detalles– Ortega pensaba que la propuesta “contemplativa” husserliana sólo era posible gracias a la “manipulación” filosófica que supone la reducción fenomenológica. Así pues, lo que encuentra el fenomenólogo es la “conciencia primaria”, “irrefleja”, “ingenua”, “en que el hombre cree lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra reducción posible que la aspirina o la extracción” (Ortega y Gasset, 1934-1: 48). Pero para esa “conciencia primaria” nada es “objeto”, sino “realidad”, que no contempla, sino con la que se encuentra. En su ejecución, esa conciencia primaria no es consciente de sí, lo que quiere decir, añade Ortega, que no es conciencia. Seguramente la diferencia esencial que debía separar a Husserl de Ortega, y es importante señalar que *en la autointerpretación de éste*, consistía en que el “a las cosas mismas” husserliano acababa siempre por conducir a la conciencia, mientras que debía haber conducido, en honor al propio lema, a las cosas-como-tales. Como había dicho en “Verdad y perspectiva”, texto incluido en *El espectador*, con la apología que hace allí de la “contemplación”, lo que el *espectador* propugnado quiere ver es “la vida que fluye ante él” (Ortega y Gasset, J., 1916: 18).

Será en un texto de madurez de *El hombre y la gente* (donde se hace cargo de la teoría de la intersubjetividad contenida en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl), donde Ortega tematice con claridad los rasgos fundamentales de la vida humana como

realidad radical y delimite cuáles serían las dos estructuras fundamentales de la “circunstancia” o “mundo” en que hemos de vivir. Por lo que a aquellos rasgos se refiere, son cuatro: 1. vida humana es siempre la mía, siendo por tanto personal; 2. vivir humano significa encontrarse en circunstancias, teniendo algo que hacer con y en ellas; 3. estamos obligados a elegir libremente, siendo la vida, en consecuencia, encrucijada y constante perplejidad; y finalmente, 4. la vida es intransferible, siendo ante todo responsabilidad ante mí mismo (Ortega y Gasset, J., 1934-2: 114). Por lo que se refiere a la estructura de nuestro mundo, en un condensado y preciso análisis fenomenológico, Ortega destaca en primer lugar que nuestro mundo se nos da en una sugestiva mezcla de presencia y co-presencia, de lo manifiesto y lo latente, de lo explícito y lo implícito. Por otra parte, la segunda ley estructural de nuestro mundo sería la de que todo lo que se nos da se destaca sobre un horizonte.

Se ha de concluir. Quien se acerque a la filosofía orteguiana de la *razón vital* constatará que el “vitalismo” no fue en Ortega sólo una posición filosófica, sino que traducía bastante fielmente su concepción general de la vida, su propio temple vital, su genuino “encontrarse”. Si la fenomenología provocó en el joven Ortega esa apertura filosófica a la vida como realidad radical, íntimamente imbricada con la razón, bien pudo Ortega erigirse en “abanderado” de la filosofía existencial. El estudio de Silver puso de manifiesto las conexiones con Merleau-Ponty, y no cabe duda de que Ortega anticipa algunos de los puntos de partida (al menos) de la fenomenología sartreana (cfr. Silver, P. W., 1978: 109). Habría que dejar estos temas para que fuesen explorados minuciosamente. En todo caso, Ortega se encontraba alejado del “existencialismo”. Qué pronto arribaron a nuestro país las más fuertes savias de las grandes intuiciones fenomenológicas y existenciales, y qué pronto quedó todo truncado.

El pensamiento de Ortega es esencialmente “erótico”, festivo, deportivo, jovial. Uno de sus grandes méritos fue probablemente descubrir lo que desde este momento podríamos considerar el *erotismo fenomenológico*, que en Ortega se da bajo la reinterpretación del *A las cosas mismas* como *acto amoroso*.

Pero no hay luz sin sombras, ni jovialidad sin pesadumbre. En nuestro país no es sólo Ortega el protagonista de la escena del pensamiento. Aproximadamente en la misma época en que Ortega compone sus *Meditaciones del Quijote*, Unamuno publica en 1913 (qué año más fructífero) *Del sentimiento trágico de la vida*, todo un monumento de la filosofía existencial. También en esta obra insigne se reivindicaba, y con qué energía, al *hombre de carne y hueso*, pero con pesadumbre, sin jovialidad, *agónicamente*. Es importante, en este sentido, que al menos en un anexo se preste mínima atención a Miguel de Unamuno: como Ortega, otro apasionado del vivir, pero demasiado atosigado por la *conciencia trágica* de la inexorabilidad del *parto del desnacer* (sobre la confrontación Unamuno-Ortega, cfr. Cerezo Galán, P., 1983: 88-133).

Si hacia 1986 Milan Kundera propuso reivindicar la *herencia de Cervantes* en un contexto de revisión de la Modernidad al amparo de, pero también en distancia crítica frente a, Husserl y Heidegger, lo cierto es que esa reivindicación, salvando las distancias, ya había tenido lugar en nuestro país hacía algunos años, y en un doble sentido, pues si Unamuno hacia 1905 se atrevió a imaginar una cruzada para rescatar el sepulcro de Don Quijote, un año después de publicarse *Del sentimiento trágico de la vida*, en 1914 Ortega publica, en parte por responder a aquel “sentimiento trágico” del pensador bilbaíno, sus *Meditaciones del Quijote* (no deja de resultar llamativo, por lo demás, que Husserl vaya a titular *Meditaciones cartesianas* una de sus obras más importantes). Ortega buscaba reivindicar a Cervantes más que al Quijote, mientras que Unamuno buscaba al propio Quijote para dar a pensar un mundo pletórico de dramatismo humano. En efecto, es sabido que Unamuno se sentía casi predestinado a realizar una especie de reescritura de *El Quijote* en su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), en la que se propusiera como cruzada rescatar el sepulcro de Don Quijote, el Caballero de la Locura, del poder de los hidalgos de la Razón, «del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado» (Unamuno, M. de, 1905: 13). En realidad, no se trataba sólo de reivindicar al Quijote, su Locura, sino de hurgar profundamente en esas *heridas de lo racional* que la existencia siempre impide que cicatricen. No en vano, en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno (1913: 27 y 31) se expresaba con suficiente claridad sobre su idea acerca de que “la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”, afirmando un poco más adelante, con ocasión de una crítica al positivismo, que poeta y filósofo son hermanos gemelos y que es en la novela y el drama “donde hay que poner en pie hombres concretos, de carne y hueso...”. Aún más avanzado el abismo en que nos adentra *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno (1913: 46) confesará que no pretendía “sino discurrir por metáforas”.

La reivindicación unamuniana de la experiencia literaria no depende sólo de la búsqueda de un modo expresivo diferente del conceptual para aquella *pasión por el conocimiento* que es la “única arma moral de la novela” (Kundera). Para Unamuno (cfr. *Niebla*), la creación del *personaje* se enraíza, en gran medida, en un *hambre de inmortalidad* que no podría encontrar salida ni en el razonamiento científico, que la niega, ni en la fe, que la afirma ciegamente. Unamuno (1905: 19) buscaba conscientemente *trascenderse, inmortalizarse* en sus personajes/criaturas, expandirse a través de ellos, hacerse “otro” en la ficción y, de este modo, aliviar la amarga experiencia de la soledad.

En el pensamiento existencial la filosofía se aproxima cada vez más intensamente a la *biografía*. Unamuno ha aprendido perfectamente la lección de su “hermano Kierkegaard”. Nada de extraño, pues, que Prini (1975) dedicase algunas páginas al *existencialismo autobiográfico* de Unamuno. Filosofía y vida se aproximan de hecho y

por derecho, tornándose su vínculo enormemente arriesgado para un pensamiento filosófico poco acostumbrado a otras alturas o profundidades que no fuesen las del concepto o la autoconciencia. Qué proximo Unamuno a Nietzsche, moderno descubridor de la Atlántida de la existencia (Prini), cuando en *Humano, demasiado humano* decía que finalmente la voluntad de objetividad en el conocimiento de sí cede ante la autobiografía. Todo *Del sentimiento trágico de la vida* se organiza desde la reivindicación de lo que Unamuno llamaba *el hombre de carne y hueso*, que él aspira a reconocer no sólo al cabo de la calle, lo que es fácil, sino especialmente en el seno mismo del filosofar (un reto que comparte con Ortega), de aquí que con frecuencia se refiera al *hombre* Kant y al *hombre* Spinoza (y, sobre todo “al hermano Kierkegaard”, que Unamuno lee expresamente en danés y que “recepiona” en nuestro país mucho antes de que lo sea en otros países de nuestro entorno europeo). En efecto,

la filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre (Unamuno, M. de, 1913: 47).

En su reivindicación del hombre *de carne y hueso*, Unamuno llega a desconfiar incluso del mero adjetivo “humano” y del sustantivo abstracto “humanidad” (salvando las distancias, cfr. Laruelle, F., 1985). Su punto de partida es el adagio clásico según el cual *hombre soy, nada humano me es ajeno*, que Unamuno (1913: 25) reinterpreta diciendo *hombre soy, ningún hombre me es ajeno*. No se trata, en suma, del “animal político” ni del “animal racional” (y ¿por qué no afectivo o sentimental?), ni del “hombre económico”..., ni se trata de la *idea* (*esencia*, en vocabulario típicamente existencial), es decir, del *no-hombre*, sino el hombre “de carne y hueso” (cfr. Cerezo Galán, P., 1996).

Pero decirlo así: “de carne y hueso”, ya supone hacer una especie de conmovedor llamamiento a las armas contra la muerte a favor de una vida que se sabe destinada a morir. El pensamiento existencial de Unamuno resultaría francamente incomprensible si no se prestase atención a la que fue una de sus más inequívocas y casi impúdicas obsesiones: el gran tema de la inmortalidad. Por una parte, al hombre “de carne y hueso” unamuniano la razón y la ciencia lo conducen al escepticismo respecto a la inmortalidad del alma, a la que, por otra parte, la fe afirma, pero dejando también en la insatisfacción. Dice Unamuno (1913: 106) que

ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base –¡terrible base!– de consuelo.

Es sólo *en el fondo del abismo* cuando se encuentran la *desesperación* sentimental y volitiva y, por otra parte, el escepticismo racional. Del trágico abrazo entre ambos surge el manantial, dice Unamuno, de una vida “seria y terrible”. Sobre el escepticismo funda la desesperación su esperanza. En traducción propia, Unamuno retiene el pasaje de

Kierkegaard en que éste arremete contra el pensador filosófico especulativo, objetivo, que neutraliza el problema de la inmortalidad en tanto problema personal, existencial, en nombre de abstracciones donde es fácil hablar de la “eternidad”. Al hombre concreto le importa “su vida”, existir infinitamente, y rechaza todo cuanto aniquile su individualidad. El pensador está siempre a punto de dejar de ser hombre para convertirse en una especie de “ser fantástico” que pretende igualar pensar y existir (Unamuno, M. de, 1913: 109-110).

Incapaz de conformarse con ser espectador, todo Unamuno se vuelca en la pasión de existir enfrentándose a la “situación-límite” (Jaspers) de nuestra mortalidad (mejor: de *la suya*, la de Miguel de Unamuno). Nada de *reducción fenomenológica* en el contexto de una *analítica existencial* que pudiese incorporar la muerte a la trascendencia del *Dasein* cabe la mediación del “ser-relativamente-a” o “ser-a-” la muerte. Lo trágico procede de la irresoluble y desconsoladora polémica entre una vida *que se sabe* mortal y una existencia que no es capaz de imaginarse, desde dentro, como no siendo. Unamuno intuye, de este modo, que *campo de fenomenalidad y vida* equivalen y que, en efecto, como dirá luego Husserl, la (inter)subjetividad trascendental es inmortal (cfr. Moreno, C., 1998-2). Pero frente a esta “inmortalidad” que diríamos “virtual”, la mortalidad de veras saldrá triunfante en la *conciencia trágica* unamuniana. En efecto,

imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño: trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconsciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo (Unamuno, M. de, 1913: 54).

La *vida/conciencia* se enemista con la muerte como con la Nada, que es lo abominable por excelencia (Unamuno, M. de, 1913: 32). De aquí arranca el *sentimiento trágico de la vida*, que comparten individuos y pueblos (Unamuno, M. de, 1913: 38-39).

Querer conciencia. Estar vivo. Unamuno reivindica sin remilgos la *conciencia personal*, en la que cada hombre consiste y donde se abisma:

Al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo –queno es el de las cosas del hombre, sino el del hombre–, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre (Unamuno, M. de, 1913: 35).

Aunque pudiera parecer superflua esta reivindicación de la “conciencia”, en absoluto lo es. En una tradición prestigiosa, y especialmente en la línea de un Dostoievski, “no sólo la demasiada conciencia constituye una enfermedad, sino que la sola conciencia, por poca que se tenga, ya lo es” (Dostoievski, F., 1864: 31), en esa misma dirección la “conciencia” unamuniana también es una “enfermedad” que, por ejemplo, no padecerían el burro o el cangrejo (Unamuno, M. de, 1913: 39). No por ello, sin embargo, dejaría de ser escenario del gran drama en que debe desenvolverse y desentrañarse el hombre. Qué lejana esta conciencia unamuniana de la orteguiana, volcada jovial y eróticamente sobre

las cosas, esperando de ellas la “salvación”.

Querer conciencia. Estar vivo, se dijo antes. El drama unamuniano se ve acrecentado porque, en la línea de la *existencia* kierkegaardiana, abierta a lo posible (cfr. nuestro anexo 1 en el capítulo dedicado a Heidegger, vol. I), Unamuno no sólo se enfrenta con la muerte sino que, entregándose a la conciencia que abre la existencia, busca *potenciar al máximo la propia existencia*. Como el Pessoa de aquel poema que rezaba “No ser es ser yo”, Unamuno vive su vida como apretura y clama por trascenderse, abrirse, expandirse. Camus, años después, encabezará *El mito de Sísifo* con el verso de la *III Pítica* de Píndaro, “Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”. *A pesar de todo*, nunca mejor dicho, Unamuno aspiraba a esa vida inmortal.

El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más: quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! (Unamuno, M. de, 1913: 55-56).

“Era una furiosa hambre de ser” (Unamuno, M. de, 1913: 32). En *Vida de Don Quijote y Sancho*, y refiriéndose a sí mismo como rescatador del sepulcro de Don Quijote, dice:

Te consume, mi pobre amigo, una fiebre incesante, una sed de océanos insondables y sin riberas, un hambre de universos y la morriña de la eternidad. Sufres de la razón. Y no sabes lo que quieres. Y ahora, ahora quieres ir al sepulcro del Caballero de la Locura y deshacerte allí en lágrimas, consumirte en fiebre, morir de sed de océanos, de hambre de universos, de morriña de eternidad (Unamuno, M. de, 1905: 18).

Incontenible nietzscheano amor a la vida, sólo que el autor de *Humano, demasiado humano* tenía a veces una noción quizás más intensiva de la vida, concentrada en fulgores de grandiosos aunque escurridizos instantes, mientras que la apasionada entrega unamuniana tal vez no reconocía tanta relevancia a los “raros momentos de altísima importancia” (cit. por Prini, P., 1975: 32). En Unamuno, la “objeción” contra la muerte es abrasiva. Nada de disolución del yo individual... que constituye uno de los temas preferidos de Nietzsche, sino todo lo contrario. La *pasión inútil* de la vida que se quiere inmortal se vincula en Unamuno a la experiencia de un Sí mismo expansivo, que incluya al yo y los otros, y que se niega a dejar de ser el que es. Tal es otra de las exigencias de la “programática” reivindicación del hombre de carne y hueso. Aquella inmortalidad se niega a someterse a las inmortalidades-remedo de la “supervivencia de la especie”, etc. Unamuno tensa el arco reflexivo al máximo cuando reafirma la unidad y continuidad del yo. Criticando a los positivistas, que sustituyeron conciencias por “estados de conciencia” (hágase una prudente interpretación fenomenológica al respecto), dice Unamuno (1913: 31-32) que lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el

que es y no el que no es, es un principio de *unidad* (en el espacio, en la acción y en el propósito) y un principio de *continuidad* en el tiempo.

La imbricación entre la reivindicación del hombre de carne y hueso; de su unidad y continuidad; de su apertura incontenible a lo posible y de su hambre de inmortalidad, toda esa imbricación acontece *en la conciencia*, para la que se hace el mundo y que encuentra en la conciencia de la mortalidad no otra conciencia más, sino su propio latir (Unamuno, M. de, 1913: 57). Restemos de esta pasión por vivir la del hambre de inmortalidad, y tal vez podríamos imaginar a un Unamuno típicamente “existencialista” deambulando por París... ya antes de 1913.

4

Entre Clínica y Mundo. De la fenomenología a la psicopatología, y vuelta

La fenomenología y la filosofía existencial no fueron obra de unos pocos intelectuales orientada sistemáticamente a mostrar, demostrar y legitimar un modo específico de ser consciente en-el-mundo. Al menos no fue –ni es– tal el proyecto. El “verdadero positivismo” de la fenomenología, en cualquiera de sus formas, y aquella “autenticidad” perseguida por la filosofía existencial, debían convertirse en garantes de la inmensa amplitud y profundidad de la *co-presencia de la conciencia y la existencia en la apertura de mundo*, tanto si es ésta tenida por “cuerda” como si es asignada a alguna forma de psicopatología –entiéndase, en el lenguaje popular, “locura”–. Si valiese el ejemplo podría decirse que Don Quijote entra al fin en la escena filosófica (Segismundo ya había entrado), saltando desde la ficción a una “realidad” para la que aquel “entrecomillamiento” del que se habló con motivo de la fenomenología de Husserl y el “ser-en-el-mundo” que se ve emerger en Heidegger son radicalmente decisivos.

4.1. Del materna puro a la psique patógena

[...] que la palabra del loco ya no está del otro lado de la línea de separación; que ya no es considerada como algo nulo y sin valor; que más bien al contrario, nos pone en disposición vigilante; que buscamos en ella un sentido, o el esbozo o las ruinas de una obra; y que hemos llegado a sorprender, esta palabra del loco, incluso en lo que nosotros mismos articulamos, en ese minúsculo desgarrón por donde se nos escapa lo que decimos (Foucault, M., 1970: 14).

¿Declaración —ésta de Foucault— acaso venida de fuera y que nada tendría que decir respecto al tema general del presente estudio? No, sin duda. Pareciera, sin embargo, que de lo que entendemos por locura podría provenir una de las principales “objeciones” a la fenomenología, de cuya conciencia *constituyente* habría que sospechar —recuérdese el *dictum* freudiano— *que no fuese dueña en su propia casa*, etc., y que el *Ello* inconsciente, que la psiquiatría debe explorar sistemáticamente, fuese mucho más profundo y verdadero que la conciencia entregada al (o dominada por el) *sentido* y a la superficie *dóxica* de la vida autoconsciente. Pero no es —no ha sido— tan clara la oposición ni tan evidente la presunta enemistad. Las metamorfosis y devenires *anormales* y/o *patológicos* de la vida de la conciencia confirman la capacidad *constituyente* de esa anormalidad (con independencia de toda la *pasividad* de que pueda encontrarse inundada) y siguen indicando la *fontalidad* de la *conciencia que constituye mundo*, aunque por detrás de esa conciencia otra instancia anónima pudiera dar cuenta (psico[pato]lógicamente) de la génesis de la orientación específica de la actividad constituyente. La reivindicación de la *fenomenología existencial* (especialmente en la línea Husserl-Heidegger-Sartre) por la teoría y práctica psiquiátricas antes y tras la segunda guerra mundial (cfr. May, R., 1958: 20 y ss.), gracias a un gran número de estudios aparecidos en los años cincuenta y sesenta, avala, también desde la fenomenología y la filosofía de la existencia, la propuesta de Foucault. Si bien al principio y en directa conexión con el rechazo decimonónico a la filosofía, se interpretó el encuentro entre filosofía y psiquiatría como una intromisión de aquélla en ésta, el hecho de que apareciesen inconexa y contemporáneamente múltiples estudios en los que podía detectarse una especial sensibilidad respecto a la posibilidad de ese encuentro entre filosofía y psiquiatría indica que éste no era fortuito y que lo demandaban, sin duda, tanto la psiquiatría como (hoy podemos comprenderlo mejor) la filosofía (May, R., 1958: 20-21 y ss.; Ellenberger, H. F., 1958. 123 y ss.).

De la clínica al mundo: la psique patógena *encarnada*, *situada* como vida-que-experiencia-mundo (*welterfahrendes Leben*), y el “paciente” como *Dasein*, *ser-en-el-mundo*. Si el itinerario normal es: del mundo a la clínica, ahora se trata de un recorrido inverso: de la clínica al mundo, pero no por un mero abandono de habitáculo o cambio de lugar, o simplemente porque el paciente hayasanado de su enfermedad, sino porque el “enfermo” va a ser reintegrado a su ser-consciente *en-el-mundo*. En este sentido, ya no se trataría sólo ni sobre todo de la locura, por ejemplo, como “enfermedad mental” (natural) sino, ante todo, como fenómeno *biográfico* vinculado a la historicidad. Como se habrá comprendido, lo decisivo sería atraer la psiquiatría desde la ciencia de la naturaleza a la descripción e interpretación fenomenológicas (Binswanger, L., 1958: 282-

283). La fenomenología se vería de este modo confirmada en la inmensa extensión de sus posibles proyecciones. El paisaje era casi ilimitado: *del matema puro* (si atendemos a los orígenes remotos del pensamiento husserliano) *a la psique patógena*.

Pero no se trataba sólo, por supuesto, de la fenomenología o de la filosofía existencial. Como hemos indicado, el siglo XX ha asistido a múltiples aproximaciones, y en diferentes frentes de pensamiento, entre filosofía y psicopatología. En este sentido, pueden detectarse con facilidad dos fases culminantes, cada una con sus propios y específicos intereses: la fase *fenomenológico-existencial* y la fase *estructural-postestructural*, en la línea Foucault-Derrida-Deleuze. No podemos ocuparnos ahora *in extenso* de las razones que han presidido esa aproximación recíproca. En la fase fenomenológico-existencial, y tras la “presentación” recíproca de fenomenología y psicopatología llevada a cabo –aunque muy tímidamente, a pesar del tópico– por Jaspers (1913) (quien tomaba la fenomenología básicamente sólo como *psicología descriptiva*, como una especie de sutil empirismo, aunque presuponiendo una *eidética*, por más que él mismo no estuviese dispuesto a reconocerlo abiertamente –cfr. Blankenburg, W., 1971: 39-40–), el interés preponderante se cifraba en una más perfecta y fructífera interacción entre el *análisis intencional* (Husserl), decisivo para la penetración en la conciencia “alterada”, la *analítica existencial* (Heidegger), fundamental para ubicar el *trascender* alterado en la existencia intramundana concreta, y la psicopatología, a fin de esclarecer conjuntamente la subjetividad-humana como *ser-en-el-mundo* y el modo en que, por decirlo husserlianamente, el *a priori de correlación* se proyecta en sentidos muy diversos, abarcando lo que se considera normal o anormal, y el modo en que el “estado de yecto” (*Geworfenheit*) arrastra consigo la posibilidad del *fracaso* de las posibilidades humanas (así, por ejemplo, en Binswanger). Por su parte, en la fase estructural-postestructural se buscaba aproximar la razón a la locura, o la locura a la razón (liberar la locura desde la *exclusión* que la *recluye* –Foucault–), en el intento no tanto o no sólo de *comprender* cuanto de activar un dispositivo crítico y destructor del *logocentrismo* occidental, en busca de un pensamiento *heterológico* (Derrida). Memorable y ya muy conocido es, en este sentido, el modo foucaultiano de tematizar, en 1970, el *sistema de exclusión* que constituye, entre otros, el sistema de *oposición razón y locura*, y a cuya exploración deberían destinarse, a juicio de Foucault, algunos de los principales esfuerzos del pensamiento contemporáneo (también digna de ser recordada, en este sentido, fue la respuesta de Derrida [1964: 47-89]). Si esta fase estructural/postestructural está presidida por la consigna de la *sospecha* (vid. Ricoeur), la fase fenomenológico-existencial está orientada fuertemente por la proclama de una *escucha radical* que va a contribuir de modo extraordinariamente fecundo a hacer “visible”, como se decía hace un momento, la gran extensión del campo de aplicación del análisis fenomenológico. Muy pronto, hacia 1913-1914, ya Max Scheler (1913-1914: 78) reconocía que “la filosofía fenomenológica se ha visto muy especial y fuertemente estimulada por la reacción que en algunos de los psiquiatras más jóvenes había provocado la influencia ejercida por la misma fenomenología”, para añadir que gracias a la psiquiatría se tornan más comprensibles los constitutivos esenciales de los pertinentes actos complejos normales, de sus objetos y de

su constitución esencialmente necesaria.

Probablemente tres han sido los grandes motivos de la aproximación entre psicopatología y fenomenología: en primer lugar, la conciencia del compuesto híbrido entre ambas (en el caso de Husserl a través de la *psicología fenomenológica* y, en el caso de Heidegger, a través de la *analítica existencial*); en segundo lugar, una exigencia frente al “lenguaje” psiquiátrico y, por último, la urgencia de configurar la psiquiatría como una *ciencia de personas* (Ronald Laing), en la medida en que se convierte en objetivo primordial de la *fenomenología existencial* o la *psiquiatría fenomenológica*.

4.2. Fenomenología y deriva psicopática de la conciencia

Ya en *Le temps vécu* (*El tiempo vivido*) (1933), uno de los principales representantes de la recepción psiquiátrica de la fenomenología, Eugène Minkowski, confesaba abiertamente que en sus investigaciones combinaba datos fenomenológicos y psicopatológicos. A su juicio, al tiempo que la aplicación de las consideraciones fenomenológicas a la psicopatología torna aquéllas más palpables y las hace ser más “específicas” (en la medida en que, como muestra la psicopatología, podrían ser de otro modo), a la vez las investigaciones psicopatológicas ayudan a revisar los datos fenomenológicos, completarlos e iluminar zonas oscuras de los mismos (Minkowski, E., 1933: 161).

En éste y otros sentidos, la *mirada vuelta* a las “modificaciones” y “desviaciones” propias de los estados anormales de conciencia no era, en el caso de Husserl –por remontarnos a la *base* de la filosofía fenomenológica–, un complemento del que hubiera podido prescindirse sin más (aunque de hecho Husserl apenas se refiriese a ellas, entusiasmada como se encontraba su fenomenología por una “eidética” de la “vida de la conciencia”). Las reflexiones de Husserl sobre lo que en ocasiones llamó *normale Verständigungsgemeinschaft* (comunidad de acuerdo normal) son esenciales para comprender, en el contexto del *verdadero positivismo fenomenológico* y del *principio de todos los principios*, la radicalidad y el alcance de la subjetividad e intersubjetividad trascendentales justamente allí donde se dan de suyo y se diría que “espontáneamente”, más acá del contexto filosófico-reflexionante. Las manifestaciones psico(pato)lógicas podrían contribuir a confirmar *a fortiori* la *omniabarcatividad* y *profundidad* de la (inter)subjetividad que la *reducción fenomenológico-trascendental* ha de dejar al descubierto, siendo uno de los ámbitos que precisamente deberían ser *puestos entre paréntesis* el de la “normalidad” (médica y socioculturalmente consensuada: un dato “impuro” que debería sucumbir inicialmente a la desconexión-*epojé*) de la que se extrae la cualificación del discurso y el comportamiento propios de la “locura”. Uno de los principales logros de la fenomenología de Husserl consiste, precisamente, en haber hecho comprensible que la *donación de sentido*, base de la ontología fenomenológica, es *indiferente* a la posición mundana del sujeto. Por utilizar un ejemplo muy conocido: tanto *constituye* el mundo (se dice bien: no “su” mundo, sino “el” mundo) Alonso Quijano como constituye el “suyo” Sancho Panza; tan “mundo” lo es el del papúa como el del neoyorquino, el del balinés como el del sevillano. De modo similar respecto al cuerdo y al loco. En este sentido, las determinaciones *fácticas* de normalidad/anormalidad son derivadas, se diría que casi adventicias y, en última instancia, contingentes. Por otra parte, la *distribución primordial ego/álder-ego* articula a la vez unitaria y diferencialmente la intersubjetividad, permitiendo la *reciprocidad de perspectivas* (cfr. Folter, R. J. de, 1983) previa tanto al *consenso* como al *disenso* empírico-culturales. En busca de una *normalidad originaria* (*Urnormalität*), que es la de la intersubjetividad trascendental implícita en el ego (fenomenológico-trascendentalmente reducido: no, por tanto, de *este* o *aquel* ser humano), Husserl jamás

ignoró que tan cierto es que el daltónico es anormal entre los que no lo son (y ven “normalmente”) como que el que ve “normalmente” es anormal entre daltónicos. Anticipando en el terreno de la fenomenología de la percepción lo que un Binswanger (1956: 71) llamará *la relatividad cultural de los síntomas psiquiátricos* decía Husserl (1929: 48) en 1929 que

el ciego para los colores ve de modo completamente correcto, su experiencia desviante de los colores no es falsa, sino que pertenece a su “constitución psicofísica”. Yo comprendería su ver como falso sólo si aceptara el ver “normal” justamente como norma de verdad.

Y como reconocía con claridad y radicalismo un poco después, en 1931,

es hombre *normal* quien se comprende concretamente con la palabra “cualquiera”, quien pertenece a una abierta comunidad humana de prójimos (*Mitmenschen*) que tienen el mismo mundo vital histórico, determinado a través de la misma estructura formal, familiar a todos pero no explícita. El normal es normal en y según la comunidad normal (Husserl, E., 1931-2: 142).

Siendo “pre-mundana” (“previa” a este u otro mundo fácticos), “pre-normal” (con independencia de criterios empírico-culturales de normalidad/anormalidad) e incluso “pre-antropológica” (el ser humano es un modo de ser de la subjetividad), la subjetividad trascendental husserliana debería garantizar *pre-hermenéuticamente* un *a priori de correlación* indiferente, como se decía, a las distinciones normal/patológico y sano/enfermo de que se abastece sistemáticamente la psiquiatría tradicional y profesional y, por supuesto, previa a las diferencias empíricas, mundanas, etc., de que trata la antropología cultural. Desde este punto de vista, la psiquiatría, la antropología cultural y también, en cierto sentido, la experiencia literaria... no suponen crítica alguna a la subjetividad trascendental, sino la confirmación de su *amplitud*, que sólo se deja comprender (al menos en Husserl) a partir de una reducción fenomenológico-trascendental rigurosamente practicada. Ese estar más allá es uno de los rasgos radicales, críticos y decisivos de dicha reducción. No es sólo Husserl el que estaría dispuesto a reconocerlo, sino, por ejemplo, Georges Lanteri-Laura (cit. por Thuilleaux, M., 1973: 83). Por lo demás, si la noción de *persona* puede ser activada a fin de solucionar el determinismo plurívoco del fenómeno de la subjetividad donadora de sentido (Thuilleaux, M., 1973: 15), la noción de *subjetividad trascendental* parece, en este sentido, decisiva.

4.3. El análisis existencial (o la analítica existencial sin la pregunta por el ser)

Que la psiquiatría haya encontrado buenas razones para su propia fundamentación y desarrollo en el *análisis intencional* y en el *retorno al mundo de la vida* husserliano así como, de forma muy notable, en la *analítica existencial* de Heidegger, no es en absoluto, así pues, extraño. En concreto, el *Dasein* heideggeriano constituía no tanto la negación cuanto el *contrapeso* de la subjetividad husserliana, pues podría dar cuenta perfectamente del contexto de la patología y del *ser-arrojado-mundano* del enfermo. Ello, sin embargo, no fue comprendido así originalmente, como bien se aprecia en los primeros desarrollos de Ludwig Binswanger (1881-1966), en los que sin desestimarse la inmensa aportación de la fenomenología husserliana a la psiquiatría, se adhería con mayor fervor al *ser-en-el-mundo* de Heidegger, aunque sin asimilar las implicaciones de la analítica existencial en la *Seinsfrage* (pregunta por el ser), es decir, la diferencia, por Binswanger mismo establecida, entre la *analítica existencial* de Heidegger y su *análisis existencial*. Mientras que aquél ha de clarificar filosófico-fenomenológicamente la estructura apriorica o trascendental del ser-presente como ser-en-el-mundo, el *Daseinsanalyse* es el análisis empírico, fenomenológico y científico, de los modos de estructura de ser-presente factuales (cit. por Thuilleaux, M., 1973: 66). Por lo demás, Binswanger (1945: 167 y 168) puso mucho énfasis (que él mismo rebajaría considerablemente en momentos posteriores de su pensamiento, aproximándose a Husserl –cfr. Richir, M., 1992: 83 y ss.–) en distinguir entre la fenomenología “pura” husserliana y lo que llamaba “interpretación fenomenológica de formas de existencia humana como disciplina empírica”, para lo que las aportaciones de Heidegger le parecían fundamentales (por ejemplo, la equiparación de ser-en-el-mundo y trascender). Para comprender la preferencia de Binswanger por Heidegger frente a Husserl, véase lo que dice en su conferencia *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría*. Si bien la intención de Heidegger con *Ser y tiempo* era plantear la pregunta por el Ser, de hecho el camino seguido permitía la elaboración “concreta” de la *concepción óntica* de la *existencia* como ser-en-el-mundo o transcendencia. Ello supuso una gran aportación a la psiquiatría, pues según Binswanger permitía abrir la intencionalidad del método fenomenológico (en cuanto relación unitaria de subjetividad trascendental y objetividad trascendental, que flota en el “aire ligero” del *ego trascendental* –dice Binswanger–) a una “fundamentación” de la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad de la *existencia* humana, imbricándose con ella. Y añadía que

sólo con el retroceso desde la intencionalidad a la existencia como transcendencia o ser-en-el-mundo, sólo con la incorporación del yotranscendental en la existencia fáctica quedó planteado el problema (“objetivo-transcendental”) acerca de “lo que es el ente” que somos nosotros mismos. De ahí que podamos decir con Wilhelm Szilasi que *Sein und Zeit* es la primera investigación sobre nuestra existencia “en orden a su transcendencia objetiva” (Binswanger, L., 1946: 423-424).

Formulado simple y escuetamente: en su *Daseinsanalyse (análisis existencial)*, Binswanger (1956: 17) se proponía “mostrar y comprender las transformaciones y

formas de la existencia” tomando como hilo conductor el ámbito de la psicopatología. No se trataba tan sólo, por lo demás, de clasificar y sanar patologías psiquiátricas, sino de comprender el *ser-en-el-mundo* humano en sus *posibilidades* esenciales. Ello sería tarea ineludible de una *psiquiatría bien fundada* que requeriría, en tanto ciencia del hombre psíquicamente “enfermo”, inteligir la estructura apriórica o la constitución del ser-hombre en general (cit. por Thuilleaux, M., 1973: 75). Por ello, Binswanger se proponía trasladar la psicopatía y la esquizofrenia al amplio marco de la estructura de la existencia humana o ser-en-el-mundo cuyo *a priori* ha descubierto sistemáticamente Heidegger.

Tal como se indica, la psiquiatría existencial alcanzaría su objetivo pleno si fuese capaz de analizar existencialmente, tomando fundamentalmente como referencia *Ser y tiempo* y, en el caso específico de Binswanger, los “fracasos” de las “posibilidades” existenciales (Binswanger, L., 1956: 19). Básicas en el planteamiento de Binswanger eran, de este modo, las nociones de realización/fracaso de la existencia, que tienen como referencia la *posibilidad*, y, por otra parte, la noción heideggeriana de *estado de yecto* presentada en el § 38 de *Ser y tiempo*. Como ejemplo, en su conocido estudio –así traducido al castellano– sobre *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidad, manierismo*, rebotante de referencias y muestras de gratitud a Heidegger, Binswanger (1956: 18) decía que tales fenómenos no habrían de ser juzgados “desde el punto de vista médico-psiquiátrico, como «disminuciones», «extravíos» o «síntomas mórbidos», o aun como formas demenciales, sino como expresión de la frustración y el malograrse de la existencia humana”, lo que asalta a la comprensión no tanto a partir del intento por “penetrar comprensivamente” en el alma del enfermo, cuanto en la experiencia conmocionante del *choque sorprendente* con él, es decir, en la frustración de la comunicación (lo que se hace especialmente patente en el caso de la *excentricidad*, pero también en la *exaltación* –cfr. Binswanger, L., 1956: 28-29–; menos, en el *manierismo*). De este modo, Binswanger (1956: 126) retomaba expresamente la que llamaba “feliz fórmula *fenomenológica*” de E. Minkowski: “chocamos así con el vacío”.

4.4. Fenomenología existencial, lenguaje psiquiátrico e intersubjetividad (de Binswanger a Laing)

Sin duda, la confluencia entre Husserl y Heidegger se muestra extremadamente fecunda. A ella debe anexársele la influencia ejercida por lo que podría denominarse acertadamente el *paradigma fenomenológico* (San Martín, J., 1979: 85) sobre la así llamada *antipsiquiatría* de Ronald Laing, decisiva para el desarrollo de la *fenomenología existencial* en su proyección psiquiátrica. De Binswanger a Laing se extraen consecuencias y se gana en radicalismo. Ya no se trata únicamente de transgredir el contexto propio de la *clínica* (como nos recordaba Thuilleaux [1973: 78], “clínica” procede de *Kλινω*: *acostar, tender*), sacando al enfermo “fuera” y recordando que es *ser-en-el-mundo*, sino especialmente de “liberar” el propio discurso psiquiátrico en consonancia, según el proyecto de Laing, con el que es uno de sus problemas principales: hacer de la psiquiatría una *ciencia de personas* que no ahogue el ser personal del enfermo en favor de teorías y abstracciones que tienden a cosificarlo como objetividad disponible en el saber médico-clínico (tal es la requisitoria de Laing [1960: 14] dirigida a los psiquiatras incapaces de ver sus “casos” *qua personas*). Si en Binswanger se apuntaban muchos rasgos asumidos por la antipsiquiatría de Laing (en especial, la relevancia *comprensiva* que alcanza el *ser-con* para el esclarecimiento del fenómeno psicopatológico –cfr., por ejemplo, Binswanger, L., 1956: 124-126–), sólo en Laing adquiere su estatuto propio el rótulo “antipsiquiatría”, en la medida en que ya no se trata tan sólo de acudir al *lenguaje cotidiano*, como en Binswanger, para esclarecer el fenómeno a analizar (*Daseinsanalyse*) –en prosecución de Heidegger (cfr. el § 34 de *Ser y tiempo*)–, sino, como se decía hace un momento, de cuestionar el propio lenguaje de la psiquiatría (cfr. Laing, R., 1960: 14).

En efecto, cuando justo al comienzo de la década de los sesenta Laing aborda la teoría y práctica psiquiátricas de su época, considera que la psiquiatría toma al enfermo *aislado de los Otros* y como si no fuese un *ser-en-el-mundo*. Así, por ejemplo, se preguntaba “¿cómo podremos hablar, adecuadamente, de la relación entre *yo y tú* en términos de la acción recíproca de un aparato mental en relación con otro?”, y añadía:

Sólo el pensamiento existencial ha intentado captar la experiencia original de uno mismo en relación con otros, en el mundo de uno, mediante un término que refleja adecuadamente esta totalidad. De tal modo, existencialmente, lo concreto es entendido como la existencia de un hombre, como su *ser-en-el-mundo* (Laing, R., 1960: 15).

En la importantísima confluencia entre los logros máximos de la intencionalidad y reducción fenomenológico-trascendental husserliana y el *ser-en-el-mundo* heideggeriano, Laing encuentra la vía para convertir a la psiquiatría en ciencia de las personas. En ella no se trata –tal es el conocido dilema de todas las ciencias humanas– tanto de explicar (*erklären*) cuanto de comprender (*verstehen*) (cfr. *Ideas II* de Husserl y las grandes aportaciones heideggerianas). Sólo que en la psiquiatría, y con el enorme influjo del psicoanálisis, justamente la verdad tiende a desvincularse (*ab-straerse*) de la

autoconciencia del Otro/Paciente (lo que habría justificado el conocido tránsito *de la escucha a la sospecha* –*vid.* Ricoeur–). Lo mismo ocurrió con no poca virulencia, en su momento, bajo el influjo del estructuralismo y todas las “escuelas de la sospecha” en la investigación antropológico-cultural. Ya se trate, así pues, de psiquiatría, caso que ahora nos ocupa, como de antropología o sociología (algunos logros importantes de la *etnometodología* –cfr. Coulon, A. 1988–), la encomienda seguía y sigue siendo la de *recuperar la voz y el sentido* de los “actores”, ya se trate de enfermos, sujetos culturales o sujetos de formaciones sociológicas, *responsables* (o que se crean responsables –y si lo creen tienen que serlo de algún modo fenomenológico-existencialmente determinable–) de sus actos y declaraciones (Laing, R., 1960: 17-18): *escuchar*, en una palabra (aún en 1990 se podía leer que “la gran lástima de las ciencias humanas es que tienen que hacer frente a un «objeto hablante»” [Llobera, J., 1990: 139]). A Laing, por ejemplo, aunque no considera excluyentes el explicar y el comprender, sino complementarios, le importaba mucho más, sin embargo, lo personal, es decir, la conducta “contemplada en función de la experiencia de esa persona y de sus intenciones”, irreductibles a *it-processes* (Laing, R., 1960: 18-19). La fenomenología existencial se convierte, de este modo, en “el intento de reconstruir la manera que el paciente tiene de ser él mismo en su mundo, aunque en la relación terapéutica el enfoque puede dirigirse sólo a la manera que tiene el paciente de ser-conmigo” (Laing, R., 1960: 21). Laing (1960: 22) consideraba fundamental, en tal sentido, que ese ser-sí-mismo del Otro y “su mundo” fuesen respetados estrictamente y no insertados, *ab initio*, en un sistema regulado de normalidades y anomalías.

Precisamente uno de los déficits de la teoría husserliana de la intersubjetividad (cfr. Moreno, C., 1989-1) consistió, a pesar de sus inmensos descubrimientos, en no haber “separado” suficientemente al Otro del Ego (de modo que el Otro es álder-Ego). Que el Otro sea *álder-Ego* es una tesis que debe ser no negada –sería absurdo, por ineficaz–, sino sometida continuamente a vigilancia crítica (de aquí la importancia tanto de la psiquiatría como de la antropología cultural, indagando formas de alteridad ajenas a la convivencialidad cotidiana, etc.). Sin duda se trata de un apasionante campo de investigación en el que se apunta a combinar –tal parece la propuesta más equilibrada– la interacción ineludible *Ego/álder-Ego*, siguiendo en sus estructuras mínimas e ineludibles la teoría husserliana (cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*), y por otra parte *abrir la alteridad hacia la extrañeza*, es decir, a un Otro que no es sólo otro- *Yo*, sino también y especialmente *Otro-que-yo*, no sólo porque sea Otro numéricamente, o porque sea meramente “diferente”, sino porque aquello en lo que el *Yo* es dueño *autoconscientemente* de sí no basta para abordar al Otro (en lo que, en efecto, la psiquiatría es decisiva como aportación al conocimiento no ya sólo antropológico-empírico, sino de la propia intersubjetividad trascendental que constituye el Mundo). Como ha reconocido acertadamente Waldenfels (1992: 107-108) –punto sexto de las que él considera que son las razones por las que la psiquiatría ha experimentado atracción por la fenomenología (de inmediato se considerarán las cinco razones anteriores)–, lejos de ser puro déficit y falta de mundo, la enfermedad mental constituye un *orden* distinto, el enfermo tiene un mundo y un lenguaje extraños, de modo que sería difícil pensar una

razón omniabarcativa.

4.5. El encuentro entre fenomenología y psiquiatría

Siguiendo al propio Waldenfels, las razones de la fecundidad del encuentro entre fenomenología y psiquiatría estriban en que *a)* la *reducción eidética* posibilita un método “fenomenológico-estructural” que permite describir fenómenos patológicos en sus respectivos contextos propios, sin recurrir a explicaciones finalmente insuficientes o tendientes a todo tipo de reduccionismos; por su parte, *b)* la *reducción fenomenológica*, al problematizar la creencia en la existencia del mundo, permite comprender muy adecuadamente fenómenos como los de la desrealización y la despersonalización. Sin ir más lejos, el análisis fenomenológico de los mundos de Alonso Quijano y Sancho Panza permitiría dilucidar radicalmente lo que se llama, por ejemplo, realidad y cómo se constituye ésta no como realidad-*cosa*, sino como realidad-*sentido* (cfr. Schütz, A., 1955). R. Bernet (1992: 28) ha recordado, en efecto, como

[...] el delirio constituye para el psicótico el mundo *real* en que se realiza su *verdadera* vida. Somos nosotros los que hablamos de alucinación y no de percepción, de delirio y no de realidad, porque ese mundo nos permanece extraño e inaccesible. Consideramos al psicótico no como siendo un simulador o un mentiroso, sino más bien como siendo un anormal o un enfermo precisamente porque vive en un mundo diferente del nuestro. Su enfermedad consiste justamente en que no puede, ni a menudo quiere, compartir su mundo con nosotros. Todo intento de comunicación con el psicótico es vano si no se está presto a acordar fe a su mundo, que para nosotros nunca será, sin embargo, del todo real ni comprensible. Sólo el que es “normal” y se convierte en loco con el loco y permanece normal con los normales tiene ocasión de abrir una brecha en el cerrado mundo del delirio.

Por otra parte, *c)* el *análisis estructural* crea posibilidades para un esclarecimiento recíproco entre fenómenos normales y patológicos; *d)* la temporalidad e historicidad de la existencia permiten atisbar los registros biográficos de la experiencia; y *e)* una intersubjetividad anclada corpóreamente hace de marco para una terapia dialógicamente orientada (cfr. también Blankenburg, W., 1983: 182-207).

No deja de resultar curioso –anóteselo como anécdota– que Thuilleaux (1973: 11-12) considere que una excesiva aproximación de la antropología al saber psiquiátrico acabaría por disolver la especificidad de éste, en la medida en que se difuminaría la línea divisoria entre lo normal y lo patológico. Hipótesis atrevida: *de la antropologización de la locura a la psiquiatrización de la cordura*.

No se trataría tan sólo, por lo demás, de una recíproca afluencia de sugerencias entre fenomenología y psicopatología, sino de las propias condiciones en que son posibles las prácticas de una y otra allí donde, por ejemplo, la *intersubjetividad* (Husserl) o el *ser-con* (Heidegger) queda trastornado en sus posibilidades y eficacia comunicativa en virtud de un trastorno psico(pato)lógico, o bien en los casos en que la *extrañeza* del Otro afectado requiere lo que podría considerarse *mínimos de proyección egológica* (el *ego* intersubjetivo es *transversal*) siquiera fuese para reconocer esa extrañeza (su surgimiento intersubjetivo y la ruptura o perturbación del *Entre*) y las condiciones mínimas de posibilidad de acceso al Otro, en la medida en que la teoría y práctica psiquiátricas vendrían a mostrar al *ego* que no está tan alejado del Otro como a veces se supone, siendo inevitables (y fructíferos) los “transvases” *ego/álter ego*. Tal fue, con

toda seguridad, uno de los grandes descubrimientos de la teoríahusserliana de la *experiencia del Otro*, a pesar de las graves malinterpretaciones a que ha quedado expuesta. Fin, por tanto, de la separación *sujeto-sujeto/sujeto-objeto* más allá de la distinción entre locura y cordura, y reintegración de ambos, consecuentemente, en el *a priori universal de la correlación*. La psiquiatría viene a mostrar, por lo demás, y por seguir dando la razón a Husserl, que *a limine* el Otro tiene que ser mantenido como persona (cfr. *Ideas II* de Husserl), sin duda, pero *también* como “objeto”. O digámoslo también al revés, mejor: como objeto (en el saber psicopatológico), pero *también como persona*, manteniendo esa trascendencia propia de la alteridad que nos hace decir y pensar de alguien que no lo sabemos todo de él o ella, siendo lo “chocante”, justamente, la sensación de “saberlo todo” (cfr. Minkowski, E., 1933: 166).

En concreto, Ellenberger (1958: 129 y ss.) señala tres métodos de la fenomenología psiquiátrica, en tanto su cometido es investigar los estados de conciencia subjetivos del paciente. Esos tres métodos son la *fenomenología descriptiva* (atiende a lo que el paciente describe de sus experiencias), el *método genético-estructural*, que procura descubrir el denominador común, como fáctor genético, de la “unidad fundamental” de la conciencia del paciente, y finalmente el *análisis categorial* (estudio de las coordenadas fundamentales de temporalidad, espacialidad, causalidad y materialidad).

De la clínica al mundo: reivindicar al enfermo como *persona con voz propia*. Es de este modo como se esclarece el ser-en-el-mundo (en este caso, la *consustancial movilidad de la vida en su fondo primordial*) a partir de la relación con el “enfermo” en la peculiaridad del darse intersubjetivamente el vínculo en que el Otro es constituido justamente como “enfermo”. De modo similar a como comenzaba a suceder hace algunos años en el terreno de la *antropología cultural*, y más allá de la importante y clásica diferencia entre los enfoques *emic* y *etic* (aquél, sin duda, mucho más próximo a la fenomenología), ya no es posible la relación objetivante con el Otro sencillamente no sólo por el proceso (auto)crítico descolonizador (en el caso de la antropología), sino especialmente porque el conocimiento de las otras culturas conduce casi inevitablemente a la relativización, en mayor o menor medida, de la propia, del mismo modo que los descubrimientos de la estructura del inconsciente, de la que Freud fue principal artífice, conduce a una disminución progresiva de la diferencia entre psicología y psicopatología, entre normalidad y locura. En cierto modo, perspectivas o propuestas como las de Minkowski, Binswanger o Laing, todas ellas manteniendo en común el rechazo de la *objetivación* como procedimiento para el acceso al ser personal del Otro-enfermo, tienden a reintegrar el husserliano *a priori de correlación* en la *mundaneidad* heideggeriana, adjuntando el *compromiso existencial* (en este caso del propio psiquiatra) a su tarea de “espectador desinteresado” (Ellenberger [1958: 127-128] ha señalado la posible equiparación entre la *epojé/desinteresamiento* en fenomenología y la *des-represión* que el psiquiatra propone al paciente, a fin de acceder máximamente sin trabas al “discurso” inconsciente). Entre aquel compromiso y esta *theoria* radican las mejores posibilidades, o *entre yo y el otro*. Pero si el Otro no es sólo *objeto*, sino también y ante todo *persona*, ya no será posible, sin más, la crítica *ingenua* al *ego cogito*. Sin duda la

fenomenología existencial requiere ser “interferida”, y viceversa, con una hermenéutica que ilumine los pre-juicios en virtud de los cuales la apariencia del Otro es consignada como psicopática, por ejemplo. La (inter)subjetividad trascendental husserliana es tan necesaria a la larga como insuficiente a corto plazo. Pero tan necesario como el injerto hermenéutico es el afianzamiento, a partir de la epojé/reducción fenomenológica (y trascendental, vía intersubjetividad), de las posibilidades eidéticas del análisis intencional fenomenológico, con las desconstrucciones que tales posibilidades exigen (comenzando con la epojé fenomenológica).

Uno de los representantes más destacados en la actualidad de la recepción psiquiátrica de la fenomenología existencial, Wolfgang Blankenburg (nacido en 1928), considera que lejos de ser indiferente la fenomenología para la psicopatología, en tanto ésta debiera ocuparse de patologías mentales y afectivas en las que, como ocurre en el delirio, “no hay sentido”, frente a ello, la tesis de la *psicopatología fenomenológica* sostiene que

no es sino en el retorno a la vida efectuante universal que constituye lo normal tanto como lo anormal, de modo ciertamente diferente, donde reposa la esperanza de poder retro-cuestionar, más acá de la presuposición permanente de lo que significa “normal” y “anormal” hasta lo que los constituye a los dos (y al mismo tiempo la diferencia entre ellos) (Blankenburg, W., 1971: 41).

Si gracias a la *reducción fenomenológica* la realidad conserva valor sólo como correlato/contexto intencional, gracias a la *reducción eidética* no tanto se adquiere un conocimiento “nuevo” del *eidos* cuanto que se lo alcanza *en su pureza*. Como acertadamente reconoce Blankenburg (1971: 42), Husserl apenas se ocupó de hasta qué punto el *eidos* es puesto en evidencia en la experiencia antepredicativa, siendo ello decisivo para la psicopatología, en especial el juego de *variaciones imaginarias* que permiten, recordémoslo, acceder a la pureza eidética. Para Blankenburg, toda descripción fenomenológico-eidética dedonaciones psicopatológicas contribuye finalmente a la fundación de una *ontología regional* de la *anormalidad psíquica*. Como a Binswanger con relación a Heidegger, a Blankenburg no le interesa básicamente la ontología fenomenológica respecto a Husserl, sino mantenerse en el plano puramente *descriptivo*. Si en psicopatología cupiese de algún modo hablar del “ser” del enfermo sería sólo a título de una correcta descripción de sus particulares *modos de ser* (Blankenburg, W., 1991: 43-44).

Incluso frente a la tradicional tesis –y no sólo, por supuesto, en Binswanger, sino en toda una línea exegética de los textos husserlianos leídos desde Heidegger y la filosofía existencial– de que frente al *Dasein* heideggeriano el “ego trascendental” estaría “en el aire”, Blankenburg reivindica expresamente la *problemática fenomenológica de la constitución*, que en absoluto tiene que reducirse a la *intencionalidad de objeto* de la que Husserl, a juicio de Blankenburg (1971: 46-47), sólo lentamente pudo librarse.

Si el psicopatólogo existencial dirige sus esfuerzos hacia *análisis fenomenológicos de donaciones psicopatológicas*, siempre trabaja en el interior de una *ontología regional de lo anormal*. Citando a Kisker, Blankenburg reconoce que se trata de la investigación de la *morphé* del esquizofrénico, por ejemplo, en tanto tipo de *pregnancia particular* del

ser humano, por lo cual se presupone la posibilidad de *metamorfosis regulares* del ser humano, incluso en sus modos de ser patológicos.

En realidad, una vez asumida la radicalidad y universalidad de la reducción fenomenológico-trascendental, el proyecto general de la fenomenología no podría oponerse a la conciencia psicopática de la psiquiatría, en absoluto, sino en todo caso al rechazo acrítico de las posibilidades de la *reflexión* (y por más que la reflexión fenomenológico-trascendental no aspirase a llegar más allá del campo fenomenológicamente reducido). Si a la fenomenología le importa eminentemente el *saber de sí de la conciencia*, la psiquiatría debe dirigirse hacia el *saber acerca del inconsciente*, un terreno, para Husserl, absolutamente movedizo, pues la conciencia debería saber acerca de lo que no “hace” en cuanto conciencia, sino desde “detrás” de ella, desde la *extraña* escena del inconsciente. La confrontación con Freud llevada a cabo por Ricoeur (*vid.*) buscará mediar en este terreno.

5

Nada creadora, conciencia y libertad en la ontología fenomenológica (Sartre)

“El existencialismo, como la fe, no se explica, se vive...” En el increíble *Pequeño Catecismo del existencialismo para profanos*, Christine Cronan propone una auténtica formación acelerada en existencialismo, un *digest express* y superficial para la ocasión: palabras clave del vocabulario sartriano, formas del existencialismo, orígenes filosóficos, modos de expresión preferidos... El libro se vendió como rosquillas. Por fin todo el mundo podía hablar de existencialismo. “PREGUNTA: ¿Qué es el existencialismo? RESPUESTA: El existencialismo es la creencia de que el hombre se crea a sí mismo a lo largo de su vida por sus acciones. PREGUNTA: ¿Quién hizo renacer el existencialismo en nuestra época y lo puso de moda? RESPUESTA: Jean-Paul Sartre. PREGUNTA: ¿Qué afirma el existencialismo actual? RESPUESTA: Que la existencia precede a la esencia.” Desde los productos más elaborados a los subproductos más simples, más ligeros, la moda del existencialismo siguió su camino, difundiendo en círculos concéntricos lo que podía difundir, alcanzando, círculo tras círculo, a todos los estratos del público, lo que Sartre llamará más tarde el “público total”. Por otra parte, ¿no había encontrado Christine Cronan en sus mandamientos del existencialismo la fórmula adecuada?: *En t’engageant entraîneras / L’humanité totalement... Sans répit te créeras / Par tes actes seulement... [En tu compromiso arrastrarás / a toda la humanidad... Sin descanso te crearás / por tus actos nada más]*.

A. Cohen-Solal (1985: 350)

5.1. De la filosofía existencial al “existencialismo”

Cohen-Solal (1985: 350-351) añade un poco más adelante: “De la fenomenología alemana, se llegó –tal vez demasiado rápido– a una palabra en “ismo” vacía de sentido y que, sin embargo, todo el mundo parecía entender, a una pretendida corriente de pensamiento que todo el mundo parecía conocer, a comportamientos cotidianos vagos y extremadamente nebulosos que, no obstante, todo el mundo parecía adoptar”. Que la filosofía existencial se convirtiese en “existencialismo” *ad usum populi* se debió en gran medida a Jean-Paul Sartre, pero de semejante deriva no fue él el único, ni seguramente el principal, responsable. Las circunstancias se conjugaron de tal modo que lo que comenzó siendo una tendencia filosófica de altos vuelos especulativos se convirtió, ya fuera de sí, en moda. El tejido social y cultural del París de posguerra se dejó empapar por una *pose* “existencial” que combinaba, en rara mezcolanza, las ganas de vivir y disfrutar, el *be-bop* y el jazz, el alcohol y el humo a raudales en las *caves* que hicieron famoso al barrio Latino parisino y también, por otra parte, la conciencia trágica de una libertad sin referentes, a la intemperie, abocada a una responsabilidad sin excusa de dejación: una *difícil libertad*, en suma. La filosofía de Sartre estaba en boca de muchos, pero en sus difíciles entresijos era bien conocida por muy pocos. No es extraño que en 1946 Sartre compusiera un texto *ad hoc* como *El existencialismo es un humanismo* en el que pretendía esclarecer las posiciones básicas –y las más accesibles al gran público– de su existencialismo y evitar que la extensión semántica de la propia palabra “existencialismo” acabase por vaciarla de significado. En dicho texto Sartre, como es bien sabido, clasificaba a los existencialistas en cristianos (Jaspers y Marcel) y ateos (Heidegger y él mismo), reconociendo que, en cualquier caso, sería común a todos ellos considerar que “la existencia precede a la esencia” y, en pura línea kierkegaardiana, que hay que partir de la subjetividad. Haciéndose cargo del escándalo y revuelo que causaban sus tesis, Sartre aprovechaba para enfrentarse con las críticas tanto de comunistas como de católicos, defendiéndose en reiteradas ocasiones de las acusaciones de inmovilismo, pasividad y falta de compromiso del existencialismo (para el que, sin embargo, el hombre es lo que se hace ser, lo que proyecta y realiza, así como, por supuesto, pura responsabilidad y libertad, lo que le conduce a la angustia o, en el rechazo de ésta, a las excusas y subterfugios de la “mala fe”) y, por otra parte, de los temores que provocaba la que era considerada por muchos como la negra visión de la existencia propia de Sartre. Muy al contrario, el existencialismo sería un activismo y un optimismo, pero sin Dios. “Si Dios no existe –decía Sartre (1946: 15-16)–, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre [...], el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define”. “El hombre –proseguía– si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”. Por todo ello, el existencialismo sería “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad

humana” (Sartre, J.-P., 1946: 12).

Pudiera parecer, para un lector poco avisado, que el existencialismo sartreano estuviese contenido en el manifiesto de 1946, de fácil lectura y rebosante de tesis y connotaciones antropológicas y morales, pero la génesis teórica del pensamiento de Sartre hunde sus raíces más profundas en el *humus* de una vieja y en buena medida ya dada por sabida tesis, tal como la cartesiana del *cogito, ergo sum*. En un orden más biográfico, tal génesis comienza con el viaje de un joven de 28 años que, fascinado por las noticias que le llegan de algo llamado “fenomenología”, marcha con una beca a Berlín el nefasto año de 1933. Es difícil saber si Sartre habría estudiado más y mejor fenomenología en Friburgo justamente por esas fechas o en Berlín, donde, dice Gadamer (1995: 41), “no se podía aprender”, pero lo cierto es que en el pensamiento sartreano, en permanente ebullición, se interfieren Husserl, Heidegger y Hegel en una combinación extremadamente sugerente, por más que a un serio profesor universitario como Gadamer le llamasen poderosamente la atención los atrevidos enlaces propuestos por el joven Sartre. Por cierto, cabe suponer que en los años inmediatamente posteriores a la aparición de *El ser y la nada*, Martin Heidegger regale a Hans-Georg Gadamer un libro, ese libro, en su primera edición, del que sólo ha rasgado, para intentar leerlas, sin éxito, cuarenta páginas. Dice Gadamer (1995: 39) que de esa ilegibilidad no habría que extrañarse, pues a su juicio se trataba de un libro “increíblemente difícil de leer”, y en su traducción alemana todavía más difícil que en francés. Aunque con gran proyección existencial, todo el radicalismo sartreano era de origen claramente filosófico y, en concreto, fenomenológico. Es en buena medida ese radicalismo, y la proximidad al núcleo “duro” de la filosofía existencial más “existencialista”, lo que provoca que de las fenomenologías “clásicas” en la primera fase de la “recepción” creativa de Husserl y Heidegger (en este caso francesa), la de Sartre sea una de las más inquietantes. Tal proximidad no se da únicamente, por lo demás, sobre el plano de la sobriedad especulativa, sinotambién sobre el de la expresión literaria del pensamiento sartreano, que entrelaza en una combinación sugestiva todo su poderoso y desasosegante imaginario con el concepto filosófico más “abstracto”. Todo en Sartre aparece teñido de radicalidad, desde el modo que tiene de abordar literariamente el “mundo de la vida” (cfr. su obra literaria de ficción) hasta el tenso dualismo en que se desenvuelve *El ser y la nada*, desde la “iluminación” de la *náusea* hasta su concepción de la libertad, o desde la indagación sobre el imaginario hasta la desesperación que irrumpe con el hombre como *pasión inútil* (Sartre, J.-P., 1943: 747). Amén de desplegar una reflexión filosófica de altos vuelos, Sartre había conseguido atraer la fenomenología hacia lo más inferior de nuestra experiencia, hacia sus objetos más triviales. Ya lo había dado a entender cuando, como recordaba Simone de Beauvoir en 1961, Raymond Aron le habló de Husserl, y al tiempo que señalaba su vaso (se encontraban en un bar de Montparnasse), le dijo a Sartre: “Ves, mi pequeño camarada, si eres husserliano puedes hablar de este cóctel y hacer filosofía”. Sartre —cuenta Simone de Beauvoir (1961: 141)— palideció de emoción. “Era exactamente lo que estaba anhelando desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que ello fuera filosofía.” Pero para un pensamiento que apuntaba mucho más

alto, hacia el vínculo entre ser, conciencia y acción (cfr., en general, Bello, E., 1979), todos esos “detalles” eran sólo la más llamativa punta de iceberg de un sistema filosófico bien lejano de todo lo que pudiera encontrarse en algún café parisino o, como quien dice, “a la vuelta de la esquina”, siendo que, probablemente, todo comenzó con la *intencionalidad*, en el orden estrictamente teórico, y con la *imaginación* en un pensador que iba a saber combinar como pocos la más dura especulación conceptual con la carne puesta en el asador de la imaginación literaria.

5.2. La depuración de la conciencia. La epojé del yo

Habiendo recibido una beca en 1933-1934 Sartre marcha a Berlín para estudiar a Husserl y Heidegger. Dos grandes ideas serán decisivas en la configuración de su incipiente filosofía: la de intencionalidad, husserliana, y la de ser-en-el-mundo, heideggeriana. A la primera consagrará en 1939 un breve pero muy sugerente texto, no sin antes, en 1936 (en *La trascendencia del ego*), haber propuesto depurar la conciencia del lastre del ego que, para algunos, constituye su habitante. Por otra parte, en la fenomenología husserliana se gesta la reivindicación sartreana de la imaginación (muy importante en Kierkegaard) y —esto será decisivo— todo su poder “anulador”. La intencionalidad permite a la conciencia *abrirse al mundo y situarse* “en los caminos”, y a la imaginación, por su parte, pensar a fondo una capacidad de la conciencia que no es simplemente una más “entre otras”, sino que la define intrínsecamente: la de introducir ausencia y “nada” en el mundo (no en vano, la imaginación también avalaba la vocación sartreana en el terreno literario). Sartre radicalizará la *extraversión* y *soberanía* de la conciencia intencional, ya presentes en Husserl. En el primer caso, para extraverter máximamente la conciencia fuera de sí Sartre la libra del último reducto que podría retenerla consigo misma en una filosofía de corte “reflexivo”, a lo Proust: el yo. En el segundo caso (el de la *soberanía* de la intencionalidad), no se trata tanto de que la imaginación saque la conciencia del mundo, cuanto más bien, al contrario, de que introduzca la conciencia y todas sus distensiones en el mundo. Salida máxima de la conciencia fuera de sí, hacia el mundo, y a la vez penetración de la conciencia en el mundo. Tal es una de las aportaciones fundamentales de la ontología fenomenológica de Sartre.

En primer término, se trata de reivindicar la intencionalidad de una conciencia *realmente* pura. Como dice Sartre (1931-1: 315-317) en *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* (1939), tomando como objeto de crítica la filosofía de los Brunschvicg, Lalande o Meyerson,

todos nos hemos imaginado una Mente-araña que arrastra las cosas a su tela, las cubre con saliva blanca y lentamente las digiere, reduciéndolas a su propia sustancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Una cierta colección de “contenidos de la conciencia”, un orden en esos contenidos. ¡Oh, filosofía alimenticia! Pero qué podría estar más claro: ¿no es la mesa el contenido actual de mi percepción y mi percepción el estado presente de mi conciencia?

Contra la filosofía digestiva del empiriocriticismo y el neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl nunca se cansa de insistir en que las cosas no pueden disolverse en la conciencia. Así, ven este árbol. Pero lo ven justo donde está: al lado de la carretera en el polvo, solo y retorcido en el calor, a 80 kilómetros de la costa mediterránea [...]. Pero Husserl no es realista: ese árbol de su pedazo de tierra cuarteada no es algo absoluto que después entra en relación con nosotros. La conciencia y el mundo se dan juntos: en su esencia externa a la conciencia, el mundo es, en esencia, relativo a ella. Porque Husserl ve en la conciencia un hecho irreductible que no puede ser transmitido por ninguna imagen física [...]. Saber es “fugarse”, escapar de la húmeda interioridad gástrica y huir fuera más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, fuera de allí, hasta llegar al árbol e incluso fuera de él —porque me elude y resiste y no puedo perderme más en lo que puede disolverse en mí—, fuera de él y fuera de mí mismo. [...] la conciencia se ha purificado, limpia como un vendaval, nada ha quedado en ella más que una huida de sí misma, un deslizamiento fuera de uno mismo. Si —lo que es imposible—

entraran “dentro” de una conciencia, se verían atrapados en un torbellino y arrojados otra vez fuera, hasta el árbol, al polvo, porque la conciencia no tiene “interior”; no hay nada más que su propio exterior, y es esta huida absoluta, esta negación de sustancia, la que la hace conciencia. [...] entonces habrán captado el significado pleno de lo que Husserl expresa con las famosas palabras “Toda conciencia es una conciencia *de* algo”. Es todo lo que se tarda en acabar con la acogedora filosofía de la immanencia [...]. La filosofía de la transcendencia nos arroja a la carretera abierta, en medio de los peligros, a una luz cegadora. Ser, dice Heidegger, es ser en el mundo. Comprender este “ser en” como un movimiento. Ser es meterse en el mundo, es ir de un vacío de mundo y conciencia a una irrupción repentina como conciencia en el mundo. Si la conciencia trata de recobrarse, de coincidir consigo misma, abrigada dentro con las contraventanas cerradas, se convierte en nada. Esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa distinta de ella es lo que Husserl llama “intencionalidad”.

[...] para Husserl y los fenomenólogos nuestra conciencia de las cosas no se restringe de ningún modo a su conocimiento. El conocimiento o su “representación” pura es sólo una de las posibles formas de mi conciencia “de” este árbol; también lo puedo querer, temer, odiar; y el modo en que la conciencia va más allá de sí misma, que llamamos “intencionalidad”, también se encuentra en el miedo, el odio y el amor. [...] Husserl ha vuelto a poner horror y deleite en las cosas. Nos ha devuelto el mundo de los artistas y profetas [...]. No nos encontraremos a nosotros mismos en una retirada, sino en la carretera, en el pueblo, en medio de la multitud, una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres.

Merecía la pena que citásemos este texto, a pesar de su extensión, por la relevancia de las tesis sartreanas en él presentadas. Ya anteriormente, en *La transcendencia del ego* (1936), Sartre se había declarado ferviente enemigo del psicologismo, objeto de la crítica husserliana, en el sentido de que

- a) La conciencia se abre continuamente, y es no sólo apertura (Husserl) sino, más aún, movimiento centrífugo desde la excentricidad primordial del existente.
- b) La conciencia, por más que absolutamente reivindicada como Nada irrumpiendo en medio del Ser compacto, inerte, no soporta el sustancialismo propio de la *res cogitans* cartesiana. En este sentido, Sartre es crítico frente a lo que considera visos de sustancialismo en el *ego transcendental* husserliano. No se trata sólo de vaciar la conciencia del yo empírico, psicológico. También el yo transcendental resulta superfluo. Más aún, este yo es la muerte misma de la conciencia. El “yo” sólo aparece en la conciencia en un acto reflexivo. Mientras no se reflexiona, la conciencia “anda por los caminos”, está “fuera-de-sí”. De inmediato que saca al yo de la conciencia, Sartre lo hace formar parte del mundo, donde se le puede encontrar (exactamente igual que al ego de Otro). El ego no habita, así pues, la conciencia, que es ante todo un campo impersonal, “prepersonal”. No se trata, ciertamente, de “yo veo entrar gente en la librería”, sino de la experiencia: “entra gente en la librería”. La conciencia es consciente *de* ello, no de un *yo que-ve*. Claramente, a renglón seguido, Sartre podrá desvincular la conciencia no sólo del yo reflexivo, sino del mero conocimiento reflexivo (lo que parecía un lastre “teoreticista” en Husserl). La conciencia existe y conoce, abriéndose al mundo, *irreflejamente*. El ego no forma parte de la conciencia, sino de lo psíquico, que a diferencia

de la conciencia “pura” está incluido en el mundo, siendo la unidad trascendente de las acciones y estados. Desde esta perspectiva no estoy más cerca de mi ego que del ego de Otro. El solipsismo se habría, de este modo, vencido. Descubrir una acción (“jugar al póquer”, por ejemplo) exige remitirla al ego, que no es, de este modo, sino la totalidad concreta de las acciones y de los estados que soporta. Sartre dirá que el ego es a los objetos psíquicos lo que el mundo a las cosas. Así pues, tenemos: la conciencia pura, campo trascendental prepersonal, acciones, estados y el ego que es su unidad reflexionada.

5.3. Fenomenología de la imaginación, lo imaginario y la emoción. Preliminares de la “anulación”

Desde el primer momento el método fenomenológico se constituye como un auténtico mecanismo de *inseminación* y *diseminación* filosóficas. En el caso de la fenomenología francesa, resulta muy llamativa la cuádruple proyección de la investigación fenomenológica en áreas tales como la *imaginación* y lo *imaginario* (Sartre), la *percepción* (Merleau-Ponty), la *voluntad* y lo *involuntario* (Ricoeur) o *el Otro* y la *trascendencia ética* (Levinas), amén de todos los temas concretos, propios y típicos de una “fenomenología existencial”, que los autores citados despliegan y en cuyo detalle nos es imposible entrar.

Todas las proyecciones señaladas, pero en especial las dos primeras, sin duda las más representativas de la primera fase de la gran recepción creativa de la fenomenología en Francia, muestran claramente la vocación del pensar implícita en la fenomenología de Husserl y sus márgenes. En el caso de la orientación sartreana, que ahora nos ocupa, se caracteriza por que en ella se explora a fondo la *neutralidad existencial* del fenómeno, ya presentada en las *Investigaciones lógicas*, y el poder constituyente de la conciencia. Más que Merleau-Ponty, Sartre se sitúa desde el principio en el corazón de la reducción fenomenológica (Thévenaz, P., 1966: 81) y de la *libertad-de-existencia* de lo intencionado, reducido a fenómeno sin el lastre de lo que existe o no existe. De aquí que se aproxime enormemente a temas como los de la imagen, lo imaginario, lo irreal o la emoción y su “configuración” mágica del mundo (en la que la imaginación está incluida en tanto “es un encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa, la cosa que se desea...” [Sartre, J.-P., 1940: 163]). Sin embargo, la complejidad de la indagación sartreana estriba en que al tiempo que penetra en los vericuetos de lo imaginario se preocupa mucho (acabamos de constatarlo) por defender el poder trascendedor de la conciencia. Parece como si todo tuviese que discurrir en los amplísimos márgenes del trascendimiento “afirmativo” operado por la conciencia y su poder para imaginar, es decir, “irrealizar”, “nihilizar” (“nadirificar”, o sencillamente “anular”, y un poco más forzosamente, “aniquilar”: en castellano carecemos de un término que traduzca adecuadamente la *néantisation* de que hablaba Sartre). La conciencia, constitutivamente libre, *sale-al* mundo. Pero “sale-a-él” no ya sólo, ni siquiera principalmente, para dar-noticia *perceptiva* del fáctico acabamiento de sus “haberese” sino, en un ejercicio de libertad, para “superarlo”, vencer su facticidad, ya sea mediante la imagen o la emoción. La imagen también “sale-al” mundo, no es algo que permanezca encerrado en un psiquismo, lo que se comprenderá si no se la aborda “reflexivamente” (en el análisis de expresiones tales como “tuve una imagen...”). La imagen no es, pues, “inmanente” ni real (en tanto re-produjese algo “exterior”); no se la podría encontrar en el mundo, pero tampoco en la psique (recuérdese la “anarquía del nóema” de que hablaba Derrida). El objeto puede ser el mismo, pero cambia de ser percibido a ser imaginado. En este segundo caso el objeto está “ausente” y, en consecuencia, la conciencia se dirige a algo que *no se da*. Gracias a la conciencia se ha

abierto una brecha en la masa compacta de la presencia del mundo, lo que sería incomprensible sin el vínculo entre conciencia y libertad; y una brecha que será decisiva para el entero proyecto de ontología fenomenológica de Sartre, que no comprende la nada desde su posible pugilato dialéctico-especulativo con el ser, en una dialéctica “inconsciente”, sino más bien desde la *conciencia*: nada, ella misma, que “anula”, que no sólo pone lo ausente, sino que en medio del ser continuo dice “A es...” o “A *no es...*”, etc. Y si de la conciencia se puede decir que es “nada” no es sólo porque frente a ella esté, sin más, el Ser (*vid. infra*), sino porque lo que caracteriza a esta conciencia completamente abierta, trascendente, es que ella *no-es* aquello de lo que es consciente... o que todo aquello hacia lo que trasciende *no-es* ella. La Nada es, pues, el poder de la conciencia: lo que la conciencia “da”, lo que hace llegar generosamente al Mundo rompiendo la masa continua del ser (en sí), y da como libertad. La Nada es, por tanto, creadora. En último término, la filosofía sartreana se alimenta de la positividad del fenómeno y de la fuerza de una negatividad aprendida de la dialéctica hegeliana. Todo ello se comienza a comprender desde muy pronto, precisamente desde el arranque del proyecto sartreano.

Imaginar, pues: poner como irreal, reconocer el ausentarse de lo imaginado fuera del mundo. No se trata sólo del vínculo de la imagen con ausencias que apelan a nuestra situación (Pedro puede no estar en la biblioteca, pero está en el seminario) sino, *a fortiori*, de una ausencia absoluta de un mundo en su totalidad al que, por tanto, el acto imaginativo apela o al que reconoce. Identificar como irreal al centauro exige abordar ese mundo y afirmar que el centauro no tiene (ni podrá tener) lugar en él. Ni contenido psíquico ni ente de este mundo, es la intencionalidad la que ofrece su ser propio al centauro (Sartre, J.-P., 1936: 186). Si la imagen como tal apela a una no-presencia (a una ausencia) circunstanciada, que a su vez exige una *situación* concreta de la conciencia imaginante, lo irreal apela a la totalidad del mundo y, a resultas de ello, al máximo poder “anulador” de la conciencia. En un texto fundamental de la conclusión de *Lo imaginario* dice Sartre que

podemos, pues, concluir: la imaginación no es un poder empírico y sobreañadido de la conciencia. Es la conciencia entera en tanto que realiza su libertad. Toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está preñada de imaginario en tanto se presente siempre como una superación de lo real. De ello no se deduce que toda percepción de lo real deba invertirse en imagen, sino que como la conciencia está siempre “en situación” porque es siempre libre, hay siempre y en cada momento para ella una posibilidad concreta de producir lo irreal. Estas son las diferentes motivaciones que deciden a cada instante si la conciencia será únicamente realizante o si imaginará. Lo irreal es producido fuera del mundo por una conciencia que *sigue estando en el mundo* y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre.

Pero a su vez, habiéndose convertido la imaginación en función psicológica y empírica, es también la condición necesaria de la libertad del hombre empírico en medio del mundo. Si la función anulante propia de la conciencia [...] es lo que hace posible el acto de imaginación, habría que añadir recíprocamente que esta función no puede manifestarse más que en un acto imaginante. No podría existir una intuición de la nada, precisamente porque la nada no es nada y toda conciencia –intuitiva o no– es conciencia de algo. La nada no puede darse más que como una infraestructura de algo. La experiencia de la nada no es, hablando con propiedad, una experiencia indirecta, sino una experiencia que es, por principio, dada “con” y “en” (Sartre, J.-P., 1940: 239; sin embargo, para este texto hemos

Por todo ello, el deslizamiento del mundo en el seno de la nada y la aparición de la realidad humana sólo pueden acontecer por la posición de *algo* que es nada en relación con el mundo. Es la conciencia de lo imaginario la que permite, pues, el “anonadamiento” del mundo, pero siempre *situadamente*. Por lo demás, no cabe duda de que la imaginación no guarda relación con un aséptico “superar” el mundo, sino que da señales frecuentes de cierto “malestar” con el mundo en su presunto acabamiento, por lo que se enlaza con los afectos, y por otra parte, cuando se trata de la experiencia estética, abre las puertas, gracias a lo que llamábamos, al hablar sobre Husserl, “soberanía de la intencionalidad”, al vasto mundo de las entidades y eventos puramente ficcionales.

Bosquejo de una teoría de las emociones (1939) culmina las investigaciones de Sartre en torno a *La imaginación* (1936) y *Lo imaginario* (escrito en 1936, y aparecido en 1940). Como bien ha señalado Audry, si al mundo-utensilio corresponde la conciencia perceptiva (Merleau-Ponty seguirá una línea fenomenológica muy diferente) y al mundo-irreal una conciencia imaginante, a un mundo mágico (“emocionante”) correspondería la conciencia emocionada. Si la imaginación nos pro-pone situacionalmente frente al entorno y el mundo, la emoción nos pro-pone como mundanalmente afectados y nos permite “huir” mágicamente. En *Bosquejo de una teoría de las emociones* Sartre se adentrará, en efecto, en el terreno de la emoción como afectividad que muestra la realidad-humana como *ser-en-el-mundo* (en este sentido, la presencia en Sartre del *encontrarse* heideggeriano es indiscutible). La emoción nos hace “acceder” al mundo no en su negación, sino precisamente en su ser emocionante. Pero lo imaginario puede tornarse, en tal caso, “mágico” incorporándose a la emoción, buscándose la “intervención” en el mundo existente. En cualquier caso, trátase de la imaginación o de la emoción, hay una conciencia que irrumpe en el mundo y da-libertad. En este sentido, la experiencia de Jean Genet debió resultar muy iluminadora para Sartre. Ni que decir tiene que Jean Genet vivía, en buena medida, según su poderoso imaginario y sus emociones. Como Sade, fue uno de los grandes encarcelados de la historia de la literatura. Pero antes de ser rescatado de ella por sus admiradores, lo fue por la libertad sin medida de su transfiguración imaginario-poético-emocionante del mundo. Ese acto aparentemente inofensivo de escribir en *mundano estado de encarcelamiento* dice todo sobre la libertad del imaginar desde la ausencia de mundo que la celda provoca. La imagen es una huida, una escapatoria. Pero no nos engañemos. Sartre nunca defendió forma alguna de escapismo. De la imaginación le importaba mucho más su poder “anulador” y creativo que la huida del mundo y de su facticidad que pudiera favorecer.

5.4. La ontología fenomenológica. Fenómeno de ser; ser del fenómeno y surgimiento del para-sí

Sin yo interior, trascendiendo fuera-de-sí hacia el mundo, sin posible retención reflexivo-introspectiva consigo misma, imaginante, y por ello abierta a lo ausente y proponiendo ausencias al mundo, atisbando irrealidades que comprometen su totalidad, y emocionada, buscando conjurarlo mágicamente..., en cualquier caso, la conciencia es *existencia* antes que mero conocimiento, libertad y poder de “anulación” (*néantisation*). La fenomenología parte de lo que Sartre llama, en honor a Nietzsche, el “fin de la ilusión de los trasmundos”. En tal sentido, habría sido una gran conquista la *reducción del ser a la serie de sus manifestaciones*, al aparecer (Sartre, J.-P., 1943: 11). La fenomenología supera la *doble relatividad de la Erscheinung* kantiana (relativa a la cosa en sí y a la subjetividad), conservando sólo la referencia inexcusable a la subjetividad y *poniendo entre paréntesis* la cosa en sí (Sartre, J.-P., 1943: 12). Se reemplaza la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno y ésta se funda sobre un “recurso al infinito”. Si todo es reductible a fenómeno, ¿por qué introducir, como hace Sartre, el ser del fenómeno? Para mostrar que la conciencia no se dirige a meros fenómenos-de-ser sino que, siendo más que una instancia cognoscitiva reflexiva, se dirige al *ser-del-fenómeno-de-ser*, es decir, a algo más que fenómeno, a su ser, lo que garantizará a la conciencia su salida de sí, que no vendría suficientemente garantizada si sólo pudiera “salir” hacia *fenómenos* de ser (sólo el ser del fenómeno la sacaría de la reflexión cognoscitiva y garantizaría una salida a la circularidad trascendental). Lo que se dirige al *ser-del-fenómeno-de-ser* no es una mera conciencia, sino una conciencia que *existe*, una conciencia-existente, o un *existente-consciente*. Pero tampoco bastaría, por lo demás, que este existente se dirigiese sólo al ser, pues entonces no sería consciente. El existente consciente tiene que dirigirse al *ser-del-fenómeno-de-ser* que no procede de la conciencia-existente, sino de su Otro, de lo otro que el Ser-para-sí, es decir, del Ser *en-sí*, que es lo Otro que la conciencia/para-sí, aquél continuo, indiferenciado, amorfo, y ésta desacoplada consigo misma, siempre interiormente diferida, “ahuecada”.

Sartre constituye el intento más profundo y exhaustivo por vincular la fenomenología específicamente husserliana de la conciencia y la filosofía existencial, en la medida en que ha buscado recoger la conciencia, decisiva en Husserl, vinculándola con la existencia, hasta el punto de reprochar a Heidegger el no haber tomado suficientemente en consideración la conciencia (Sartre, J.-P., 1943: 123-124). Son muchas las descripciones en que Sartre aborda la diferencia entre ser-en-sí y para-sí. En una de las más acertadas dice que

el ser de la conciencia [...] es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser. Esto significa que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Esta adecuación, que es la del en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresaremos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno [...]. El en-sí está pleno de sí mismo y no cabe imaginar plenitud más total [...], no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada.

La característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descompresión de ser. Es imposible [...] definirla como coincidencia consigo misma. De esta mesa puedo decir que es pura y simplemente *esta* mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia (de) creencia. A menudo se ha dicho que la mirada reflexiva altera el hecho de conciencia sobre el cual se dirige. Husserl mismo confiesa que el hecho de “ser vista” trae aparejada para cada vivencia una modificación total. Pero creemos haber mostrado que la condición primera de toda reflexividad es un *cogito* prerreflexivo. Este cogito, ciertamente, no pone objeto alguno; permanece intraconsciente (Sartre, J.-P., 1943: 124-125).

La conciencia es Nada, pues *es lo que no es y no es lo que es*: es pura apertura, no tiene consistencia alguna, e introduce, insufla Nada en el Ser-en-sí, lo que permite la apertura de un campo fenomenológico.

La nada es siempre un *en-otra-parte*. Es obligación para el para-sí no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser. Esta inconsistencia no remite, por otra parte, a otro ser; no es sino una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo. [...] La Nada es ese agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por la cual se constituye el para-sí. Pero esa nada no puede “ser sida” a menos que su existencia prestada sea correlativa a un acto nihilizador del ser. Este acto perpetuo por el cual el en-sí se degrada en presencia a sí es lo que llamaremos acto ontológico. La nada es el acto por el cual el ser pone en cuestión al ser, es decir, justamente, la conciencia o para-sí [...]. La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Sin duda, viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es nada más que el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser (Sartre, J.-P., 1943: 129-130).

Si para Sartre la existencia precede a la esencia, ello se debe a que la existencia es conciencia/nada en apertura perpetua. No tengo ser (de otro modo: no tengo esencia, ni naturaleza, ni puedo ser definido), sino libertad. Y es por no coincidir en parte alguna conmigo mismo, con una esencia que fuese mi entraña, por lo que *me determino a existir*, salgo de mí pues nada hay en mí (Sartre, J.-P., 1943: 129). De una tesis tan aparentemente teórica como la de la intencionalidad, se llega a un *existente sin esencia*. La filosofía existencial se confirma en su dramatismo (que también podría haber sido su jovialidad). El tema kierkegaardiano de la oposición del existir a cualquier sistema y objetividad repercute aquí (no sólo en Heidegger o Jaspers) con todo su radicalidad. En tal sentido, no podrá extrañar no ya solamente la *temporalidad* como expresión por antonomasia del intrínseco desajuste del existente consigo mismo, sino más concretamente la relevancia que alcance en esta fenomenología el *proyecto*, es decir, la trascendencia del existente para-sí hacia *posibles* investidos de *valor*.

5.5. Nada y libertad

El para-sí que *es-nada*, no coincidencia consigo, tiene que “hacerse”, esto es, “escogerse” de entre los posibles. No hay posibilidad de no escoger, no escoger es también escoger. Por ello dirá Sartre que estamos *condenados a la libertad*. Consecuencia de no ser nada, el existente siempre *tiene que ser* sin que nada esté *hecho*. Todo intento de eludir la responsabilidad en nombre de alguna supuesta facticidad que atenazase nuestros proyectos es “mala fe”. Tendemos a huir de la libertad-sin-agarraderos que somos. La angustia es uno de los motivos de la mala fe.

El para-sí, Nada, aspira a recogerse, a Ser, ser-en-sí, coincidir consigo, librarse del *ahuecamiento interior*. Se diría que aspira a ser en-sí-para-sí, pero ello es imposible: existe “hacia” sus posibles sin poder “recoger” su propia facticidad ni, por tanto, vencer su contingencia. Tan decisiva como el proyectar, que justifica y ubica al existente en el mundo, la *facticidad del para-sí* brinda una auténtica ligazón entre contingencia y proyecto/libertad. La facticidad no va contra ese “estar en otra parte” y esa “no coincidencia consigo” que caracterizan el *para-sí*. Es “pertenencia”, pero contingente. Sartre sólo reconoce el “conocimiento comprometido” *situacionalmente*, desde un “punto de vista”. Es éste el que me comunica con mi ser. Sartre distinguirá entre dos contingencias: la de que yo sea, puesto que no soy el fundamento de mi ser, y la del “punto de vista” o la de la situación, que pudiera ser ésta u otra. Pero estas dos contingencias no son a su vez contingentes, sino completamente necesarias, e integran lo que Sartre denomina *facticidad del para-sí*, que trae el recuerdo del Ensí “anulado” por la emergencia del para-sí pero conservado en su seno como su contingencia original. El para-sí asimila su contingencia sin poderla suprimir. Aunque no puede encontrarla en sí mismo, en tanto el para-sí es trascendencia, proyecto, etc., ello no impide que, dice Sartre (1943: 392-393), esa facticidad/contingencia lo “infeste” introduciéndolo de lleno, y sin escape, en la tensión entre la responsabilidad y su injustificabilidad. Pero en último término es la propia libertad la que descubre la facticidad como obstáculo, que sólo limita por la libertad de querer sobrepasarlo (así pues, el obstáculo depende de la libertad y sus proyectos, no al revés) (Sartre, J.-P, 1943: 596). Los límites no preceden a la libertad, sino que ésta los hace surgir.

La *elección existencial* guarda una estrecha relación con ese surgimiento. El que Sartre denomina *psicoanálisis existencial* tiene por misión develar en sus orígenes más remotos, valga este somero apunte, la génesis de la *elección de sí* que realiza un individuo (en el caso de Flaubert, por ejemplo, la vocación de escritor). Más que indagar en las trastiendas inconscientes de la conciencia (Freud), hay que *reconstruir el proyecto* a través del cual la existencia permite iluminar la génesis. Por otra parte, todo proyecto entraña una dimensión de universalidad que lo hace ser comprensible como un proyecto del existente, del “universal singular”. La filosofía sartreana de la libertad no deja respiro alguno. La *responsabilidad* no se ha visto mermada por la ausencia de Dios. Sartre (1943: 675) dirá que

el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es

responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser [...]. En tal sentido, la responsabilidad del para-sí es ago-biadora, pues es aquel por quien se hace que *haya* un mundo; y, puesto que es también aquel que *se hace ser*, el para-sí, cualquiera que fuere la situación en que se encuentre debe, pues, asumirla enteramente con su coeficiente de adversidad propio, así sea insostenible; debe asumirla con la orgullosa conciencia de ser autor de ella.

Y un poco más adelante: “en esta guerra que he escogido me elijo día por día y la hago mía haciéndome a mí mismo [...], cada persona es una elección absoluta de sí a partir de un mundo de conocimiento y de técnicas que esa elección a la vez asume e ilumina” (Sartre, J.-P., 1943: 677). Sartre descubre, así pues, el vínculo de la libertad con la situación, y por otra parte vincula el ser-en-situación con la libertad en su dimensión ontológica (mientras que para Merleau-Ponty la libertad no puede encontrarse en el origen ni menos aún ser absoluta), desde el abismo que detecta el *cogito* bajo sí mismo. Independientemente de encontrarme “arrojado” en el mundo, mi vida es para-mí, desde mi conciencia, estreno cotidiano.

Hay tres modalidades del trascendimiento en Sartre (cfr. especialmente Bello, E., 1979: 110 y ss.): hacia sí mismo, hacia el futuro y hacia el ser. En el primero de ellos el trascender se dirige a lo posible que falta al existente. Este busca recuperarse por completo, pero jamás lo consigue, pues la coincidencia consigo es imposible. Se trata, por tanto, de la “conciencia desgraciada” hegeliana. Por otra parte, el existente trasciende hacia el futuro, de modo que el para-sí consiste en deber ser *un hueco siempre futuro* (Sartre, J.-P., 1943: 184).

Sobrepaso mi mera *existencia* por la conciencia, que es nada, libertad y trascendencia, y posibilita la “fenomenalización” del mundo. Si no fuese por la conciencia que desestabiliza y ahueca, mi puro existir me sería, como el puro existir del En sí, nauseabundo: no experiencia de la conciencia y de la libertad proyectiva, ni de los fenómenos, sino de la facticidad y la contingencia (sin libertad) de lo indiferenciado de mi existir sin más y para nada, experiencia del continuo amorfo y pastoso del ser, que no está sólo del lado de lo Otro, sino también en ser-sin-conciencia. Esa experiencia es la náusea, experiencia del absurdo alejada del ser consciente. Sólo experienciándola captamos la fuerza trascendedora y creativa de la conciencia. Momento de “éxtasis horrible”, gracias a la náusea se capta el Absurdo Absoluto que la conciencia siempre combate, pero siempre al fin inútilmente. Mi *ser* es contingencia, pero por la conciencia y sólo por ella busco “anularlo”, insuflarle nada, tornarlo *para-sí*, abriéndose intencionalmente a sí mismo y a Todo, contra la náusea. Si mi libertad no puede acabar con la contingencia (a la que por otra parte parece requerir), sin embargo creará mundos y, lo que es más importante, hará posible que pueda hacerme a mí mismo sobre ese fondo de facticidad y contingencia por el que participo en con-fusión pastosa original de Todo lo que no-soy yo: no donde me pierdo, pues en ese Todo de Ser continuo, sin diferencias ni diferentes, ni siquiera podría perder-me. Podría decirse tal vez que el *existir-nauseabundo* es el reverso de la *conciencia liberadora*, y el existente tiene que saberse, en tanto existente-y-consciente, metido de lleno y sin resguardo entre su existencia (nauseabunda como tal) y su conciencia liberadora y creativa. Sobre la náusea para con el existir puro, En-sí, aparecerá la angustia de sabernos libres porque

“aparecemos” sobre ese fondo de En-sí sin orden ni sentido, ni ley ni Dios. La náusea es un modo de intencionalidad que nos lleva fuera de nosotros hacia lo Otro que nuestra conciencia, que nos hunde en una *Indiferencia* absoluta (pues la *diferencia* entre lo que *soy* y aquello que *no soy*, hacia lo que tiendo, sólo es posible por la conciencia).

Ni el humanismo, ni la búsqueda de los “momentos perfectos”, ni la posibilidad de acción, ni la comunidad, ni la solidaridad serían capaces de desmentir el fondo nauseabundo del existir puro indiferenciado. Ni siquiera mi conciencia como objeto para otra conciencia (conflicto intersubjetivo, *vid. infra*): sólo mi conciencia sumida en el existir sin sentido, pastoso, continuo. Mi conciencia, que lo es Todo porque no es Nada (no es esto o lo otro, con esta o aquella esencia), ella misma puro trascender, trascendida por lo que la náusea notifica. Del Otro podría recuperarme, o intentar recuperarme (en el amor, por ejemplo), pero no del existir puro, insoslayable. Migrandeza está en que no-soy existir puro, sino, siéndolo, en que soy también conciencia.

5.6. El ser-para-Otro y el conflicto intersubjetivo

Que la conciencia sea salida o trascendencia hacia lo Otro exige que también pueda ser salida hacia el Otro, que al tener conciencia de “su mundo” hace que “mi mundo”, en el que aparece el Otro-y-su mundo, quede sometido a una especie de *hemorragia* precisamente por la presencia del Otro-consciente en él. Ser consciente de Otro es confirmar que la conciencia no es reductible a (mi) psiquismo ni (mi) “interioridad” (ni a los de Otro). Por otra parte –de aquí la gran importancia del *Ser-Para-Otro* en Sartre–, si el Otro es sujeto consciente, su presencia representa la posibilidad de que yo devenga objeto, de tal modo que mi conciencia, trascendedora, sería transcendida por el Otro cuando “*me mira*”. El Otro *exige* que yo *no sea* él. No es como cuando veo un árbol que no-soy yo. La conciencia del árbol no representa un riesgo para mi conciencia, siempre trascendente, abierta. Sin embargo, saberme mirado por Otro sujeto consciente no sólo me recuerda que no-soy él y que él no es yo, sino que me objetiva, es decir, convierte mi conciencia en lo que no quiere ser: substancia, objeto, yo-aquí, etc., en suma, *parte del mundo* substancial, cósmico, objetivo. La raíz de la conflictualidad intersubjetiva se encuentra en el rechazo de la conciencia (da lo mismo si mía o del otro, tan bien repartida como se encuentra) en tanto *ser-para-sí* a ser objetivada, convertida en trascendencia-trascendida, anulación anulada. Ocurre como si aquel yo expulsado al mundo fuera de la conciencia (recuérdese *La trascendencia del ego*) retornase a ésta por su ser-para-Otro. Soy mirado, quedo entregado a Otro, no soy perfecto dueño de mí ni del mundo que se brinda a mi conciencia. Por el Otro, en mi ser-para-él, soy retenido en mí. Situación inédita antes de que el Otro apareciese. El Otro me impide “olvidarme” de mí en mi apertura consciente al mundo: me recuerda a mí mismo no porque me refleje, sino porque *me mira*, me clava a mi objetividad, me cosifica, me retiene conmigo, debilita y cuestiona mi apertura pura. Debo procurar, pues, que me refleje y recuperar de este modo lo que pierdo cuando me mira. Esa recuperación sólo podría conseguirla si el Otro me desea (me ama) libremente. No se puede entrar en este momento en todos los prolijos detalles del ser-para-Otro que ocupa buena parte de las reflexiones de *El ser y la nada*. Sartre penetra fenomenológicamente, a partir del análisis del ser corporal (base del para-Otro), en “relaciones concretas con el prójimo” que abarcan desde el amor hasta vínculos puramente conflictuales, condenados intrínsecamente al fracaso, como el masoquismo o el sadismo. Siempre el mecanismo operante de la descripción es, prosiguiendo la dinámica hegeliana de la *lucha por el reconocimiento*, la de una relación entre sujetos, cada uno de los cuales busca vencer al Otro, que le objetiva, reduciéndolo a ser Objeto, y tratando de encontrar un retorno a sí mismo a favor del para-sí de la conciencia.

5.7. Del para-sí a lo social. La autocrítica postfenomenológica de Sartre

En buena medida, la evolución de Sartre pudiera ser descrita como el paso de una reflexión fenomenológica sobre la contingencia que da lugar a una metafísica radical de la libertad (hasta el punto de que ésta coincide con nuestro destino y ser irrenunciable) a una reflexión en el contexto del materialismo histórico sobre la determinación que da lugar a una filosofía del ser social.

Desde 1951-1952 Sartre se aleja progresivamente de la reflexión centrada en el sujeto singular. En dicho tránsito (de lo individual a lo social) es esencial la experiencia de la segunda guerra mundial y, según sus propias palabras, el haber comprendido “la fuerza de las cosas” (Sartre, J.-P., 1970: 99). La libertad se verá confrontada con la sociedad y la historia (Sartre, J.-P., 1970: 101). Adiós, pues –dirá Sartre–, al pequeño-burgués autor de *El ser y la nada*, que todo lo veía desde el individuo. El nuevo planteamiento es, como siempre, tajante: “en *El ser y la nada* lo que ustedes podrían llamar la «subjetividad» no es lo que sería hoy para mí: el pequeño *desfase* en una operación por la cual una interiorización se reexterioriza ella misma en acto”; y un poco más adelante: “El individuo interioriza sus determinaciones sociales: interioriza relaciones de producción, la familia de su infancia, el pasado histórico, las instituciones contemporáneas, después él re-exterioriza todo ello en sus actos y elecciones que nos reenvían necesariamente a todo lo que ha sido interiorizado. No había nada de todo ello en *El ser y la nada*” (Sartre, J.-P., 1970: 102 y 103). Junto con la reorientación de la fenomenología al marxismo, que se aprecia enormemente en la insistencia en lo social, es interesante el paso que efectúa Sartre desde la *conciencia* a lo *vivido*, que se efectúa sobre todo en su estudio sobre Flaubert. Lo *vivido* es el terreno en que el individuo queda sumergido por sí mismo, por sus propias riquezas, y donde la conciencia tiene la astucia de determinarse ella misma por el olvido (Sartre, J.-P., 1970: 108). Lo *vivido*, insiste un poco más Sartre (1970: 111): “el conjunto del procesodialéctico de la vida psíquica, un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización que no puede ser consciente de lo que es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente a la conciencia. En este sentido lo *vivido* es siempre susceptible de comprensión, pero nunca de conocimiento”. Lo *vivido* sería al mismo tiempo “presencia a sí” y “ausencia de sí” del sujeto.

En la época de la *Crítica de la razón dialéctica*, el *proyecto* de que se hablaba en *El ser y la nada* se torna cada vez más *praxis*, con todas sus connotaciones colectivas e históricas. El sujeto humano es a la vez productor y producto, producto de sí mismo, pero avanzando siempre más allá, hacia otros posibles/proyectos histórica y políticamente determinados. Por lo demás, el campo de lo posible ya no se vincula a la potencia “anuladora” del para-sí, sino que se da en estrecha conexión con las condiciones/situaciones históricas. Si el para-sí es sustituido por la *praxis*, podría decirse que el en-sí es sustituido, en esta segunda fase de Sartre, por las instituciones (básicamente, *lo prácticoinerte*, esto es, “las actividades humanas en tanto son mediadas

por un material rigurosamente objetivo que las reenvía a la objetividad” [cfr. Sartre, J.-P., 1966: 85]). El existencialismo deberá ser reinterpretado a esta nueva luz. En *Cuestiones de método* Sartre (1957: 121) redefinirá el objeto del “existencialismo”, en el que “el hombre singular en el campo social, en su clase, en medio de objetos colectivos y de otros hombres singulares, es el individuo alienado, reificado, mistificado, tal como lo han hecho la división del trabajo y la explotación, pero luchando contra la alienación en medio de instrumentos falseados y, a despecho de todo, ganando pacientemente terreno”. La existencia se encuentra, de este modo, con la historia, en un vaivén entre lo universal histórico y el proyecto singular (Huneman, P. y Kulich, E., 1997: 92).

ANEXO 1

La extrañeza de existir. Emergencia de la conciencia trágica en Albert Camus

La “escena existencialista” parisina tiene dos grandes protagonistas: Sartre y Camus, por más que éste rechazase el calificativo de “existencialista”. Más allá de la pertinencia o impertinencia de las etiquetas, locierto es que ambos configuran un *tándem* espectacular por la radicalidad de sus planteamientos. Si en 1938 había aparecido *La náusea* de Sartre y en 1943 *El ser y la nada*, es en 1940 cuando Albert Camus termina, con 27 años, *El extranjero* (que aparecerá en 1942) y en octubre de ese mismo año aparece *El mito de Sísifo*. Nueve años más tarde, en octubre de 1951, *El hombre rebelde*. Con sus ensayos, Camus tomaba como punto de referencia, a la hora de abordar el tema de nuestra mortalidad (cfr. el unamuniano *Del sentimiento trágico de la vida*), no ya el mero sabernos mortales y la terrible tensión que surge entre dicha conciencia y nuestra (unamuniana) hambre de inmortalidad, sino el suicidio en *El mito de Sísifo*, y el asesinato en *El hombre rebelde*, es decir, la mortalidad sobre el fondo del sin sentido o del absurdo. La mortalidad ha dejado de ser considerada como algo que simplemente nos sobreviene para pasar a ser considerada desde nuestra libertad y proyectos humanos, con lo que gana verdaderamente sentido la pugna entre *Lebenswelt* y *Todeswelt*, mundo de la vida y mundo de la muerte. En Unamuno la conciencia lúcida de nuestra mortalidad no conseguía cuestionar *interiormente* la vida –más bien al contrario–, pero en Camus la conciencia de la muerte y todo lo que arrastra introducen la posibilidad del absurdo llevado hasta sus últimas consecuencias (rozando el dogmatismo) (sobre el tema de la muerte en Camus, cfr. Pérez, A. R. y Ziri6n, A., 1981). La pregunta se traslada, con todo su dramatismo, al problema del sentido de la existencia. Desde el comienzo hasta la última línea de *El mito de Sísifo*, el tema queda claramente perfilado: “No hay más que un problema filos6fico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla” (Camus, A., 1942: 15). *El mito de Sísifo* complementa muy ajustadamente el relato de *El extranjero*, que es, al menos en cierto sentido, una especie

de prólogo literario-ficcional a la inmersión en la experiencia del absurdo de que se habla en el ensayo de 1942. Lo decisivo de aquel *étranger* de Camus no era propiamente su indiferencia, sino justamente que fuese un “extraño” y que el mundo o su entorno se lo resultasen desde el momento en que se rompe la frágil transparencia de la conciencia “sin interior” (cfr. Pollmann, A., 1967: 183). No deja de resultar interesante que en cierta ocasión Robbe-Grillet, máximo exponente de *le nouveau roman*, dedicase algunas reflexiones a *L'étranger* en sus conexiones con la fenomenología husserliana (Robbe-Grillet, A., 1984: 41-43; sobre la “novela fenomenológica” cfr. Martínez, P., 1987: 33-35), en la medida en que ambas, decía Robbe-Grillet, aborasen un mundo descriptible, sin duda, y en este sentido perfectamente “fenomenológico”, pero sin profundidad, y no sólo porque Camus rehusase en *El mito de Sísifo* la dimensión fenomenológica del *eidos* sino porque, en línea sartreana, el “campo de la conciencia” se ha abierto y vaciado tanto que ya casi carece de toda sustancia interior que lo haga ser entrañable siquiera para sí mismo. Por lo demás, si a la irreflexión se suma que el *étranger* no es “creador” (lo que sólo se deja comprender bien desde *El mito de Sísifo*), por más que “esté volcado” hacia el mundo, ya se tienen casi todos los componentes de su propia extrañeza en el mundo. Por ello le afecta tanto que le atosiguen o se dirijan personalmente a él como “creándole un interior” más acá del mundo en que vive sin más. La cárcel le obligará a ese retorno a sí mismo, como si de la incitación a una forzosa reflexión se tratara, y su “liberación” procederá justamente de asumir la existencia sin más allá. Sólo entonces, en esa especie de reconciliación, podrá desaparecer la “extrañeza”. Sin peso anímico, sin sustancia interior, el existente se abre al mundo y, sobre todo, a lo posible. Y vive, apuesta por vivir, aunque sea sin-sentido. Pero en Camus no se da la tensión irresoluble, tan propia de Sartre, entre en-sí y para-sí, sino, digámoslo a su modo, la búsqueda final del “sol mediterráneo”, la reintegración armonizante del existente al mundo: *ser-mundo*. Merleau-Ponty está más cerca de Camus en este sentido. No habría de extrañarnos que Camus abriese *El mito de Sísifo* recordando a Píndaro: “Oh, alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible”.

El mito de Sísifo se sitúa en el terreno difícil que proporciona el advenimiento (casi sería mejor decir la irrupción) de la experiencia del sin sentido o del absurdo. Y el punto de referencia no podría ser otro más idóneo que el de la vida cotidiana, que un pensador como Camus atrae hacia la conciencia no de una estructura esencial (Husserl), sino de un conjunto de repeticiones tras el que se esconde, pudiendo asaltarnos en cualquier momento, la posibilidad de una pregunta sobre el Sentido absolutamente descorazonadora y también, tal vez (tal es la esperanza camusiana), una ilusión o un “restablecimiento”.

Suele suceder que los decorados se derrumben. Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. “Comienza”: esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo. Al final del despertar

viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento. En sí misma la lasitud tiene algo de repugnante. Debo concluir que es buena, pues todo comienza por la conciencia y nada vale sino por ella. Estas observaciones no tienen nada de original. Pero son evidentes, y eso basta por algún tiempo, al efectuar un reconocimiento somero de los orígenes de lo absurdo. La simple “inquietud” está en el origen de todo.

Asimismo, y durante todos los días de una vida sin brillo, el tiempo nos lleva. Pero siempre llega un momento en que hay que llevarlo... (Camus, A., 1942: 27).

Para Camus ya no se trata de salvar a toda costa la *familiaridad* del mundo aunque fuese con aquella actitud de “avestruz” de una conciencia que “no quiere saber nada”. “Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar” (Camus, A., 1942: 18), pero Camus ya ha dejado muy atrás ese mundo. Y casi está a punto de *exigirle* al lector que le acompañe en su lucidez.

En cierto modo, lo que en esencia “narra” Camus en *El mito de Sísifo* es cómo la *humillación* a la que queda sometido el hombre, sea filósofo, “conquistador” o creador, suele ceder a la tentación de buscar y en su caso encontrar un sentido que salve de la *caída en el absurdo*. Una minihistoria de cierta orientación de la “mala fe”, diría Sartre, no ya contra la angustia de la libertad, sino contra el absurdo, en un dinamismo que transita de la humillación a la ilusión, de la desesperación a la esperanza. Tanto en pensadores como en hombres o en creadores. Camus declara su admiración por los protagonistas del “pensamiento humillado”: Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Jaspers y Chestov (como indica G. de Torre [1968: n. 174], bien podría haber citado a Unamuno, para luego introducir una educada nota de decepción, por no haberse atrevido a mantenerse hasta el fin en la conciencia del absurdo (Camus, A., 1942: 38-70). Desde el reconocimiento debido al “profesor de filosofía” Heidegger, que “escribe sin temblar y en el lenguaje más abstracto del mundo...” (Camus, A., 1942: 39) hasta Husserl y los fenomenólogos (la exposición no es muy ordenada), pasando por Chestov (y su obra “de admirable monotonía”) y Kierkegaard, Camus reconoce que el parentesco de estos pensadores se funda en el reconocimiento de las humillaciones del pensamiento (“El espíritu llegado a los confines debe juzgar y elegir sus conclusiones” –Camus, A., 1942: 43–) al tiempo que proponen, aunque a veces ambiguamente, la *evasión*: “Mediante un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón para esperar en lo que les desguarnea. Esta esperanza forzosa es, en todos, de esencia religiosa” (Camus, A., 1942: 49-50). Básicamente, se trataría de *encontrar en el fracaso la oportunidad de un trascender*. Dedicar varias páginas al problema de la fenomenología, en la medida en que, en principio, Husserl sería también un “pensador humillado”. En principio, la fenomenología restituye al mundo su diversidad y niega el poder trascendente de la razón; “el universo espiritual se enriquece con ellos [se refiere a los fenomenólogos] de una manera incalculable”. Y añade, en un tono que recuerda mucho a la primera recepción de la fenomenología por Sartre, que

el pétalo de rosa, el mojón kilométrico o la mano humana tienen tanta importancia como el amor, el deseo o las leyes de la gravitación. Pensar no es ya unificar, hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio. Pensar es aprender de nuevo a ver, a estar atento; es dirigir la propia conciencia,

hacer de cada idea y de cada imagen, a la manera de Proust, un lugar privilegiado. Paradójicamente todo está privilegiado (Camus, A., 1942: 42).

A su juicio, la fenomenología no quiere explicar el mundo, sino describirlo. “Coincide con el pensamiento absurdo en su afirmación inicial de que no hay verdad, sino solamente verdades [...], cada cosa tiene su verdad. Es la conciencia la que la aclara con la atención que le presta. La conciencia no forma el objeto de su conocimiento.” Pero he aquí que la fenomenología sucumbe en tanto no encara suficientemente el absurdo. La psicología fenomenológica da paso a una “metafísica de consuelo”. Es en estas ocasiones –permítasenos un inciso– donde se muestra la *tiranía conceptual y existencial del absurdo* contra todo lo que pudiese rivalizar con su absolutismo, aunque ese rival sólo fuesen en el caso de la fenomenología (si nos atenemos a lo que dice Camus), multitud de “esencias” fragmentarias, repartidas por doquier. El absurdo es, pues, despótico, pues atrae Todo hacia sus inmensas tragaderas. Camus manifiesta su asentimiento a la “psicología fenomenológica”, pero no a la metafísica fenomenológica, en la que es decisiva, en su interpretación, la *reducción eidética*. A su juicio, no es necesario buscar profundidades esenciales en un mundo absurdo. De aquí arrancan sus reproches a las “esencias intemporales” de Husserl, que aunque son múltiples (Camus habla de un “politeísmo abstracto”) pretenden aclarar el mundo. Sin duda, concluye, “había sido eliminada la trascendencia, pero un giro brusco del pensamiento vuelve a introducir en el mundo una especie de inmanencia fragmentaria que restituye su profundidad al universo” (Camus, A., 1942: 63-64).

Tratándose de la humillación ante el absurdo, puede traerse a presencia al filósofo, al hombre o al creador. Camus dice elegir “únicamente a hombres que sólo aspiran a agotarse, o que tengo conciencia por ellos de que se agotan”. La conclusión no se hace esperar demasiado: “El único pensamiento que no es mentiroso es, por lo tanto, un pensamiento estéril. En el mundo absurdo, el valor de una noción o de una vida se mide por su infecundidad” (Camus, A., 1942: 94). Del pensador absurdo al hombre absurdo, y de éste a la creación absurda.

Describir, tal es la última ambición de un pensamiento absurdo. También la ciencia, al llegar al término de sus paradojas, deja de proponer y se detiene para contemplar y dibujar el paisaje siempre virgen de los fenómenos. El corazón aprende así que esa emoción que nos transporta ante los rostros del mundo no procede de su profundidad, sino de su diversidad... (Camus, A., 1942: 127).

“Si el mundo fuese claro no existiría el arte” (Camus, A., 1942: 131). Lo absurdo convive bien en y con el arte, y Camus se pregunta por el arte que tiende más a explicar y concluir: la novela. Pero del mismo modo que el “pensamiento humillado” cede a la tentación de la ilusión de un sentido, así también la novela tiende a sublimar por la tensión inherente a vivir en el absurdo. Tras examinar el personaje de Kirilov en *Los poseídos*, y algunos fragmentos del diario de Dostoievski, Camus llega a la conclusión de que también en la novela se cede frente al absurdo eterno, y que en ella la ilusión, el futuro, el no-absurdo, están “a la vuelta de la esquina”. La esperanza se presenta, desde esta perspectiva, como una tentación a la que resultaría muy difícil oponerse, pero de la

que el pensador lúcido debe liberarse (Camus, A., 1942: 148). Más bien habría que encontrar esperanza en la no-esperanza. Vivir no en el “estadio” de lo absurdo, sino en su “estado”. Sólo entonces podría abrise realmente *lo posible* para una inmensa libertad y quedar un mundo cuyo único amo fuese el hombre (Camus, A., 1942: 153) y la *creación sin mañana*: “Trabajar y crear «para nada», esculpir en la arcilla, saber que la propia creación no tiene porvenir, ver la propia obra destruida en un día teniendo conciencia de que, profundamente, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo” (Camus, A., 1942: 149). No-sucumbir, mantenerse *ascéticamente* cara al absurdo (Camus, A., 1942: 151). *El mito de Sísifo* concluye con un “hay que imaginarse a Sísifo dichoso” (Camus, A., 1942: 162), lo que se traduce en una exaltación del existir creativamente para nada y de una *conciencia* que da todo su valor al absurdo humano, pues *sin conciencia no habría lugar al absurdo mismo*. Aunque alguien pudiera gustar de la imagen de Sísifo ascendiendo la montaña en un redoblado (hasta el infinito) esfuerzo de *remontada*, Camus prefiere pensar en Sísifo descendiendo de nuevo, una y otra vez, tras la piedra, en el momento mismo en que es consciente de su desdicha eterna: *la hora de la conciencia*, dice Camus (1942: 159-160), única que justifica que el mito sea trágico, al tiempo que posibilita que pueda vencerse con desprecio al destino.

En 1943 el joven Blanchot increpará a Camus por no haber sido fiel a su norma y haber convertido el absurdo en algo susceptible de ser organizado. Camus “se salva con lo que le pierde, tomando como clave el hecho de no tenerla, manteniendo fuera de las terribles garras del absurdo el absurdo mismo” (Blanchot, M., 1943: 67). La conciencia del absurdo se torna conciencia de la necesidad. ¿No podría oponerse a la lucidez de Sísifo, vinculada en el mito a sus múltiples astucias y a su *hybris*, el *olvido* humano, la *des-memoria* siquiera alternativa con los momentos de memoria de la condena o del recuerdo de la desesperanza? ¿No habría lugar para el Olvido nietzscheano? Si un inmenso *Para-Nada* condensa la *objeción de conciencia* camusiana, ¿qué podría favorecer la reivindicación del “descenso” sobre un “ascenso” tallado en el Olvido, que nunca perdiese alguna siquiera lejana esperanza?

No optar por el suicidio crea el valor de la vida. Es aquella libertad la que crea este *valor*. La hiperlucidez del *saberse-absurdo* dejará paso, en la obra de Camus, y especialmente en *El hombre rebelde* (1951), a la rebeldía como “construcción” sobre el fondo de ruinas de la existencia. No habría que salvar tanto los valores (preestablecidos) cuanto la ocasión y la posibilidad de la *rebeldía* que los crea, y sobre muchos otros valores, el de la solidaridad, que Camus presentó en *La peste* (1947), que permite al lector transitar desde la *extrañeza* (para algunos *indiferencia* de Merseault) al *heroísmo* de Rieux, que buscaba ser-hombre, Tarrou, en pos de una “santidad sin Dios”, o Paneloux. Sólo esa solidaridad permitiría a un *cosmos humano* irrumpir sobre un fondo amorfo de sin sentido. Se comprendería bien, entonces, que *el mundo no podría ni debería ser sólo descrito*.

6

Paisajes sin geografía, o la refundación de lo sensible (Merleau-Ponty)

La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas.

Maurice Merleau-Ponty

6.1. Contra el Gran Objeto y el *Κοσμοθεωρῶς*. El retorno merleau-pontiano al “mundo de la vida”

No sería descabellado considerar que uno de los esfuerzos más radicales que presiden la filosofía de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) es el de la crítica a lo que en *Lo visible y lo invisible* se denominaba *Gran Objeto*. En lo esencial, el Gran Objeto es la apoteosis de la objetividad provocada por la ciencia cuando aspira a convertir todo en objeto, no sólo lo tradicionalmente considerado objetivo, sino también lo subjetivo, librando únicamente al espectador imparcial que nos habita (el sujeto de la ciencia). La primera obra de Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, adoptaba como objetivo la confrontación de la filosofía reflexiva con los conocimientos científico-positivos y psicológicos que abordan al sujeto desde fuera o desde un “espectador extranjero”, no desde dentro (perspectiva fenomenológica). De este modo, en el primer Merleau-Ponty el verdadero *campo transcendental* sólo podría conquistarse a cambio de no partir urgente y abruptamente desde la inmediatez del *cogito*, sino efectuando un paciente rodeo por lo que sería la incorporación del sujeto en el mundo (“incorporación”, más que “encarnación”). Antes de en *Lo visible y lo invisible*, el Gran Objeto ya había aparecido en *Fenomenología de la percepción*, cuando aludía Merleau-Ponty a la tendencia a objetivar el cuerpo propio, de modo que el contenido concreto de los psiquismos quedase integrado en el *en-sí* sin que hubiese más *para-sí* verdadero que el pensamiento del sabio que descubre el sistema de las determinaciones. Propiamente, la crítica al Gran Objeto representa la prosecución de una de las fructíferas herencias de la filosofía fenomenológica al tiempo que suponía en Merleau-Ponty una crítica a esa misma filosofía fenomenológica en lo que podría considerarse la segunda gran fase del pensamiento merleau-pontiano, más próximo a posiciones heideggerianas que husserlianas, si bien manteniendo siempre vivo el impulso general de la fenomenología. En cualquier caso, la crítica al Gran Objeto y al *Κοσμοθεωρῶς* arranca de la husserliana *retrointerrogación* hacia el mundo vital. No importa si nos situamos en 1945 o en 1960. En *Fenomenología de la percepción* ya se decía que

el primer acto filosófico sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisionomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar el mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema “Yo-el Otro-las cosas” en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda (Merleau-Ponty, M., 1945: 78).

Años más tarde, en su estudio sobre Cezanne (*El ojo y el espíritu*), Merleau-Ponty (1961: 11-12) reinterpreta aquella *retrointerrogación* en el sentido de que

es necesario que el pensamiento de ciencia [...] se vuelva a situar en un “hay” previo, en el sitio, en el suelo del mundo sensible y del mundo trabajado, tal como está en nuestra vida, para nuestro cuerpo; no ese cuerpo sensible del que fácilmente se puede sostener que es una máquina de información, sino

este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis actos. Es necesario que con mi cuerpo se despierten los *cuerpos asociados*, los “otros” [...] con los que acecho un solo Ser actual, presente [...]. En esta historicidad primordial el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia aprenderá a posarse en las cosas mismas y en sí mismo, llegará a ser filosofía.

Si la fenomenología había reivindicado y, lo que es más importante, legitimado el “habitar” las cosas frente al *cálculo* científico de una objetividad cada vez más abarcativa, hasta neutralizar todo lo subjetivo bajo la égida del *Gran Objeto*, casi toda la fenomenología posthusserliana y la filosofía existencial representan un inmenso esfuerzo por profundizar lo que aquel “*introducirse*” husserliano, ya no sólo hacia o en la experiencia como tal, sino también, y con especial énfasis, hacia o en el Mundo (*mundo-de-la-vida*) y el Ser, aporta para la *comprensión* de la existencia. Ya no se trataría solamente de la conciencia-de, sino del *existir*, ni de la mera subjetividad, sino del *Dasein*, y de una triple apertura al mundo, a la existencia personal y al sentido (cfr. Bello, E., 1979: 115 y ss.). Y todo ello, ya fuese en crítico contacto con la fenomenología de Husserl, o bien procurando extraerle toda su inmensa proyección, explicitando sus presupuestos o, como en muchas ocasiones en Merleau-Ponty (1959-1: 196), desentrañando su “impensado”.

La bifurcación que se produce en Sartre y Merleau-Ponty venía a mostrar irrevocablemente la sobrecarga de posibilidades de la descripción fenomenológica en general y del proyecto husserliano. El primero, prosiguiendo la neutralidad existencial del fenómeno y la inmanencia intencional, profundiza el campo inmenso de la imaginación y lo imaginario (en concreto, su potencia “nihilizadora”). Con ello Sartre abonaba un inmenso y fructífero campo de desarrollo de la fenomenología. Sin embargo, al insistir en la neutralidad existencial, la *ontología* fenomenológica sartreana predisponía una comprensión de la fenomenología husserliana en el sentido de apartarse ésta de la *Seinsfrage* y radicalizar el dualismo del *pour-soi* y el *en-soi*. El camino al Ser desde Husserl se tornaría, en esa línea, más difícil. De hecho, Sartre se ve abocado a un dualismo tan estimulante como tenso. Si la escisión fuese consubstancial a la filosofía existencial, sin duda el más verdadero “existencialista” sería Sartre, y a ningún crítico se le ocurriría incluir a Merleau-Ponty en dicha tendencia, en la que sin embargo a veces es incluido por razones mucho más profundas que las “populares” y de “etiquetaje”. A su modo, Merleau-Ponty mostró cómo ser filósofo de la existencia sin defender la escisión ni propugnar al hombre como *pasión inútil*, por una parte, ni aproximarse más o menos al existencialismo “cristiano”. Si Sartre explora lo imaginario –decíamos–, Merleau-Ponty reivindica la percepción y lo sensible. Como dirá en una nota de trabajo del 27 de octubre de 1959, la reivindicación de lo sensible se debe a que “lo sensible es precisamente este medio en el que puede haber *el ser* sin que haya de ser puesto” y a que “la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que posee el Ser para manifestarse sin hacerse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente” (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 260).

Como reconociese Alphonse de Waelhens, aunque muchos filósofos contemporáneos hayan repetido gustosamente que el hombre se define por *ser-en-el-*

mundo, y que semejante afirmación exige que se conciba la existencia fuera de la alternativa del para-sí y del en-sí (“Si [el hombre] es cosa o conciencia *pura*, deja de ser en el mundo”), sin embargo también han descuidado describir el *mixto* que es la conciencia humana. Concretamente, y a la vista de la creciente influencia de Heidegger en Merleau-Ponty, De Waelhens (1951: 1-2) llamaba la atención sobre el hecho de que Heidegger no dedicase apenas atención a la percepción y al cuerpo y sobre la insuficiencia de la ontología sartreana para reconocer la relevancia experiencial y ontológica de la corporeidad, que sólo podría comprenderse verdaderamente desarticulando el dualismo cartesiano. Para Merleau-Ponty (1945: 214-215),

la tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción común del cuerpo y la del alma, definiendo el cuerpo como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la consciencia es, de cabo a cabo, consciencia. Hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como consciencia. La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo [...]. El cuerpo no es [...] un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. [...] Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad.

Clave primordial de la fenomenología existencial merleau-pontiana es la tesis según la cual es a través del ser corporal (de nuestra “encarnación”) como la conciencia ya no sólo “conoce” a distancia las “cosas”, sino que se diría que ahora, y casi metafísicamente, “las toca”. Tras los análisis husserlianos, ¿no cobra de este modo un sentido mucho más intuitivo la donación “en persona” de lo dado como siendo *leibhaft* (de *Leib*: ‘cuerpo vivo’, en alemán), es decir, “en persona”?

6.2. Del “a las cosas mismas” al “habitar las cosas”

Cualquier lector de Merleau-Ponty detectará de inmediato la gran admiración profesada por el autor tanto de *Fenomenología de la percepción* como de *Lo visible y lo invisible* por Husserl. Se ha de estar básicamente de acuerdo, en este sentido, con quienes aun reconociendo la evolución interior del autor consideran que su itinerario responde a una continuidad primordial en la que la fenomenología (y la referencia permanente a Husserl) juega el papel de un hilo conductor *sine qua non*, sin que por ello sufriese la más mínima merma su capacidad filosófica de dar fruto e innovar (cfr. Bello, E., 1979: 62-67). En tal sentido, si hay una originalidad básica en Merleau-Ponty es la de haber profundizado con gran brillantez la crítica al dualismo “estrabista” (que aún se mantendría como trasfondo en *Fenomenología de la percepción*) y explorado el *entrelazamiento* originario entre sintiente y sensible no como si fuese “*prerreflexivo*”, sino como inauguración de una novísima *reflexión* ya no sólo, por supuesto, de la “conciencia” al modo de Husserl (quien, sin embargo, dedicó múltiples análisis a temas que pasarían a primer plano del interés filosófico merleau-pontiano), sino del “cuerpo”, y haber considerado ese *entrelazamiento* como genuina reformulación del husserliano *A priori universal de correlación*.

Sin duda Merleau-Ponty fue un gran conocedor, en todos los sentidos, del pensamiento de Husserl y uno de sus lectores más creativos, siempre más empeñado en entresacar lo más positivo del fundador de la fenomenología que en el distanciamiento crítico, lo que, como se acaba de decir, no le restó originalidad a su filosofía. Uno de los mejores modos de aproximarse a esta filosofía es el de retomar el prefacio de *Fenomenología de la percepción*. En él Merleau-Ponty deja bien clara su adscripción a la fenomenología al tiempo que se desmarca de interpretaciones al uso y en especial de todo cuanto en Husserl pudiese restar del *cogito* cartesiano en su interpretación “eternitaria”. Tras reconocer que la fenomenología es el estudio de las esencias, afirma que al mismo tiempo

re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su “facticidad”. Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre “está ahí”, ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía ser una “ciencia exacta”, pero también, una recensión del espacio, el tiempo, el mundo “vivos”. Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma; y, sin embargo, Husserl menciona en sus últimos trabajos una “fenomenología genética” e incluso una “fenomenología constructiva” (Merleau-Ponty, M., 1945: 7).

¿Habla acaso Merleau-Ponty de Husserl o de “la” fenomenología en general –de su jaleo, su mito o su moda, dirá líneas más abajo–, o tal vez de su personal modo de entenderla? Tal como manifestó en *El filósofo y su sombra*, su empeño se orienta en gran medida a poner de manifiesto lo impensado de Husserl (Merleau-Ponty, M., 1959-1:

196). Esfuerzo de escaso interés (salvo el erudito), en lo esencial, el de querer discriminar o identificar al “dueño” de este modo de pensar, de este estilo de filosofar en cuyo camino Merleau-Ponty quisiera situarnos, y al que él llama “fenomenología”. Retengamos ante todo que si de Husserl se tratase, Merleau-Ponty habría llegado en fecha temprana, y contra muchos apresurados prejuicios, a rescatar algunas de las magistrales lecciones de la fenomenología husserliana. Remisión de la esencia a la existencia y reivindicación de una *facticidad* que tras la fenomenología ya no podría significar el *Hecho* denunciado por Husserl: “ciencias de hechos hacen hombres de hechos”, se decía al comienzo de *La crisis*. A partir de esta gran última obra de Husserl, donde se reivindicaba la “desprestigiada doxa”, Merleau-Ponty preparará una interpretación existencial del programa fenomenológico husserliano. ¿Se pretendió nunca poner tanto esfuerzo filosófico, tanta tradición de ideas, tanto método riguroso, tanta paciencia, al servicio del perdido, o cuando menos desprestigiado, *logos del mundo vivido*?

El gesto *descriptivo* de la fenomenología no es un recurso metodológico entre otros. Se trata de *describir*, no de *explicar* ni *analizar* (Merleau-Ponty, M., 1945: 8). La comprensión correcta de Husserl parece tornar superfluasemejante afirmación, pero Merleau-Ponty busca con ella el camino en que la descripción de la percepción y del compromiso mundano del cuerpo abandona la senda de cualquier idealismo especulativo y psicológico en homenaje a la *predonación prerreflexiva*. Lo que se libera a partir de la “recusación de la Ciencia” no es una conciencia depurada, sino ante todo un *sujeto encarnado*: existente y “auténtico”, completamente en el mundo (¡pero no naturalizado!) y abierto. En primer lugar y básicamente se ha de afianzar la perspectiva genuinamente fenomenológica, tanto más cuanto que Merleau-Ponty va a situarse en uno de los centros neurálgicos, por así decirlo, de la explicación naturalista del sujeto: el cuerpo. Y sin embargo, ha de mantenerse con toda firmeza que

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido [...]. Yo no soy un “ser viviente”, ni siquiera un “hombre” o una “conciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia; yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría [...] si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada (Merleau-Ponty, 1945: 8-9).

Y sin embargo, el esfuerzo filosófico por preservar esta suerte de proto-fundación no naturalista de la subjetividad no podría conducir a olvidar o menospreciar el profundo, *vertical* –dirá Merleau-Ponty– *compromiso* de la subjetividad en el intermundo, la intersubjetividad y la historia. En una palabra: su *encarnación*, incluso –como podemos decir en castellano– su “*encarnadura*”. En una nota de diciembre de 1960 dirá Merleau-

Ponty que

lo que yo llamo lo *vertical* es lo que Sartre llama existencia, pero en Sartre se convierte inmediatamente en fulguración de la nada que hace brotar el mundo, la operación del para sí [...]. Lo que hay que despertar es todo ese campo de lo “vertical”. La existencia de Sartre no es “vertical”, no está “de pie” (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 325-326; Bello, E., 1979: 120).

Esa “verticalidad” guarda estrecha relación con la percepción, de aquí que la fenomenología de la percepción deje cada vez más de ser una mera fenomenología regional (como si el percibir fuese un acto entre otros), para pasar a ser modélica de nuestra estancia en el mundo y de nuestra relación con el ser. Frente al mero *ego cogitans*, el *ego percipiens* pasa a primer plano. Pero ¿de qué *cogitans* se trata? Es necesario un breve paréntesis para recordar hasta qué punto, aunque fascinado por el cogito cartesiano, al que considera en 1945 como un logro imprescindible (de no-retorno, por así decirlo), Merleau-Ponty critica concienzudamente lo que llama su interpretación *eternitaria*. En ello se encontraría implicada una crítica a las filosofías reflexivas no con el fin de anular la reflexión, sino de perfeccionarla y, básicamente, de abrirla y ahondarla. Ya en *Fenomenología de la percepción* se decía que

volver con Descartes de las cosas al pensamiento de las cosas, es o bien reducir la experiencia a una suma de acontecimientos psicológicos [...], o bien reconocer, más acá de los acontecimientos, un campo y un sistema de pensamientos que no esté sujeto ni al tiempo ni a limitación ninguna, un modo de existencia que nada deba al acontecimiento y que sea la existencia como consciencia, un acto espiritual que capte a distancia y contraiga en sí mismo todo cuanto enfocare, un “yo pienso” que sea por sí mismo y sin adición suplementaria ninguna un “yo soy” [...]. La eternidad entendida como el poder de abarcar y anticipar los desenvolvimientos temporales en una sola intención sería la definición misma de la subjetividad (Merleau-Ponty, M., 1945: 381-382).

Pero como ya mostrase Marcel, la *res cogitans* separada de la *res extensa* es un callejón sin salida que condena a una escisión de nefastas consecuencias, pues *mientras el cuerpo viviente se convierte en un exterior sin interior, la subjetividad se transforma en un interior sin exterior* (Merleau-Ponty, 1945: 77). Sin duda ello perturbaría cualquier comprensión de la intersubjetividad (intermundo, intercorporeidad), en tanto “si no tengo exterior, los demás no tienen interior” (Merleau-Ponty, 1945: 383). Hay, pues, una reflexividad intercorporal, intersubjetiva. La fenomenología de Merleau-Ponty se orienta hacia un progresivo encuentro no ya entre el cuerpo objetivo y el cuerpo vivido (Husserl), sino entre el cuerpo *vidente* y el cuerpo *visible*, introduciendo la reflexión no en una “mente” a la que se tendría acceso en una “interiorización” reflexiva, sino en la visión y la carne.

Percibir es, pues, estar abierto y ya comprometido en-el-mundo, estar *situado* en un aquí y ahora, histórica e intersubjetivamente. En último término, se trata de profundizar el *trascender* propio de la conciencia y al mismo tiempo su situación y compromiso mundanos. ¿Sería necesario seguir recordando, después de los grandes esfuerzos husserliano y sartreano (y heideggeriano), que “mi vida se precipita a cada momento en cosas trascendentes, ocurre enteramente al exterior” (Merleau-Ponty, 1945: 379)? Pero más que buscar mantener la escisión (tan sartreana) entre en-sí y para-sí, Merleau-Ponty

busca una salida al *entrelazamiento*. Desde esta perspectiva,

puede indiferentemente decirse que no hay interpretación trascendente, no hay juicio que no brote de la configuración de los fenómenos; y que no hay esfera de la inmanencia, no hay un dominio en el que mi conciencia esté en casa y a salvo de todo riesgo de error. Los actos del Yo son de índole tal que se rebasan a sí mismos y no hay intimidad de la conciencia. La conciencia es trascendencia de parte en parte [...]. La conciencia que de ver o sentir tengo no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado en sí mismo y que me dejaría incierto en lo que a la realidad de la cosa vista o sentida se refiere; tampoco es el despliegue de un poder constituyente que contendría en sí mismo, de modo eminente y eterno, toda visión o sensación posible y se uniría al objeto sin tener que abandonarse; es la efectuación de la visión (Merleau-Ponty, 1945: 386).

Trascendente, se decía de la conciencia, pero también *situada, comprometida*. Es de este modo como la historia se enraíza en la percepción (cumpliéndose el proyecto husserliano de comenzar con el *mundo de la vida*) y la percepción en la historia. Como en Ortega, la perspectiva no es una deformación que lo “subjetivo” introduce en el en-sí objetivo de la cosa-objeto, sino que forma parte de lo dado-perceptible (cfr. Merleau-Ponty, 1945: 343). Percibir significa, así pues, compromiso con la facticidad, situación en el mundo, pero también el inacabamiento de éste, y apertura trascendente del sujeto. Como indica Philip W. Silver, entre Ortega y Gasset y Merleau-Ponty son muchas las coincidencias en la reivindicación de la percepción como de un *acto presentativo* que, sin embargo, es tan “presentativo” como “subjetivo”, tal como se encuentra vinculado *situacionalmente* a la conciencia/cuerpo (Silver, P. W., 1978, [cap. V](#)). Lo que se presenta es, en el fondo, el *Entre*. De este modo, el primado de la percepción hace obligatorio activar la noción de *campo trascendental*. En el contexto de una crítica a las filosofías trascendentales “de tipo clásico” reconoce Merleau-Ponty que “si una consciencia constituyente universal fuese posible la opacidad del hecho desaparecería” y que para llegar a lo que se ofrece a la reflexión debemos considerar ésta como participando de lo irreflejo que busca reflexionar:

Es por eso que, única entre todas las filosofías, la fenomenología habla de un *campo* trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada al mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone de una visión parcial y de un poder limitado. Es también por eso que la fenomenología es una fenomenología, esto es, estudia la aparición del ser en la consciencia, en lugar de suponer dada de antemano su posibilidad [...]. En realidad, el Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión nunca puede hacer que yo cese de percibir el sol a unos doscientos pasos en un día de niebla, ver “salir” y “ponerse” el sol, pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia (Merleau-Ponty, M., 1945: 82).

La conclusión no se hace esperar, y no es otra que la de la necesidad de reflexionar acerca de la reflexión o, por decirlo con Marcel, la necesidad de una *reflexión segunda* que restablezca el vínculo que la primera rompe. Merleau-Ponty (1945: 82-83) dirá que

Nunca recupero, pues, efectivamente, nunca avivo al mismo tiempo todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi convicción presente [...] La reflexión no puede ser

plena, no puede ser una clarificación total de su objeto si no toma conciencia de sí misma a la par que de sus resultados. No sólo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino además reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene conciencia de suceder y que, pues, forma parte de su definición, no solamente practicar la filosofía, sino además darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo [...]. La reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no excede a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia.

En textos como éstos se aprecia hasta qué punto la preocupación por una *reflexión completa*, aunque radicalmente inacabada, plena de ambigüedades, es uno de los hilos conductores fundamentales de la fenomenología merleau-pontiana, que en *Lo visible y lo invisible* retoma el tema de la reflexión para, extrayéndola de la autoconciencia cognoscitiva, convertirla en relación carnemundo. Mientras que en 1945 lo irreflejo condena la ambigüedad a ser de algún modo al menos un “mal menor”, a la altura de 1959 esa ambigüedad será considerada como el testimonio más fidedigno de nuestro entrelazamiento primordial, carnal, con el mundo y lo real. Debe quedar claro, así pues, que el primado de la percepción no es sólo el de un camino propedéutico y ejemplar querido por la fenomenología (husserliana), sino todo un “modelo” al cabo de una experiencia decisiva, si no de “la” experiencia decisiva, por la que puede ponerse en cuestión, o en su lugar propio, el papel de la reflexión. Mejor “en su lugar propio”, devolviendo al *cogito tácito* toda la apertura y la participación que lo caracterizan, y al que ninguna reflexión podría confundir con el *cogito hablado* (de aquí la necesidad de someter la reflexión a reflexión). Es al primero al que propiamente importa más descubrir, el *cogito* callado, silencioso, más acá del que adviene al lenguaje y al enunciado (cfr., sin embargo, en sentido autocrítico, Merleau-Ponty, M., 1959-2: 211-212), y que más que constituir el mundo se encuentra en él, “lo adivina a su alrededor”, sin que como presencia de sí a sí pueda ser confundido con el pensamiento que de él se pudiera tener. Un *cogito*, el *tácito*, del que dirá Merleau-Ponty (1945: 412-413) que es reconocido en las *situaciones-límite*, en la angustia o en la mirada que Otro me dirige.

6.3. La reducción incompleta

Se habría superado de este modo la tentación de idealismo; la subjetividad ha sido recuperada, sin duda, pero situadamente, introducida en múltiples ambigüedades de las que una reflexión insuficiente quisiera, ingenuamente, librar al existente: ambigüedades entre lo visible y lo invisible del mundo, ambigüedades entre la ubicuidad de la conciencia y su empeño en un campo de presencia (Merleau-Ponty, M., 1945: 344). Es muy importante tener en cuenta, en este gran contexto, la problemática de la *reducción fenomenológica*. Decir con Merleau-Ponty que la gran enseñanza de la reducción es que ésta nunca puede ser completa es válido siempre y cuando el “fenómeno” sólo lo sea en su acoplamiento *perfecto* con la conciencia o incluso con la subjetividad a la que se da. Pero todo en fenomenología se abre muy pronto, tanto desde la donación, hacia el horizonte, como desde la subjetividad, hacia susfondos y haberes mundanos, sus fluencias, sus pasividades, etc. El campo fenomenal incluye en sí de hecho su propio inacabamiento. Pero en Merleau-Ponty esto no lo sabría tanto el pensamiento en el *ego cogito* cuanto el cuerpo en el *ego percipiens*. En este sentido, si se abre la fenomenología al cuerpo y localiza en su propia vivacidad experiencial la reflexión que realiza el percibir, siempre inacabado y en demora, entonces la reducción fenomenológica ya no perseguirá su completud. Y sin embargo, el “resto” no pertenecerá a ningún En-sí que pudiera oponerse dialécticamente a la conciencia, sino que se dará en el entrelazamiento de lo visible y lo invisible. Si en Sartre la conciencia aparece como vacía de ego y centrífuga, Merleau-Ponty va a buscar en la “entrega” perceptiva la clave de la victoria sobre la reclusión interior. Más que un mero psi-quismo siempre sospechoso del subterfugio de la interioridad meramente psíquica, es el cuerpo el que opera preeminentemente el desfase de la existencia consigo mismo y la apertura ineludible al “exterior”.

[...] Incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo no cae nunca del todo en sí mismo. Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo; a cada instante alguna intención brota de nuevo en mí, aun cuando sólo sea hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que van llegando y empujan hacia el pasado cuanto acabo de vivir. Jamás me convierto completamente en una cosa dentro del mundo, siempre me falta la plenitud de la existencia como cosa, mi propia sustancia huye de mí por el interior, y siempre se esboza alguna intención [...]. La existencia corpórea que pasa a través de mí sin mi complicidad, no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo. Cuando menos, funda su posibilidad, establece nuestro primer pacto con él. Sí, puedo ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia personal, pero sólo será para encontrar en mi cuerpo el mismo poder, esta vez sin nombre, por el que estoy condenado al ser (Merleau-Ponty, M., 1945: 182).

De este modo, el papel de la subjetividad es mucho más el de *colaboradora* del orden perceptible, del mundo, que el de su *constituyente*. Esa subjetividad es necesaria para que resplandezca el mundo constituido. Frente a la de Sartre, con la que se confronta frecuentemente, la fenomenología merleaupontiana es, en el homenaje que rinde a la percepción, una fenomenología “reconciliadora”. Sin constructivismo

especulativo, más acá de la trama ontoteológica, el pensamiento de Merleau-Ponty reivindica la realidad como “armonía” por el solo acto de abrir los ojos y nuestro compromiso corporal. No sólo en la última fase de su filosofía, sino ya desde el prefacio de *Fenomenología de la percepción*, la descripción enaltecida, rendida a la Pre-donación, justifica el pensamiento acerca del *entrelazamiento*. En ese prefacio dice Merleau-Ponty (1945: 10-11) que

la realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las “representaciones”, tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no “habita” únicamente al “hombre interior”; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce. Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo.

La verdad se encuentra, pues, al cabo del mundo visible: mejor aún, entre lo visible y lo invisible. De aquí que no se entendiera suficientemente bien aquel *hombre interior* al que Husserl se refería al final de sus *Meditaciones cartesianas*. En *El filósofo y su sombra* reconoce Merleau-Ponty (1959-1: 197) que uno de los resultados de la búsqueda sin concesiones emprendida por Husserl es “comprender que el movimiento de vuelta a nosotros mismos [...] está como desgarrado por un movimiento de sentido contrario «suscitado por él». Husserl vuelve a descubrir esta identidad del «entrar en sí» y del «salir de sí» que, para Hegel, definía el absoluto”. Pero entrar y salir tienen que no ser realizados desde la autoconciencia en que el sujeto se auto-pone. La reducción fenomenológica, incompleta, tiene que encontrar su fuerza (como sucede con la libertad) no ya en la autotransparencia de la conciencia, sino en la propia *situación* del *cogito percipiens*: en la intersubjetividad, la encarnación por la Naturaleza y la situación por la Historia. Se entiende, de este modo, que “el *Cogito* tiene que descubrirme en situación” (Merleau-Ponty, M., 1945: 12). Podrá decirse en este sentido, por ejemplo, que no hay historia sino para un sujeto que la vive y que no hay sujeto sino situado históricamente. La epojé y reducción fenomenológicas deben contribuir a llamar la atención frente a lo consabido: fomentar filosóficamente, como diría Fink, *asombro ante el mundo*. De este modo se habría vencido la tentación de reducir *todo* a fenómeno, y la propia

fenomenología sería la encargada de recordar que, en la medida en que la vida irrefleja excede muchas expectativas de la conciencia, su “sujeto” dista de ser un *espíritu puro*. De aquí que Merleau-Ponty (1945: 14) sostenga que, “lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial”. No es la transparencia, sino la *autenticidad* del ser-en-el-mundo, abierto y desbordado lo que enseña la reducción fenomenológica: el *exceder* propio de los fenómenos, que el sujeto no tanto constituye cuanto se encuentra entre ellos. El *método* fenomenológico es *responsable*, ante todo, en la apertura perceptiva. Merleau-Ponty (1945: 404-405) es bastante claro al respecto:

Hay verdades como hay percepciones [...]. Toda conciencia es, en algún que otro grado, conciencia perceptiva. En lo que llamo mi razón o mis ideas de cada momento, si uno pudiera desarrollar todos sus presupuestos, siempre encontraría experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una “historia sedimentada” que no afecta solamente a la *génesis* de mi pensamiento, sino que determina su *sentido*. Para que una evidencia absoluta y sin ningún presupuesto fuese posible, para que mi pensamiento pudiese penetrarse, alcanzarse y llegar a un puro “consentimiento de sí a sí”, sería necesario [...] que cesara de ser un acontecimiento y que fuese acto de parte a parte [...]. En otros términos, sería necesario que, en lugar de ser yo mismo, hubiese devenido un puro conocedor de mí mismo y que el mundo hubiese dejado de existir alrededor mío para devenir puro objeto ante mí [...]. Yo puedo cerrar los ojos, taparme los oídos, pero no puedo cesar de ver, mal que sea solamente el negro de mis ojos, de oír, mal que sea el silencio, y de la misma manera puedo poner entre paréntesis mis opiniones o mis creencias adquiridas, pero, piense o decida lo que yo quiera, siempre será sobre el fondo de cuanto creí o hice anteriormente. *Habemus ideam veram*, tenemos una verdad, esta vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, eso es, si cesáramos de estar situados. La posesión efectiva de la idea verdadera no nos da, pues, ningún derecho a afirmar un lugar inteligible de pensamiento adecuado y de productividad absoluta, solamente funda una “teleología”.

En realidad, la fenomenología merleau-pontiana sacrifica la completud de la reducción fenomenológica a favor del *entrelazamiento* en que existimos, y porque dicha hipotética completud indicaría que la subjetividad y su capacidad “fenomenologizante” serían capaces de vencer, con su distanciamiento, la participación sensible en el mundo que *somos*, y de este modo desequilibrar el *entrelazamiento*. Junto a la reducción fenomenológica incompleta, testimonio de la predonación de un mundo que sólo puede ser vivido situacionalmente, la “reducción eidética”. El eidos como medio, no como fin. Lejos de maniatar la exuberancia y complejidad del mundo, el eidos debe contribuir a esclarecer dicha complejidad: “La necesidad de pasar por las esencias –dirá Merleau-Ponty (1945: 14)– no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad”. Esencia entrelazada con la conciencia precaria del mundo desbordante, que hace (aquella conciencia) aparecer el mundo antes de la conciencia reflexiva. La distinción entre realidad y sueño, entre lo real y lo imaginario, pasa entonces a un lugar secundario (Merleau-Ponty, M., 1945: 16). En su evolución, el encuentro entre fenómeno “encarnado” y eidos se

convertirá en el *entrelazamiento visible-invisible*.

Si se sigue el itinerario propuesto en el prefacio de *Fenomenología de la percepción*, se constatará que en él pasa Merleau-Ponty de la reducción fenomenológica a la reducción eidética, de ésta a la intencionalidad y finalmente se aborda el tema de la racionalidad. Lo que importa ante todo a Merleau-Ponty de la intencionalidad *operante*, y no sólo de la *de acto*, es su *densidad*, genética y teleológicamente orientada, y su relevancia en la racionalidad: el que se dirija a la unidad del mundo. De este modo, la tarea de la fenomenología sería la de captar la *intención total*, operativa incluso tras los azares (aparentes) que tejen la circunstancia y la historia. Desde muy pronto, Merleau-Ponty ha pensado el mundo como unidad, como un todo inabarcable, es cierto, pero armónico (por ello su fenomenología es “reconciliadora”). Que en todo silencio o en toda palabra pueda relucir el sentido latente en ellos se justifica porque lo que parece azaroso dice en el fondo la verdad de un acontecimiento de aglomeración y sedimentación. “Los azares –dirá Merleau-Ponty (1945: 18)– se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un *acontecimiento* de contornos definidos y del que se puede hablar”. La fenomenología ya no será tanto estática cuanto *génético-teleológica*, siendo la *significación existencial* la encargada de legitimar las perspectivas que pretenden dar cuenta de la intencionalidad-en-la-historia. Ni cabeza ni pies, sino *cuerpo* es el hombre: integridad en-el-mundo, y una integridad ni perfecta ni rota, sino *ambigua*. Sólo por ello puede decirse que “por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”; o un poco más adelante: “Hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que poner aparte esa racionalidad, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista” (Merleau-Ponty, M., 1945: 19):

El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna “solución”, está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta “profundidad” como un tratado de filosofía (Merleau-Ponty, M., 1945: 20).

Extraordinarios pensamientos de reconciliación amparados por una dialéctica y fenomenología reinterpretadas y por una filosofía que ha erigido como uno de sus rasgos esenciales lo que De Waelhens consagró en la expresión *filosofía de la ambigüedad*. Esa reconciliación se torna filosofía existencial y, más aún, sacrifica la idea clara y distinta por una inmersión cuyo lema es *habitar las cosas* pero ni siquiera, como en Husserl, desde la distancia lúcida proporcionada por la reducción fenomenológico-trascendental, sino en dirección a una participación “efusiva”, o mejor, desde una proximidad íntima, reversible, entre el sintiente y lo sensible en general. El filósofo no ha naufragado (existencialismo trágico), sino que se ha embarcado, comprometido. El “a las cosas mismas” se ha adentrado en ellas: en el torrente de la espacio-temporalidad, en el curso del mundo, en

los entrelazamientos de lo visible y lo invisible. Todo lo descubierto por el Husserl criticado ha abierto las puertas a un contacto más íntimo y verídico con el ser-en-el-mundo como logos encarnado. Así pues, lo que se descubre y reconoce por el *Cogito*, no es la inmanencia, psicológica o trascendental, sino “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (Merleau-Ponty, M., 1945: 386). Después de Husserl, la crítica al Objeto se torna reivindicación de la no-transparencia, pero no tanto por sí misma, como si acaso se tratase de criticar la ingenua clarividencia cartesiana, cuanto en honor al existir, siempre inobjetivo, que nos obliga a contar no ya con el error cuanto con el equívoco (Merleau-Ponty, M., 1945: 391).

6.4. Fenomenología e hiperdialéctica

Merleau-Ponty ha sido uno de los pensadores que en nuestro siglo más se han esforzado en la confluencia entre intuición y concepto, entre fenomenología y dialéctica. En un texto de 1956, “Por doquier y en parte alguna”, recuerda que ir hacia la existencia supondría de algún modo ir hacia la dialéctica, venciendo las resistencias contra ella de filósofos como Bergson o Husserl, que buscaron la intuición, siendo para ellos la dialéctica la filosofía de los razonadores o, como decía Beaufret, “ventrílocua”. Merleau-Ponty (1956: 189) se preguntaba “qué tienen en común esos filósofos consagrados a lo que ven, positivos, metódicamente ingenuos, y el filósofo que es perro viejo, que ahonda siempre bajo la intuición para encontrar en ella otra intuición, y al que cada espectáculo remite a sí mismo”. Seguía refiriéndose al Hegel que era preciso recuperar: no a aquel que detentaba un secreto maravilloso para hablar de todas las cosas sin pensar en ellas, aplicándoles mecánicamente el orden y la conexión dialécticas, sino el que hacía brotar la dialéctica de la experiencia humana y caracterizaba al hombre como portador empírico del logos.

Esa dialéctica y la intuición –proseguía Merleau-Ponty (1956: 189-190)– no sólo son compatibles: hay un momento en que confluyen. Puede seguirse a través del bergsonismo como a través de la carrera de Husserl el trabajo que poco a poco pone en movimiento la intuición, cambia la notación positiva de los “datos inmediatos” en una dialéctica del tiempo, la visión de las esencias en una “fenomenología de la génesis”, y vincula, en una unidad viva, las dimensiones opuestas de un tiempo que finalmente es coextensivo al ser. Este ser, entrevisto a través de la agitación del tiempo, al que apunta siempre nuestra temporalidad, nuestra percepción y nuestro ser carnal, pero a cuyas cercanías no hay que pensar en trasladarse, porque la distancia suprimida le quitaría su consistencia de ser, ese ser “de las lejanías”, dirá Heidegger, siempre propuesto a nuestra trascendencia, es la idea dialéctica del ser [...]. En cuanto a la cara subjetiva de la dialéctica, los modernos la encuentran cuando quieren captarnos en nuestra relación *efectiva* con el mundo. Pues dan entonces con la primera y más profunda de las oposiciones, la fase inaugural y nunca liquidada de la dialéctica, el nacimiento de la reflexión que, por principio, se separa y no se separa más que para captar lo irreflexivo. La búsqueda de lo “inmediato” o de la “cosa misma”, en cuanto es lo bastante consciente, no es lo contrario de la mediación; la mediación no es más que el reconocimiento resuelto de una paradoja que la intuición, lo quiera o no, sufre: para poseerse, es preciso empezar por salir de uno, para ver el mundo mismo, es preciso ante todo alejarse de él.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty dedicará un capítulo a *Interrogación y dialéctica*. Según la diferencia entre mala y buena dialéctica, ésta no puede ser sino *hiperdialéctica*. La crítica antiobjetivista y antidualista también puede dirigirse a la dialéctica, de modo que la “buena” ha de surgir de la autocrítica y de poder entrever sin restricción la pluralidad de relaciones y la ambigüedad. Para comprender el camino desde la *percepción* a la *visión* en la trayectoria merleau-pontiana es necesario atisbar la relevancia que cobra la dialéctica insuflada en el contexto fenomenológico, y que *da que pensar y hace pensar* a la descripción volcada sobre “inmediateces”. Frente al objetivismo dualizante se encontraría la manía, propia de la mala dialéctica, de *recomponer el ser* por un pensamiento tético o sintético. Por el contrario, la buena dialéctica debe reconocer que toda *tesis* es idealización, que el Ser no está hecho de

idealizaciones o de cosas dichas, sino de conjuntos ligados en los que la significación no está nunca sino tendencialmente y el contenido es inercial. En este sentido, la dialéctica merleau-pontiana carece propiamente de síntesis, pero no conduce al escepticismo, al relativismo vulgar o al reino de lo inefable. Lo que se ha de rechazar no es la idea de sobrepasamiento que reúne, sino la de que ese sobrepasamiento esté bocado a la “posicionalidad”, a la “positivación” (esclerosis del ser). En el pensamiento y en la historia, como en la vida, no conocemos sobrepasamientos que no sean concretos, parciales, atestados de supervivencias, gravados de déficit. Y en clara crítica a Sartre sostiene Merleau-Ponty (1959-2: 130) que

lo que excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro; lo que buscamos es una definición dialéctica del ser, que no puede ser ni el ser para sí ni el ser en sí –definiciones rápidas, frágiles, inconsistentes que, como dijo muy bien Hegel, nos llevan de una a otra–, ni el En-sí-para-sí que es el colmo de la ambivalencia, [una definición] que debe encontrar el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, ni en nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos, donde “hay” algo.

6.5. La sabiduría de la encarnación

A la altura en que nos encontramos no podrá haber duda alguna de la enorme relevancia que posee para la fenomenología e hiperdialéctica merleau-pontianas la apertura y el compromiso perceptivos y el cuerpo. Fue Gabriel Marcel (*vid.*), sin embargo, quien llamó primeramente y con gran insistencia la atención sobre tres nociones absolutamente decisivas en la comprensión de la filosofía existencial, tales como son las de situación, encarnación y trascendencia. Merleau-Ponty acogió con entusiasmo la reivindicación marceliana del cuerpo para conducirla primero a una exhaustiva fenomenología de la percepción, a la altura de 1945, y luego a una ontología de lo visible e invisible, en torno a 1959.

La fenomenología existencial merleau-pontiana es posible básicamente gracias al compromiso perceptivo-corporal, por lo que no debe extrañar que pueda hablarse respecto a su filosofía, y como de su gran hilo conductor, de la *sabiduría de la encarnación*. A partir de la crítica a la filosofía reflexiva Merleau-Ponty busca denodadamente la posibilidad de una tan ambigua como honesta y creativa *reflexión sin reflexión* cuyo protagonista sea el cuerpo y su singularísimo “narcisismo”. Si no se sobreentiende “empirismo” en el sentido en que la Modernidad ha legado la comprensión de dicha tendencia filosófica, podría decirse que, a su modo, Merleau-Ponty fue un genial “empirista” más allá de cualquier empirismo antiguo, moderno o contemporáneo que aún permaneciese atado al orden de la representación y sus causas, o de la positividad de la mera exterioridad objetiva. Un “empirista” incluso a la altura del segundo Heidegger. Si lo sensible se vincula tradicionalmente al momento “receptivo” y “pasivo” del conocimiento, formando parte funcional de un todo u obra que debe conducir los datos sensibles desde su ser “en bruto”, salvaje, hasta la lucidez y el orden conceptuales (de modo que, por seguir el conocido *díctum* kantiano, la intuición sin concepto sería ciega), Merleau-Ponty ha reivindicado lo sensible desde un Husserl que, según nuestro autor, *despertó un mundo salvaje*. Merleau-Ponty profundiza el primado perceptivo husserliano liberándolo del lastre del objetivismo/noemativismo que pudiera mantenerse en Husserl y de la preponderancia de un sujeto que Husserl presiente en sus *pasividades*, pero que no pudo ahondar. Para acceder a la ontología apuntada en *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty hubo de pasar a una filosofía de la *visión* en que, bajo la gran influencia de Heidegger y contando con la reflexión sobre, entre otros, Paul Cézanne, se combinan felizmente fenomenología y dialéctica, inmediatez y reflexión, vivencia y pensamiento, todo ello en pro de la *inteligibilidad sin concepto* de un Hay omniabarcador y armónico. La *idea verdadera* spinoziana, reinterpretada, se torna *mundo sensible verdadero* en tanto *paisaje sin geografía*. Ya no se parte de la duda cartesiana (los esfuerzos husserlianos fueron muy ilustrativos al respecto), sino de la *fe perceptiva*, pues hay un mundo visible en torno nuestro, al que pertenecemos y en el que participamos desde una distancia que nada “nihiliza” (Sartre), sino que *interroga*. No se puede partir de la duda porque el error sólo puede ser parcial, fragmentario. Como se decía en 1945, “desde el origen estoy en comunicación con un solo ser, un inmenso

individuo del que están tomadas mis experiencias, y que permanece en el horizonte de mi vida como el rumor de una gran ciudad sirve de fondo a cuanto en ella hacemos” (Merleau-Ponty, M., 1945: 341). El mundo ya no estaría roto en contradicciones que sólo gracias a la *paciencia del concepto* podrían alumbrar un logos, sino que se encuentra unificado gracias al sintiente y lo sensible, en la sabiduría del cuerpo de que *Hay-Mundo*. Al fin, la fenomenología, básicamente descriptiva, y la dialéctica consagran –no como métodos reflexivos filosóficos, sino como modos de decir, modos de experimentar– la armónica unidad de *lo que Hay*. Ahora es el cuerpo, pero no el cuerpo objetivable, sino el cuerpo-carne, abierto a la espesura y luz de lo sensible, el que “organiza” el encuentro. Todo ello podría tener lugar a cambio de instalarse en un lugar en que reflexión e intuición no se distinguiesen aún, en que las “experiencias” no hayan sido “trabajadas” (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 163). “Mirar” no guarda relación, en Merleau-Ponty, con objetivización alguna (Sartre, y hacia atrás Husserl), sino que es ante todo entrelazamiento entre el sintiente y lo sentido, tránsito entre lo visible y lo invisible:

La mirada envuelve, palpa y se ciñe las cosas visibles. Como si tuviera con ellas una relación de armonía preestablecida, como si se las supiera antes de sabérselas, se mueve a su manera, con su estilo brusco e imperioso, y, sin embargo, las vistas que obtiene no son incoherentes; no miro un caos, sino cosas, de tal manera que es imposible decir quién manda, la mirada o las cosas ¿Qué es esta preposesión de lo visible, este arte de interrogarlo con arreglo a sus deseos, esta exégesis inspirada? Tal vez hallásemos respuesta en la palpación táctil, en la que interrogante e interrogado están más próximos, y de la que la del ojo no es, al fin y al cabo, sino una variante notable [...]. Es preciso que entre la exploración y lo que me descubrirá, entre mis movimientos y lo que toco, exista alguna relación de principio, algún parentesco, según los cuales no son sólo [...] vagas y efímeras deformaciones del espacio corporal, sino la iniciación y la abertura a un mundo táctil (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 166).

La relación de *entrelazamiento entre sintiente y sensible*, de *quiasmo*, se ha convertido en prototipo de la relación con el ser, y no sólo en prototipo (pues entonces la relación entre el sintiente y lo sentido no pasaría de ser *modélica*), sino en origen permanentemente actualizado (sólo a medias perdido) de la relación con el Ser.

Cuando hablamos de la carne de lo visible no pretendemos hacer antropología, describir un mundo tapizado por nuestras proyecciones, con la salvedad de lo que pueda ocurrir detrás de la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal [...] es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva se halla ya en todo ser visible [...]. Lo que llamamos visible es una cualidad preñada de una textura, la superficie de una profundidad, un corte en un ser masivo, un grano o corpúsculo llevado por una onda de ser. Puesto que lo visible en su totalidad está siempre detrás, después o entre los aspectos que vemos, el único modo de acceder a ello es mediante una experiencia que, a su vez, se halle totalmente fuera de sí misma: para este cometido, y no como portador de un sujeto cognoscente, rige nuestro cuerpo en lo visible, pero no lo explica, no lo aclara, no hace más que concertar el misterio de su visibilidad dispersa. No cabe duda de que nos hallamos ante una paradoja del Ser, y no del Hombre (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 170).

Prototipo del ser, decíamos, y en la proximidad del Ser heideggeriano. De hecho, en una nota de enero de 1959 Merleau-Ponty (1959-2: 210) dirá que el mundo perceptivo

(el del pintor) “está en el fondo del Ser en el sentido en que dice Heidegger que es más que toda pintura, que toda palabra, que toda «actitud», y que, captado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo cuanto pueda decirse nunca, pero dejándonos, sin embargo, crearlo”. He aquí como comienza a comprenderse que el *entrelac* merleau-pontiano remite a la *correlación* husserliana y se proyecta bajo la forma del *narcisismo primordial* por el que *al ver me veo*, y en la intersubjetividad como intercorporeidad el orden de lo sensible abarca no sólo la Naturaleza, sino también al Otro, pasando la visibilidad a la cosa y la corporeidad al vidente. De este modo, y a la vista del “callejón sin salida” heideggeriano, son muchos los fenomenólogos que siguen orientaciones de la reivindicación merleau-pontiana del *entrelazamiento*. Una *nueva reflexión*: que entre el sintiente y lo sensible pueda surgir un *sí mismo* que sea reflexión sin ser el pensamiento del “hombre interior”. El proyecto estaba prediseñado en 1945: ni exterioridad ni interioridad puras, mejor entrelazamiento de lo interior con lo exterior y viceversa. No se trata de concebir la visión

como una operación de pensamiento que levantaría ante el espíritu un cuadro o una representación del mundo, un mundo de la inmanencia y de la idealidad. Sumergido en lo visible por su cuerpo, siendo él mismo visible, el vidente no se apropia de lo que ve: sólo se acerca por la mirada, se abre al mundo. Y de su lado, este mundo del cual forma parte no es *en sí o materia*. Mi movimiento no es una decisión del espíritu, un hacer absoluto que decretaría desde el fondo del retiro subjetivo algún cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión. Es la consecuencia natural y madura de una visión. Yo digo de una cosa que es muda, pero mi cuerpo, él, *se mueve*, mi movimiento *se despliega*. No está en la ignorancia de sí, no es ciego para sí, irradia de un *sí mismo*...

El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar y reconocer entonces en lo que ve el “otro lado” de su potencia visible. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para *sí mismo*. Es un *sí mismo*, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un *sí mismo* por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un *sí mismo*, pues, que está preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir... (Merleau-Ponty, M., 1961: 16-17; sobre la relevancia de la pintura en Merleau-Ponty, cfr. Bello, E., 1979: 136-139).

De la descripción a la expresión. La encomienda de la filosofía (fenomenología) no es tanto *reflexionar* desde y en pro de la autoconciencia el mundocuanto *expresarlo*, decirlo, y decirlo “con entrega”. Esa expresión ya mezcla descripción y pensamiento, vivencia y logos: no se separa del ser al que dice: ella es ser, forma parte integrante de él. Describir el mundo es rescatarlo desde su mudez: darle voz, sabiendo que ya está ahí como el Ser. Lo describo sólo si lo expreso. “Lo que quiere [la filosofía] es que se expresen las cosas mismas desde el fondo de su silencio” (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 20). Y el propio hecho y la posibilidad de expresarlo ya indican el entrelazamiento que la expresión (intención y medio, interioridad y exterioridad) requiere, como en el lenguaje, vínculo entre palabra y lengua.

6.6. Una libertad finita, situada

En abierta polémica con Sartre (cfr., en general, Bello, 1979, y en especial: 193 y ss.), para Merleau-Ponty la libertad sólo puede ser concebida y adecuadamente valorada desde ese compromiso “perceptivo” con el mundo que nos muestra fehacientemente nuestra *situación* y todas las “predonaciones” que nos preceden y a las que de un modo u otro nos debemos, no como lo que nos atenaza, sino como lo que constituye la “base” de nuestra libertad, su punto de partida, su agarradero mundano. No es la libertad merleau-pontiana, así pues, una libertad sobre-Nada, sino comprometida situacionalmente y que “arraiga” en el mundo. Ya no se trataría de reivindicar sólo la Naturaleza, en consecuencia, sino también la Historia y la gran trama de *instituciones* culturales que “dan cuerpo” a la libertad humana. Así,

lo que nosotros podemos tener de verdad no se obtiene contra la inherencia histórica, sino por ella. Pensada superficialmente, destruye toda verdad. Pensada radicalmente, echa los cimientos de una nueva verdad. Mientras yo conservo en mi poder el ideal de un espectador absoluto, de un conocimiento sin punto de vista, no puedo ver mi situación sino un principio de error. Pero si he reconocido una vez que por ella soy entroncado sobre toda acción y todo conocimiento que pueda tener un sentido para mí, y que ella contiene, progresivamente, todo lo que puede *ser* para mí, entonces mi contacto con lo social en la finitud de mi situación se me revela como el punto de origen de toda verdad, incluida la de la ciencia, y, comoquiera que nosotros tenemos una idea de la verdad, comoquiera que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda ya sino definir una verdad en la situación. El saber se basará en este hecho irrecusable, que nosotros no estamos en la situación como un objeto en el espacio objetivo, y que ella es paranosotros principio de curiosidad, de investigación, de interés por las demás situaciones como variantes de la nuestra, y luego por nuestra propia vida, a la luz de las demás, y finalmente, tanto lo que nos vincula a la totalidad de la experiencia humana como lo que nos separa de ella (Merleau-Ponty, M., 1951: 131-132; sería de gran interés consultar Pintos Peñaranda, M. L., 1990).

Si el sujeto se encuentra encarnado y situado intersubjetiva e históricamente, su poder creador, y en este sentido su capacidad *constituyente de sentido* no parten de cero, sino que reciben un mundo y una cultura *instituidos*, es decir, de algún modo consolidados, establecidos, aunque siempre e indefectiblemente a la espera de la subjetividad. La institución presupone (y apela a) un sujeto no solipsista. Si Merleau-Ponty se enfrentaba en *La estructura del comportamiento* con las ciencias del comportamiento, el conductismo, el naturalismo, etc., también en el lado opuesto es preciso combatir por una conciencia que no es ante todo libertad (cfr. Bello, E., 1979: 55), sino enraizamiento *vertical* en el mundo. No Nada-Creación-Libertad, como en Sartre, sino Ser-Arraigo-Situación-Libertad en nuestro *presente pre-objetivo*.

No puedo ya fingir ser una nada y escogerme continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una aceptación continua de tal forma de ser calificada. Pues incluso este rechazo general cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo. Verdad es que puedo, a cada instante, interrumpir mis proyectos. Pero ¿qué es este poder? Es el poder de comenzar otra cosa, pues nosotros nunca permanecemos en suspenso en la nada [...]. Puedo romper toda forma, puedo reírme de todo, no hay

casos en los que esté enteramente preso: no es que me retire dentro de mi libertad, es que me comprometo, me empeño, en otra parte [...]. Lejos de que mi libertad esté siempre sola, nunca está sin cómplice, y su poder de desgarrar perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo. Mi libertad efectiva no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas [...]. La consciencia se tiene por responsable de todo, lo asume todo, pero nada tiene de propio y hace su vida en el mundo [...]. Para nosotros, la consciencia no se atribuye este poder de constitución universal más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento. Una consciencia para la cual el mundo “se da por sentado”, que lo encuentra “ya constituido” y presente incluso dentro de ella misma, no opta absolutamente ni por su ser, ni por su manera de ser.

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles [...]. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda [...]. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros. En todo caso, es seguro que nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducto en el que no penetre el ser, sin que de inmediato, por el solo hecho de ser vivida, esta libertad tome figura de ser y se convierta en motivo y apoyo. Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior [...]. Hemos aprendido, justamente, a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable (Merleau-Ponty, M., 1945: 460-461).

6.7. Del Mundo de la vida al Ser salvaje. Por una nueva ontología

La última fenomenología de Merleau-Ponty (cfr. Pinto Cantista, M. J., 1982) llega a una ontología del Ser bruto o “salvaje” que no es, sin embargo, caótico, sino armónico, aunque armónico (es preciso subrayarlo) no al modo de un leibniziano universo armónico-*perfecto*, sino armónico-*ambiguo*. Salvando las distancias, se patentiza de este modo la proximidad al segundo Heidegger, sin que el gran motivo haya sido el *Tiempo*, sino la *Carne*. Pensamiento volcado no hacia la nada, ni hacia la ausencia y lo que no aparece, sino hacia el Ser de un hay-Mundo y hay-Sentido en la simultaneidad inaprehensible y sin embargo habitable en un *presente inobjetivo* que ya no es simplemente pre-reflexivo, sino que se consume en el entrelazamiento entre carne y reflexión del Logos del Mundo. El programa que Merleau-Ponty propone en una de sus notas de trabajo es significativo al respecto. Primero, necesidad de volver a la ontología (la interrogación ontológica y sus ramificaciones en las cuestiones del sujeto-objeto, de la intersubjetividad y de la Naturaleza). La ontología proyectada como ontología del Ser bruto, y del logos, siendo que el descubrimiento de ese Ser exige por completo no arrancar de la “filosofía objetiva” (Husserl) (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 205).

Sin haberse abandonado la ambigüedad, ésta se torna *entrelazamiento*. Merleau-Ponty ve en la noción husserliana de *Ineinander* (Uno-en-Otro) un refrendo fundamental de dicho entrelazamiento: la inherencia de sí mismo al mundo o del mundo al sí mismo, de sí mismo al otro y del otro al sí mismo. En este sentido,

la filosofía se convierte en la tentativa, más allá de la lógica y del vocabulario dados, de describir este universo de vivas paradojas. La reducción yano es retorno al ser ideal; nos lleva de nuevo al alma de Heráclito, a un encadenamiento de horizontes, a un Ser abierto. Por haber “olvidado” el flujo del mundo natural e histórico, por haberlo reducido a algunas de sus producciones, como la objetividad de las ciencias de la naturaleza, la filosofía y la razón se han vuelto incapaces de dominar y, ante todo, de comprender el destino histórico de los hombres [...].

El camino de Heidegger, como el de Husserl, es difícil de trazar. Los comentaristas se han aplicado a aquello que les recordaba el pasado de la filosofía, y apenas han seguido a los autores en lo que constituía, sin embargo, su principal esfuerzo, el de recuperar en un manera de pensar absolutamente nueva la experiencia del Ser que sostenía a la metafísica [...].

Más allá de estos correlatos –el objeto y la nada “nula”– es donde la filosofía comienza, en un “hay”, en una “apertura” a “algo”, a “lo que no es nada”. Este Ser preobjetivo [...] es el tema propio de la filosofía [...].

Lo que se ha llamado “mística” del Ser –un término que Heidegger rechaza expresamente– es un esfuerzo por incorporar a la verdad nuestro poder de errar: a la presencia innegable del mundo, la riqueza inagotable y por lo tanto la ausencia que recubre: a la evidencia del Ser, una interrogación que es la única manera de expresar esta eterna equivocación (Merleau-Ponty, M., 1958-1959: 213-214).

Lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta *no-coincidencia*, esta *diferenciación* (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 156). Los problemas sobre el mundo de la vida que atosigaban a Husserl han crecido hasta un extremo insospechado, pero ya no se contextualizan en la problemática de una *strenghe Wissenschaft*. La cohesión es sin concepto, toda cristalización entre visible e invisible es imposible (cfr. Merleau-Ponty, M., 1945: 300-301, 339, etc.).

El infortunio de una muerte prematura impidió que Merleau-Ponty concluyese su última obra y, por tanto, tematizar más directa y abundantemente el entrelazamiento entre lo visible y lo invisible. Es indudable, sin embargo, que una de sus más profundas aspiraciones fue de la de abarcar el logos de un mundo que se esparce y recoge, se brinda y se retira entre el reino de lo visible y lo invisible. No sólo ilustra el *entrelac* la relación entre lo sensible y la idea (vemos lo invisible en “árbol”, por ejemplo). También la relación entre cuerpo y espíritu resulta esclarecedora, lejos de todo dualismo abstractivo, de una nueva profundidad (Merleau-Ponty, M., 1959-2: 311-312).

7

Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)

De entre los grandes temas filosóficos destilados por el pensamiento fenomenológico y existencial de nuestro siglo, destacan dos por su capacidad para conmover el logos occidental: el Ser y el Otro, aquél explorado hasta la extenuación por Martin Heidegger y éste penetrado con tanta sagacidad como radicalismo por Emmanuel Levinas. A pesar de los puntos de contacto, indudables, sin embargo parece haber una suerte de trasfondo de desavenencia entre ambos pensadores que puede conducir a pensar que el Ser y el Otro no congenian, o simplemente no “cuadran”. O tal vez habría que pensar de otro modo a como han pensado Heidegger o Levinas, o intentar un camino intermedio entre aquel *ser-ahí* que recorre el pensar heideggeriano, en un sentido u otro, y ese ineludible y éticamente comprometido *hemeaquí* levinasiano, con toda su poderosa resonancia veterotestamentaria. Sin duda es una de las tareas del siglo XXI pensar aquel “y” entre-Ser-y-Otro, en que tanto habrá de jugarse la filosofía.

7.1. Una filosofía de la alteridad radical. El Mismo y el Otro

En el tan complejo como extraordinariamente rico panorama de aquella *ivresse des constitutions* (ebriedad de constituciones), en expresión de Jean-Luc Marion, que provocó casi desde el primer momento el método fenomenológico, a Levinas le correspondió el sector, si fuese posible resumirlo en unanoción fácilmente comprensible, de la *experiencia del Otro*: todo un dispositivo crítico, en el pensamiento levinasiano, frente a lo que en el propio lenguaje de Levinas sería la *Ontología* occidental (dominio de la alteridad por el Mismo), pero también un dispositivo de apertura e inspiración de la subjetividad conminada por y para el Otro. Si el Ser era para Heidegger la falla/olvido en el pensamiento husserliano sobre el fenómeno y, en general, en la gran tradición de la metafísica occidental, para Levinas esa falla/olvido es el Otro, alcanzando la “heterodoxia” levinasiana mucho más lejos de lo que habría permitido pensar, en principio, una mera crítica de la *Fremderfahrung* (experiencia del Otro, del Extraño) en Husserl. No tratan las investigaciones de Levinas, así pues, de un campo circunscrito de problemas en el contexto específico de una *ontología regional* más. Sin frecuentar especialmente una noción con tantas resonancias husserlianas como la de “intersubjetividad”, Levinas ha explorado magistralmente la zona de la experiencia del Otro, tanto en su gloria como en sus llagas, siendo por ello su filosofía una de las más originales de la segunda mitad de siglo en la medida en que ha osado, con gran radicalismo, reivindicar la *ética como filosofía primera* y un *humanismo del otro hombre* capaz de desajustar la orquestada crítica “antihumanista” de los años sesenta, sin por otra parte dar fácil razón a un humanismo trasnochado. La ética levinasiana se libera, en efecto, de códigos, normas y razonamientos (lo que no significa que no asuma *prejuicios* esenciales) y, en fin, de cualquier tipo de academicismo, diálogo o consenso parapolíticos, pero también de cualquier “apriorismo de lo emocional” (Scheler), para comenzar a ser considerada, desde la transfenomenología que la sustenta, como la experiencia de apertura al Otro que alimenta *heterónomamente* el deber (que Levinas remite al “no matarás”) ya desde la más originaria y an-árquica *pasividad* del Sujeto, *a pesar suyo*, mas acá de su libertad e interés. Sea por su *pars destruens* (crítica a la Ontología) o por su *pars construens*, lo cierto es que Levinas ha contribuido, con su voz insustituible, a conmover los cimientos del arco que abarca “de Jonia a Jena” (Franz Rosenzweig), al tiempo que ha intentado profundizar las posibilidades de encuentro entre las tradiciones griega y hebrea de Occidente. Casi todos sus intentos aparentemente reconciliatorios se encuentran atravesados por una rara tensión difícil de calibrar en la medida en que –y por reconocer desde dónde habla cada pensador– Levinas hubo de sufrir, como judío, la experiencia de los campos de concentración (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia* está dedicada a todos los seres humanos víctimas del nacionalsocialismo). Circunstancia, ésta, sin cuya consideración sería un poco más difícil comprender por qué Levinas se convirtió en uno de los más conspicuos críticos de Heidegger –complicada polémica y de espinosa resolución en la que no se puede entrar aquí– en el sentido, por ejemplo, del “paso atrás” de Heidegger hacia lo griego con

indiferencia de la Biblia (cfr. también Ricoeur, P., 1980) y sobre todo porque para Levinas, nacido en Kaunas (Lituania) en 1905, y nacionalizado francés, inequívocamente comprometido con el judaísmo, Heidegger deriva hacia un “paganismo” que salvaguardaría al hombre (¿qué hombre?) como *pastor del Ser* pero ninguna garantía ofrecería de que Uno fuese *guardián del Otro* (en recuerdo de la hipócrita indiferencia cainita: “¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?”). Sin apenas menoscabo, el Otro levinasiano se encuentra *a la altura* y ni que decir tiene que *a la profundidad* del Ser heideggeriano: tal vez no es otro el sentido de la segunda gran obra de Levinas: *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia* (1974; la primera es *Totalidad e infinito*, de 1961). A fin de cuentas, para Levinas, como antes para Sartre en *El existencialismo es un humanismo* —y salvando las grandes distancias que los separa—, el horizonte humano de la reflexión es ineludible, en la medida en que *nous sommes sur un plain où il y a seulement des hommes* (en la medida en que estamos en un plano en que sólo hay hombres). Levinas, sin embargo, nunca se sumó a ningún fácil humanismo, llegando a reconocer que

el antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí misma, es verdadero más allá de las razones que aporta [...]. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona comienzo y origen de sí misma (Levinas, E., 1974: 201).

Ética, humanismo... y metafísica. Se diría que la “zona” levinasiana está completamente “minada”, pero ¿de cuál no podría decirse, en el siglo XX, que lo estuviese? De la ética a la metafísica, o de la metafísica a la ética. La anteriormente referida crítica a la Ontología depende de, y al mismo tiempo alienta a, una *metafísica* (Levinas es ajeno a las disputas terminológicas y referentes a etiquetajes) que detenta, *a contracorriente*, y en una especie de feroz independencia, un sentido *no-teorético* y en cierto modo “post-filosófico” (lo que ya había sido detectado por Derrida), por el que “metafísica” equivale a *deseo* (opuesto a *necesidad ontológica*): aspiración a una *radical trascendencia de lo absolutamente otro* de la que ningún tipo de “conocimiento” sería capaz de dar cuenta.

Zona “minada” la levinasiana, se decía hace un momento, pero no imposible de transitar. Más aún: ya atravesada en los márgenes de los caminos usualmente transitados por la reflexión filosófica. Básicamente, si la crítica husserliana se apoya en la *actitud natural*, pero no para negarla, sino con el fin de brindarle desde fuera una posibilidad de autocomprensión, y parte de los mayores esfuerzos de la fenomenología de Husserl consisten en articular un método con el fin de desvelar del modo más fidedigno posible la apertura de Mundo y la experiencia de la conciencia que ya tiene lugar en la actitud natural (punto de partida y de llegada), también Levinas parte de una experiencia *predada*: la del *fáctum* de una *ex-posición al Otro* cotidianamente confirmada, oscilante entre lo puramente ordinario y lo extraordinario, que no es alienación sino, al contrario, *inspiración* en la *vulnerabilidad* ante la presencia de otro que siempre se “evade”, se retira (como el Ser en Heidegger), pero también *se-expresa* en el *Rostro*, la *palabra* y la posibilidad de la *razón* y que, sobre todo, *nos incumbe*. Fenómenos primarios como la

vergüenza o nuestra común y cotidiana *obsesión* por los Otros muestran una *proximidad* al Otro que es la verdad incommovible e irrecusable de lo interhumano y, por tanto, del humanismo del otro hombre y de la experiencia (*significación*) ética según la concibe Levinas. La primera y más radical *bondad*, la menos supeditada a *prejuicios* dignos de prudente y minuciosa hermenéutica, la *bondad* menos “sospechosa” no es la de las acciones y pensamientos “buenos” sometidos a escalas axiológicas o circunstancias psicológicas, biográficas, culturales, etc., sino esa *apertura al Otro* que Levinas ha buscado explorar. Tal es, a nuestro entender, una de las grandes aportaciones de Levinas a la fenomenología y, en general, al pensamiento contemporáneo.

Pero no faltan los escollos ni los riesgos en el camino levinasiano. Como ha reconocido Derrida, una de las dificultades de Levinas estriba en ser el suyo un pensamiento que habiendo rehusado la excelencia de la racionalidad teórica no deja de apelar al “racionalismo” y el universalismo contra las violencias de la mística y de la historia, el entusiasmo y el éxtasis, y, por otra parte, rehusando el idealismo y las “filosofías de la subjetividad”, de denunciar también la neutralidad de un “logos que no es verbo de nadie”. Para Levinas (1947: 142), y en referencia indirecta a Husserl, Heidegger y Scheler,

no toda espiritualidad es la de la representación (teórica, voluntaria o afectiva) en un sujeto intencional, la cual, lejos de indicar un punto de partida, remite a la unidad de la apercepción trascendental, tomada, ella misma, de toda una tradición metafísica. Pero toda espiritualidad no es necesariamente comprensión, verdad del ser y apertura al mundo.

Como en Heidegger, el cuestionamiento filosófico levinasiano sitúa en su punto de mira crítico un Occidente para el que toda espiritualidad pertenecería a la conciencia, a la exposición del ser en el *saber* (Levinas, E., 1974: 164 –cfr. también 168, 213-214, etc.–) justamente como norma de lo espiritual, excluyéndose la trascendencia de la inteligibilidad y de la filosofía (Levinas, E., 1974: 161). Una exclusión, ésta, que habría alcanzando su apoteosis en aquel “desahogo del espíritu” que acontece por el dominio sobre la alteridad en el *concepto* (*Begriff*) hegeliano. Asumiendo el estallido de la totalidad, Levinas siempre se ha esforzado por “recomponer” una relación de *proximidad* no tanto entre yo y las cosas, sino entre yo-y-otro que no anulase la *separación* ni la *diferencia* y que, por tanto, pudiera presentarse y ser preservada como una *multiplicidad que se resiste a la síntesis*, lo que en cierto momento Levinas denominó “relación sin relación”, relación sin absorción ni superación de los términos. En *Totalidad e infinito* Levinas dice (1961: 297), por ejemplo, que uno de los propósitos de la obra es el de “sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne –o comprende– verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis”. No sólo contra Hegel, sino también contra Heidegger, el *pluralismo* levinasiano afirma sin reparos que el Ser excluye toda alteridad (Levinas, E., 1965-2: 213). La pluralidad (es decir, la *paz*) exige mantener la separación, y no sólo la del Otro frente a todo aquello que amordaza o tergiversa su presencia, sino también la separación del sujeto. Ello explica que desde sus primeras obras Levinas se comprometiese en una reflexión sobre el *existente* concreto que se destaca como *hipóstasis* sobre el fondo

impersonal del *Hay (Il y a)* (*De la existencia al existente* y *El Tiempo y el Otro* [1947]).

En efecto, no carece de importancia, en absoluto, esa reivindicación levinasiana de la *separación*. Ya desde el comienzo, provisto de una originalidad nada despreciable, Levinas enfrenta al Ser heideggeriano y al sartreano el Hay (*Il y a*), que es como la Noche, y considera al existente como una *hipóstasis* en medio de ese Hay. Sin embargo, lejos de seguir un camino parecido al que pudiera proponerse desde la angustia heideggeriana o la náusea sartreana, y apartándose por completo del existencialismo, Levinas reinterpreta la intencionalidad no como éxtasis ni como *cuidado*, sino como *gozo* y *disfrute* de los “alimentos terrestres” (la *conciencia-de* se torna *vivir-de*). El existente frente a la existencia se hipostatiza cuando se recoge en sí ante todo como gozo. ¿Podría haber, en este sentido, un comienzo menos “existencialista” que éste, a la altura de 1947? La soledad ya no sería más motivo de llanto –ni de heroísmo–, sino un índice de la “solidez” del existente. Si la angustia en Heidegger debíaservir de acceso a la comprensión de la diferencia ontológica y la angustia/náusea sartreana debía devolver al existente para-sí la conciencia hiperlúcida de su abismática contingencia, la hipóstasis y el gozo constituyen, para Levinas, la condición de constitución del “egoísmo” que el Otro estará destinado, desde su radical alteridad, a anarquizar o desmontar. No el Ser/Nada, ni la Contingencia... sino el Otro, rompiendo la quietud del sujeto en su disfrute del Mundo. Ni la angustia ni la náusea, pues, sino la *conmoción de las entrañas* constituye para Levinas la clave de acceso a la trascendencia del Otro. En *Totalidad e infinito* ese gozo constituye el punto de partida de un conjunto de indagaciones sobre la existencia “económica” fundamentales para comprender la solidez del propio existente y cómo el Otro va a irrumpir en ella desajustándola y exponiéndola, a pesar de todas sus pequeñas o grandes satisfacciones, a un deseo imposible de colmar.

7.2. El conocimiento ontológico

El *A las cosas mismas* husserliano se convierte, en Levinas, en un *Al Otro mismo*. Pero “hacerse cargo” (*responsabilizarse*) del Otro exige una crítica exhaustiva de toda una tendencia de pensamiento, así como de una especie de impulso humano difícil de vencer (tal es el desafío ético), pero ya por otra parte inmemorialmente vencido, que tienden a neutralizar la alteridad en general, cuando no a suprimirla, y, en concreto, la alteridad por antonomasia, que no es la de Cosa inerte alguna, impertérrita en su fría ensidad, sobreviviente sempiterno frente a los más mortales de los mortales (los humanos), sino el *existente* (*ente*, como provocación contra Heidegger) que es capaz de *decirse a sí mismo*: no *lo* Otro simplemente, sino *el* Otro. Quien se acerque a Levinas detectará con facilidad, y no siempre porque se refiera directamente a ellos, que tres de sus grandes motivos críticos son las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger, por más que fuese de estos dos últimos de quienes, por mayor congenialidad filosófica, fue capaz de extraer un mayor provecho. Oponiéndose a la soberanía del concepto, a la experiencia como proceso de mismificación o a la voluntad de sistema, por una parte, y desertando del primado husserliano de la conciencia y del heideggeriano de la “pregunta por el Ser”, Levinas buscó “fuera de la conciencia y del poder una noción de ser que funde la trascendencia”, radicando el problema en la necesidad de mantener el yo en la trascendencia con la que, hasta ahora, parecía incompatible. “El sujeto, ¿es solamente sujeto de saber y poder?, ¿no se presenta como sujeto en otrosentido” (Levinas, E., 1961: 284). Si Levinas se dirige críticamente a Hegel es porque éste no sólo ha mostrado, sino justificado y legitimado fenomenológica y especulativamente que más allá de la vacía tautología de la mera identidad el sujeto es el Mismo gracias justamente a su paso por la alteridad (básicamente como *negatividad*), a la que el concepto ha de superar en una *odisea* verdaderamente “alterofilica” y “alterofágica”. Si el pensamiento post-hegeliano se nutre de reivindicación de alteridad, sin duda Levinas es uno de sus principales representantes. Pero no sólo se trata de impugnar a Hegel. Toda la tradición *idealista* se fundamenta en el rechazo, o al menos neutralización, de la alteridad. De aquí que, a pesar de las grandes aportaciones de Husserl en orden a esclarecer el vínculo entre conciencia y trascendencia, sea posible transitar, no sin antes salvar fuertes discontinuidades, por supuesto, desde el idealismo *absoluto* hegeliano al idealismo *fenomenológico-trascendental* de Husserl, con la primacía que se otorga en éste a la conciencia constituyente (autoconsciente, reflexionante), al sistema de la correlacionalidad sujeto-objeto y, concretamente, a una *egología* que prevalece no sólo metodológica, sino ontológicamente frente al Otro, que será sólo “concebible” (experienciable reflexivamente) como *álder-ego*, perdiendo, por tanto, su genuina alteridad, su extrañeza o su capacidad de no rendirse a los proyectos del Mismo. Ello no obsta (sería muy necio no reconocerlo) para que Levinas supiese extraer grandes enseñanzas de la fenomenología de Husserl y fuese capaz de labrar su propia “transfenomenología” en el fructífero encuentro crítico con ella. Por otra parte, habiéndose formado al amparo de la crítica heideggeriana a Husserl, Levinas también se

distancia de Heidegger, sin duda uno de los grandes pensadores que menos atención habría dedicado a la *pregunta por el Otro*. Pero también frente a Heidegger Levinas se enfrenta con la libertad/trascendencia y el poder-ser (*Ser y tiempo, De la esencia del fundamento, De la esencia de la verdad*, etc.), así como, por ejemplo, con la eficacia, en la analítica existencial, del *ser-relativamente a la muerte* (cfr. Moreno, C., 1994). Ni que decir tiene que la crítica se acentúa, e incluso a veces se torna virulenta, respecto al “paganismo” del que Levinas acusa al Heidegger posterior a la *Kehre*. En cualquier caso, pues, no se ha de olvidar que la crítica levinasiana contra las “3 H” de la filosofía alemana depende de una “idea fija” organizada en torno al *primado del Otro*. Vale decir que si Hegel vela por la Totalidad y lo Mismo, Levinas lo hace por el Infinito y el/lo Otro; que si Husserl vela por la conciencia y el ego (trascendental), Levinas se “desvive” por una zona de experiencia “inmemorial”, mucho más profunda que la que el sujeto autoconsciente pudiese dominar y más allá de la intermediación de la Objetividad; y finalmente, que si Heidegger vela por la pregunta por el Ser a la vista de su olvido, Levinas eleva enérgicamente la pregunta por el Otro –también desde su olvido.

Para Levinas (1961: 67 y 69-70), y por resumir su perspectiva crítica, “conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, aparece [...], llega a ser concepto”; y un poco más adelante:

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es, pues, una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en “yo puedo” en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia.

Podría pensarse que en el tránsito, básico en fenomenología, de la *cosa en sí* tanto del dogmatismo como de la filosofía crítica, a la *cosa misma* fenomenológica se corre el peligro de hacer sucumbir la “mismidad” de esa cosa misma, que tendría, en efecto, que convivir con “su” experiencia. En este sentido, uno de los grandes intentos de Levinas ha sido, como se comprenderá, el de preservar esa mismidad, no ya de la cosa misma, sino de *el-Otro-mismo* explorando en una experiencia a la altura de su *trascendencia*. Éste es, básicamente, el camino que conduce desde *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Pieza clave del mismo es la revisión crítica del *fenómeno* husserliano, al que Levinas opone el *enigma*. En efecto, por más que sin duda alguna Levinas sea fenomenólogo, no deja de haber cierta comunidad entre el proyecto heideggeriano y el levinasiano en el sentido de que si el primero avanza hacia una “fenomenología” que incluso podría considerarse próxima a cierto singular *oscurantismo* (Ferraris) de lo des-apareciente (en favor de la *retirada del Ser*), Levinas se sitúa desde muy pronto en lo que podría ser una transfenomenología del *enigma* en favor del Otro, es decir, del que *se da como no-dándose*, del que se ofrece a la experiencia (*experiencia*

que no sería de orden conceptual) como retirándose, preservando su “*ser-por-sí*”. Desde esta perspectiva, el fenómeno se torna *huella* a la entrada de un enigma clave-para la trascendencia. Y es que, en efecto, ésta no tendría por qué darse bajo la forma de lo perceptible o lo imaginable (casos prototípicos que constituyen el nudo original de la *apertura fenomenológica*), sino como esa *exterioridad* del Otro *más allá de los fenómenos en que se entrega* (o mejor: en que es entregado –y posiblemente traicionado–). Se trata, en el fondo, de la propia ambigüedad fundamental de la reducción fenomenológica. Completamente cierta, pero a la vez equívoca, la afirmación de Merleau-Ponty (*vid.*), nutriente de gran parte de la fenomenología francesa, según la cual la gran enseñanza de la reducción fenomenológica es que no puede ser completa, se aplica también a Levinas, pues el límite de dicha reducción es el enigma que el Otro (y Dios, al fondo) introduce en la trama de sus manifestaciones, y que remite a un más allá que nunca podría ser reductible a un *incremento* de la pesquisa fenomenológica en sentido estricto. Al *orden* del fenómeno –y a la correspondiente llamada al *orden* por parte de la subjetividad de la que es correlativo– Levinas opondrá, en consecuencia, el *desorden* del enigma, la no-correlación con una *subjetividad an-arquizada*.

7.3. El Otro por sí mismo. La experiencia radical del Otro/Rostro

No se ha de desconocer, sin embargo, que si bien el enigma no cae bajo el fenómeno, el Otro *se expresa*, de modo que su más allá permanecería vedado a todo *desvelamiento* (entiéndase en contexto fenomenológico-egológico-trascendental) de no ser porque el Otro *mismo*, dirá Levinas, se *revelase* de un modo excepcionalmente diferente a como *se dan* “a medias” los meros objetos. En efecto, en la fenomenología levinasiana la donación por antonomasia sólo puede ser la del Otro que siendo trascendente a su (mera) manifestación, es capaz de *expresarse*, pero atención (y en ello insistirá Levinas mucho en *De otro modo que ser...*), siempre y cuando su expresión sea acogida como si de una “visitación” se tratase, como *Decir* más que como *Dicho* que sólo transmitiese un conjunto de contenidos susceptibles de ser interpretados y en los que el Otro, buscando expresarse, pudiera al mismo tiempo ser traicionado. Por esa “donación por antonomasia” en que se da el Otro Levinas se mostrará adepto, en algunos momentos de su itinerario filosófico, a la verdad de un “ultraempirismo” abierto a la donación, más allá de cualquier estrechamiento positivista, por supuesto. Y ello porque “la experiencia absoluta no es develamiento” (Levinas, E., 1961: 90), sino justamente *revelación*, auxilio del Otro a sí mismo por su *expresión*. Para Levinas (1961: 88-89),

la manifestación del *kat'autó*, en la que el ser nos concierne [...] consiste para él, no en ser develado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación *kat'autó* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca a la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta. *La experiencia absoluta no es develamiento, sino revelación.*

En su infinitud, el Otro radical se revela como *Rostro*. Tal vez “imposible”, un sueño, la ilusión de una alteridad pura. Muchas críticas a Levinas apuntan en este sentido. Pero en un pensamiento en el que se pretende afirmar la ética como *filosofía primera*, lo “imposible” obra como *reto* consubstancial a la experiencia, no sobrevenido azarosamente a la misma. Formando parte de esa “imposibilidad” mundana de su alteridad, el Otro levinasiano *no tiene contexto* (Levinas, E., 1965-2: 207): mejor, se da como rompiendo el contexto, aportando una significación irreductible al horizonte que lo arroparía al tiempo que le ofrecería una significación derivada, tangencial, “a sus espaldas”. Levinas (1972: 45) no teme hablar, desde esta perspectiva, del Otro *ab-stracto* capaz de *absolverse* de la relación y el contexto, y en este sentido *ab-soluto*. Tal es la condición de la instauración del *cara-a-cara* que caracteriza la relación con Otro (desde *Yo y Tú* de Martin Buber), y que significa de alguna manera la *trascendencia* del Otro frente a la trama fáctica o posible del Mundo, la Historia, etc., y su *significación única*. Si el Otro como Rostro y sin contexto (Buber hablaba del “poder de exclusividad” del Otro) no pertenece al orden del conocimiento “verdadero” (“objetivo”) ni, como dice Levinas, a una “esfera inteligible a explorar”, en el cara-a-cara ya nada podrá ser medido

por la vocación-por-lo-Objetivo de un pensamiento que buscase abrir-mundo. Levinas explora minuciosamente, de este modo, una “circunstancia” que había sido demasiado rápidamente abordada por Husserl, sin mayor dedicación: precisamente el encuentro *cara-a-cara* y que, sin embargo, en Sartre es fundamental: justamente, en éste, el ser “mirado” por Otro. Sólo que mientras Sartre pensaba ese cara-a-cara como violencia de uno sobre Otro, Levinas lo considera básicamente desde la *bondad originaria del para-Otro*, de la *ex-posición al Otro* y del reconocimiento original de su infinitud, de su librarse y ser *por sí*. Apoteosis, a su modo, del *ente más acá del ser, de otro modo que ser*, con toda la fuerza de su “unilateralidad”, que provoca que la “transfenomenología” levinasiana tenga que ser también, al menos, “transhermenéutica”. La crítica levinasiana a Heidegger se plantea desde el momento en que parece que

el conjunto del ser debe producirse para iluminar el dato. Debe producirse antes de que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes de que los focos se enciendan y el telón se levante del lado del ser. La función del que debe de estar ahí para “recibir el reflejo”, está supeditada a esta iluminación. Y esta iluminación es un proceso de reunión del ser. ¿Quién lleva a cabo esta reunión? Nos encontramos con que el sujeto que está ahí frente al ser para “recibir el reflejo”, está también del lado del ser para llevar a cabo esta reunión (Levinas, E., 1972: 24).

Pero ¿cómo se arranca el *prójimo* al contexto? ¿Cómo “planta cara” sin petrificarse de inmediato en significación contextualmente perfilada? ¿De dónde vendría la proximidad y la rectitud en un universo de mediaciones? ¿De dónde emerge la expresión, su irreductible *decir*, en este universo de significaciones dichas y de estructuras – Naturaleza e Historia–? Sin duda desde una *dimensión de profundidad* (Levinas, E., 1965-2: 207) que en Levinas es la de la *exterioridad del infinito*. La “intencionalidad de horizonte” (*vid.* Husserl) adquiere prestigio en Levinas (1965-2: 207) no por el contexto que descubre y brinda a la reflexión, sino sobre todo por el *desbordamiento* que opera frente a la presencia inmediata en que el fenómeno es comprensible y acaparable. Al fin se muestra, aquí y ahora, con ocasión de Levinas (1961: 54), uno de los motivos que nos invitan a una reivindicación exhaustiva, y todo lo atrevida posible, de la husserliana *intencionalidad de horizonte*.

El Otro como Rostro es, por tanto, *excesivo*: presencia que es más que presencia, sencilla y a la vez complejísima implicación de un *más* en un *menos*. Es por ello por lo que en su itinerario filosófico Levinas deberá buscar en la subjetividad del Mismo la experiencia que “sepa” (sin saber) *dar testimonio* de ese exceso, lo que sólo puede tener lugar gracias a la experiencia *ética* (“experiencia sin concepto” –Levinas, E., 1961: 123–), pues sólo éticamente motivada puede la intencionalidad de horizonte *no reducir al Otro a los fenómenos en que parece entregarse a imagen y semejanza del Mismo*, acorde con sus intereses, proyectos y –en clave heideggeriana– voluntad de dominio (*ontología* en sentido levinasiano). Pensar ese exceso del Otro es *más-que-pensar*, la apertura misma de lo trascendente al Mismo y de éste a la trascendencia, que ya no podría agotarse en (ni tan siquiera ser eminentemente representada por) los Objetos a los que la intencionalidad se orienta. Debe quedar claro que Levinas no busca entender qué

significa “comprender al Otro” en un diálogo, sino ante todo detectar la *conmoción de las entrañas* en el encuentro con él, y en un encuentro que se debe tomar como *aventura*. Más que permitir un esclarecimiento o *ilustración de la alteridad* tanto en su forma (siempre potencialmente entregada al correlacionismo dialectizable) como en su contenido, el horizonte “transporta” más allá del fenómeno. Por ello se habla aquí, respecto a Levinas, de “transfenomenología”.

El Mismo es, pues, transportado más allá de sí, hacia lo que no podría ser deducido de un Mundo que se le entrega en múltiples modos ni, por supuesto, de sí mismo. La alteridad “se produce” en la *infinítización* del Otro. Así se entiende que la *idea de infinito* cartesiana pueda acudir en apoyo del núcleo de la atención que Levinas presta al Otro como Rostro en su alteridad excesiva. No se trata de un infinito en acto, sino del desbordamiento perpetuo que el infinito provoca. Levinas buscará, en tal sentido, desvincular al Otro de la pregunta que inquiere *qué es* el Otro, a la que sólo podría responderse objetiva y mundanamente. El rostro –dirá Levinas (1961: 194)– no es una modalidad de la *quididad*, una respuesta a una pregunta, sino el correlativo de lo que es anterior a la pregunta. La idea de infinito “puesta en nosotros” (Descartes) es, en suma, la *irreductibilidad del enigma al fenómeno*, de la *trascendencia* a la *inmanencia*, de la *exterioridad* a la *interioridad*, del Otro al Mismo. Estas “irreductibilidades” hacen imposible que, en clave husserliana, el Otro sea el *álterego del ego*. En ellas, y por retomar el lenguaje de toda la gran tradición del racionalismo, lo decisivo es que el *ideatum* deje atrás su idea y que la distancia que separa *ideatum* e *idea* constituya el contenido del *ideatum* mismo. Puede decirse, así pues, que “lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros” (Levinas, E., 1961: 73). *Dinamismo del infinito*, si estuviese permitido expresarlo así, que en Levinas tiene la fuerza que la *diferencia ontológica* detenta en Heidegger y que ya desde el comienzo de *Totalidad e infinito* invita a distinguir entre *deseo* (infinito, imposible de satisfacer, apertura sin clausura posible) y *necesidad* (finita, vocada a consumir y consumar, y que se deja satisfacer con la provisión de su objeto). No se ha de olvidar, en todo caso, que el desbordamiento de la idea por el *ideatum* es metafísico por ser ético, y ético por ser metafísico. Como ya se dijo anteriormente, ese desbordamiento sólo se *produce* gracias a y en la inquietud ética con que el Otro *hiere el egoísmo* del Mismo, desarticula sus gozos, inquieta su propia “sustancialidad” de sujeto. Ahora ya puede comenzarse a comprender, en honor a una noción como la de *Rostro*, ya apuntada, que para Levinas el *Rostro* es el modo por el que se presenta el Otro que supera la idea de lo Otro en mí, sin que su alteridad pudiera ser meramente formal ni dialéctica, de modo que quedase supeditada a la identidad, ni reducida trascendental-egológicamente en lo que sería el idealismo husserliano. Sobre todo,

La noción de rostro [...] nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung*, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión (Levinas, E., 1961: 75).

No se comprenderá a Levinas si no se atiende a que tal exterioridad no es ante todo un reto para el conocimiento: tiene que ser *sentida* con una *paciencia* sin medida, en una *in-quietud* irreductible a todo lo que pudiera producir algo “objetivo”, y con una *responsabilidad* ante y por el Otro que *incumba* de lleno y en lo hondo a la subjetividad. En el despliegue de la transfenomenología levinasiana, esa “exterioridad” se tornará “interioridad”, pero una “interioridad” irreductible a cualquier inmanencia de-conciencia de la que pudiera responder una fenomenología al estilo husserliano. Casi como si de una “estructura” se tratase, Levinas la nombrará como *el-Otro-en-el-Mismo*. Lejos de reconciliar al sujeto consigo, lo desposee íntimamente, siendo por ella como se “infiltra” en el Mismo la *obligación* de un irreductible *Heme-aquí* responsable. *El-Otro-en-el-Mismo* se muestra, de este modo, en *el-Uno-para-el-Otro* de la responsabilidad. Todos los recursos de Levinas se han puesto al servicio de una experiencia en que el Otro “no pertenece a la esfera inteligible que se debe explorar; se mantiene dentro de la proximidad” (Levinas, E., 1974: 71). Lo recuerda en un texto muy esclarecedor (para deshacer malas interpretaciones):

No trata de poner en duda el conocimiento. El ser humano admite sin duda el ser tratado como objeto y se abandona al saber en la verdad de la percepción y a la luz de las ciencias humanas. Pero tratado exclusivamente como objeto, el hombre es también maltratado y no reconocido. Ello no quiere decir que la verdad le hiera o sea indigna de él. Pero el propio surgimiento de lo humano en el ser es la interrupción del ser perseverando en el ser –y de la violencia que denotan un poco esta noción de perseverancia y su *conatus essendi*–, el des-inter-és posible por lo humano, despertando súbitamente al pensamiento a un orden más alto que el conocer. Somos hombres antes de ser sabios y seguimos siéndolo después de haber olvidado mucho (Levinas, E., 1987: 16).

Sería un gran error, así pues, ubicar el problema levinasiano de la alteridad en el orden del conocimiento, del mismo modo que, como ya se consideró respecto a Husserl, el problema husserliano de la intersubjetividad nada tiene que ver con el conocimiento *psicológico* de la “interioridad” de Otro, sino con el vínculo trascendental entre objetividad e intersubjetividad. En Levinas se trata, ante todo, de extraer todo su fruto a la experiencia de la inmemorial-y-cotidiana *obsesión* por el Otro que se traduce *positivamente* en la responsabilidad. Y en una responsabilidad que es compromiso con y para-con el Otro también en la *escucha* de su Dicho siempre tensado por su Decir, donde no hay nada más importante que comprender que la profundidad de donde procede, antes de que se pudiera pretender inteligirla objetivamente. Esta *escucha* levinasiana nada tiene que temer de *sospecha* alguna, pues es antes que nada *pura exposición al Otro: paciencia* sin proyecto, a la *espera* de que el Otro se revele y vigilando para que su trascendencia no decaiga en *obras* y *acciones* que pudieran ser histórica y culturalmente computadas, ni tan siquiera en el lenguaje cuando en éste lo Dicho reduce el Decir como si lo importante fuese, ante todo, “lo que el Otro piensa” o un mundo que comunicar. De acuerdo con la gran tradición del pensamiento hebreo (y profético, concretamente), Levinas ha favorecido mucho más la *escucha* que la *visión*, lo *audible* que lo *visible*. Esencialmente,

la palabra se niega a la visión, porque el que habla no da de sí más que imágenes, pero está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que pudiera dejar. En el lenguaje, la exterioridad se ejerce, se despliega, se efectúa. Quien habla, asiste a su manifestación, inadecuada en el sentido que el auditor querría retenerla como resultado adquirido, y fuera de la relación misma del discurso, como si esta presencia por la palabra se redujese a la *Sinngebung* de aquel que escucha. El lenguaje es la superación incesante de la *Sinngebung* por la manifestación. Esta presencia que sobrepasa la medida del yo no se reabsorbe en mi visión (Levinas, E., 1961: 300).

Antes había sostenido Levinas (1961: 199) que “la verdad del develamiento es, a lo sumo, la verdad del fenómeno oculto bajo las apariencias. La verdad de la cosa en sí no se devela. La cosa en sí se expresa. La expresión manifiesta la presencia del ser, no corriendo simplemente el velo del fenómeno”. Pero en la medida en que habla, se expresa, se revela, la trascendencia del Otro se torna “terrestre”, por lo que no se ha de confundir al Otro con lo numinoso/místico que pudiese aplastar al Mismo anulando su inevitable *separación*. Por más que el Otro ponga en cuestión, en múltiples frentes, la libertad del Mismo, comoquiera que la “justifica” justamente en la responsabilidad, el Otro es completamente necesario a la cordura del Mundo o, lo que vendría a querer decir lo mismo, a la Razón tal como Levinas la entiende. Ya no se trata únicamente ni ante todo de la *libertad* desde el *poder-ser* del sujeto en sus *proyectos-de-mundo*, poco importaría si se tratase de la conciencia o del existente, y de una libertad siempre cercana a la arbitrariedad (cfr. Levinas, E., 1961: 307) sino de la *justicia* para con el Otro, absolutamente imprescindible al acontecimiento de la racionalidad. Nada de extraño, pues, que Levinas (1961: 216-217) sostenga que

el rostro en el que se presenta el Otro –absolutamente otro– no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumáturgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz. La relación con el Otro –absolutamente otro– que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza. El pretendido escándalo de la alteridad supone la identidad tranquila del Mismo, una libertad segura de sí misma que se ejerce sin escrúpulos y a quien lo extraño sólo trae malestar y limitación. Esta identidad sin tacha, liberada de toda participación, independiente en el yo, puede perder sin embargo su tranquilidad si lo otro, en lugar de atacarlo al surgir en el mismo plano que él, le habla, es decir, se muestra en la expresión, en el rostro y viene de lo alto. La libertad no se inhibe entonces como dificultada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad. La contingencia, es decir, lo irracional no le aparece fuera de ella, en lo otro, sino en ella. No es la limitación del otro lo que constituye la contingencia, sino el egoísmo, como injustificado por sí mismo. La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí. Pero esta “acción” sobre mi libertad pone precisamente fin a la violencia y a la contingencia y, en este sentido, también instaura la Razón. La idea de lo infinito en mí, que implica un contenido que desborda el continente, rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo, porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética.

A pesar de las indicaciones levinasianas, algunos críticos se han orientado precisamente en el sentido de la “violencia” que supondría el Rostro (Deleuze). En

realidad, no se trataría tanto de violencia como –ya se ha indicado– de *inquietud-por-el-Otro*. Levinas ha ido introduciendo en el Mismo, cada vez más, la “exterioridad” del Otro hasta articular unitariamente esas suertes de “estructuras” que son *el-Otro-en-el-Mismo* y *el-Uno-para-el-Otro*.

7.4. La proximidad. Del Otro-en-el-Mismo al Uno-para-Otro

En efecto, todo consistiría en atisbar en la subjetividad y la proximidad un nuevo logos. El desarrollo desde *Totalidad e infinito* hasta *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* guarda relación no con la exigencia de debilitar la radical exterioridad del Otro/Rostro defendida desde antes de 1961, sino de encontrar en la subjetividad (Levinas habla a veces del *psiquismo*) una estructura profunda que testimonie la “posibilidad” de la trascendencia hacia el Otro... en una *proximidad* que ya ha tenido lugar mucho antes de lo que la memoria del Mismo fuese capaz de recordar. A juicio de Levinas (1974: 72),

la subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo* –nos decía Levinas en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*–, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia; ésta es siempre correlativa a un tema, a un presente representado, a un tema colocado ante mí, a un ser que es fenómeno. El modo según el cual la subjetividad se estructura como el Otro en el Mismo difiere del de la conciencia, la cual es siempre conciencia del ser, por indirecta, tenue e inconsistente que resulte esta relación entre la conciencia y su tema (“colocado”) frente a ella. Que tal relación sea percepción de una presencia “en carne y hueso”, figuración de una imagen, simbolización de un símbolo, transparencia y velamiento de lo fugitivo y lo inestable en la alusión, adivinación imposible de objetivar, en cualquier caso siempre aspira a la objetivación y, por tanto, es conciencia y, en consecuencia, conciencia del ser.

La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también difiere de la presencia de los interlocutores [...]. El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro.

Si el protagonismo en *Totalidad e infinito* lo detentaban el Mismo y el Otro/Rostro, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se lo reparten la proximidad y la subjetividad en su pasividad. A Levinas le era imprescindible dar el paso hacia la proximidad a fin de contrarrestar la crítica procedente de quienes vieron en el Otro-Rostro la ensoñación de un absoluto inalcanzable, puro, utópico. En el desarrollo levinasiano, el Otro no sólo está “fuera” del Mismo, sino “dentro”, pero no “dentro” de sus contenidos (supuesta la mediación del mundo y accesibles a la autoconciencia), sino en la oscura profundidad del “yo puro y nada más” que tan insuficiente será, por ejemplo, en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. La estructura *el-Otro-en-el-Mismo* preserva al yo (puro) en el punto de partida al tiempo que lo inquieta, para luego permitir dar a pensar la relación con el Otro como cuestionamiento de lo que consolida a ese yo en el mundo, junto con los “alimentos terrestres”, y de este modo manteniendo la *vigilancia* por la separación de sí y la trascendencia del Otro: la separación de sí en el *no-éxtasis* (la *proximidad* levinasiana está, desde esta perspectiva, en las antípodas de la *comunicación* batailleana), y la del Otro en su ser *por sí*, más allá de todo aquello que lo toma o domina a sus espaldas. Si por la *sensación* aparece el sujeto, en el vivir-de gozoso, también por la sensación el Mismo “experimenta” la alteridad de su “invitado” más íntimo, más entrañado (que no “entrañable” como cualidad psicológica de, por ejemplo, el conocido o el amigo –cfr. Moreno, C., 1998-1–). La crítica metafísica a la ontología tiene que salvar, en honor a aquel “ultraempirismo” de que anteriormente se habló, la *sensación* en que, a diferencia del concepto, se entrega el sujeto (o mejor, en la

que es *entregado sin alienación*). Se busca, de este modo, reivindicar el estar *ex-puesto* que es la verdad original del para-Otro. Dirá Levinas, en este sentido, que

la sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de inercia, persistencia en un estado –sea reposo o movimiento–, susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir. La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse [...]. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva donde lo infinitivo pasado subraya elno-presente, el no-comienzo, la no-iniciativa de la sensibilidad: una no-iniciativa que es más antigua que todo presente, que no es una pasividad contemporánea y contrapartida de un acto, sino lo que está al margen de lo libre y lo no-libre y que es la an-arquía del Bien. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva, como si la sensibilidad fuese precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección suponen ya: la propia vulnerabilidad.

Desde que, de lo alto de su aventura gnoseológica donde significa intuición, receptividad teórica a distancia como es la de la mirada, la sensibilidad vuelve de nuevo al contacto, retorna, como a través de la ambigüedad del beso, desde el tomar al ser tomada, de la actividad del cazador de imágenes a la pasividad de la presa, de la búsqueda a la herida, del acto intencional de la aprehensión a la aprehensión en tanto que obsesión por el otro que no se manifiesta. Más acá del punto cero que significa la ausencia de protección y de cobertura, la sensibilidad es afección por el no-fenómeno, una puesta en entredicho por la alteridad del otro antes de la intervención de una causa, antes del aparecer del otro. Un pre-original no-reposar sobre sí, la inquietud del perseguido –¿dónde estar?, ¿cómo estar?–; es decir, retorcimiento en las angustiadas dimensiones del dolor, dimensiones insospechadas del más acá; arrancarse a sí mismo, menos que nada, rechazo en lo negativo –detrás de la nada–, maternidad, gestación del otro en el mismo [...]. En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor. La maternidad –el llevar por excelencia– lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor (Levinas, E., 1974: 133-134; cfr. Moreno, C., 1998-1).

La *serenidad* heideggeriana da paso a la *paciencia* levinasiana: dos modos de decir el *dejar-ser* al Ser y/o al Otro. Pero la *paciencia* levinasiana es a la vez responsabilidad, experiencia de un *heme aquí ante, por y para* el Otro. No se trata de que ese “heme aquí” deba ser querido, ni de la práctica más menos común y frecuente de un gesto más o menos accidental de benevolencia con el Otro. La *apertura al Otro* que me confirma como responsable es anterior a toda asunción voluntaria de la propia responsabilidad, que podría ser sospechosa de alguna superchería. Para Levinas (1974: 183),

el término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación [...] que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la identificación. Sí-mismo (*Soi*) –más acá del reposo: imposibilidad de volver desde las cosas para no “cuidarse sino de sí” [...]. La responsabilidad en la *obsesión* es una responsabilidad del yo por lo que el yo no había querido, es decir, por los otros. Esta anarquía de la recurrencia a sí, más allá del juego normal de la acción y de la pasión en donde se mantiene –en donde *es* la identidad del ser, más acá de los límites de la identidad, esta pasividad padecida en la proximidad por una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que no es, sin embargo, la alienación de una identidad traicionada–, ¿qué otra cosa puede ser sino la substitución del Yo a los otros? Sin embargo, no alienación –porque el Otro en el Mismo es mi substitución al Otro según la responsabilidad por la cual soy asignado como irremplazable.

La subjetividad era en cierto modo, junto con la proximidad, la “cuenta” que debía saldar la segunda obra magna de Levinas: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. He aquí, condensada, parte de la trayectoria levinasiana: *a)* en el joven Levinas, surgimiento del sujeto/existente en el seno oscuro del *Hay* como soledad (que en Levinas no es lamentable, sino fortaleza y entereza, hipóstasis y gozo); *b)* constitución de ese existente, en sus *reflexiones*, como el Mismo frente al que surge, impetuosa y radicalmente, una alteridad (Otro/Rostro) capaz de desestabilizarlo, con-moverle las entrañas, conminarle a la responsabilidad para con su “abatimiento” (como *viuda, huérfano, pobre y extranjero*), incluso contra su libertad soberana e injustificada, a pesar suyo); *c)* profundización de ese Mismo en el sentido de una pasividad que es *obsesión, ex-posición, vulnerabilidad* ante el Otro.

Hemos llamado obsesión a esta relación irreductible a la conciencia; una relación con la exterioridad “anterior” al acto que la abriría, relación que no es precisamente un acto, que no es tematización, que no es posición en el sentido fichteano. Todo lo que hay en la conciencia no estaría *puesto* por la conciencia, de modo contrario a la proposición que parece fundamental para Fichte.

Irreductible a la conciencia incluso si la trastorna y, aunque traicionada, también tematizada en un Dicho en el que se manifiesta, la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjera: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al principio, al origen, a la voluntad, al *arjé* que se produce en todo destello de conciencia. Movimiento an-árquico, en el sentido original del término. La obsesión no puede pasar de ningún modo por una hipertrofia de la conciencia [...].

La obsesión es persecución, la persecución no conforma aquí el contenido de una conciencia que se ha convertido en locura, sino que designa la forma según la cual el Yo queda afectado y que es una defección de la conciencia. Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad. Pero se trata de una pasividad al margen de toda pasividad y que se define en términos totalmente distintos de los de la intencionalidad en donde el sufrir es siempre también un asumir, es decir, una experiencia siempre adelantada y consentida, una experiencia que es ya el origen y *arjé* (Levinas, E., 1974: 165-167).

El lenguaje levinasiano –al que, por cierto, injustamente no se ha hecho aún referencia en este capítulo, siendo como es riquísimo y cuajado de bellas metáforas– mostrará esa vulnerabilidad en la cercanía de nuestro ser-carnal.

La apertura es la desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel que se ofrece, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar, más allá de todo lo que de la esencia del ser puede exponerse a la comprensión y a la celebración.

En la sensibilidad *se pone al descubierto*, se expone una desnudez más desnuda que la de la piel que, en tanto que forma y belleza, inspira las artes plásticas; desnudez de una piel que se ofrece al contacto, a la caricia que siempre, incluso equivocadamente en la voluptuosidad, es sufrimiento por el sufrimiento de otro. Al descubierto, abierta como una ciudad que se declara franca ante la llegada del enemigo, la sensibilidad es la vulnerabilidad misma, más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda declaración, de toda toma de posición.

Ahora bien, ¿una concepción así de la apertura *es*? ¿No consiste su ser en desvertirse de ser; no en morir, sino más bien en alterarse, en ser “de-otro-modo que ser”? Subjetividad del sujeto, pasividad radical del hombre que, por otra parte, se pone, se declara como ser y considera su sensibilidad como un atributo. Pasividad más pasiva que toda pasividad, abismada en la partícula pronominal “se” que no tiene nominativo. El Yo (Moi), de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad (Levinas, E., 1972: 88-89).

El sujeto que al principio se le presentó a Levinas como hipóstasis, consolidación del existente frente a la existencia, se muestra finalmente como desfondado interiormente por el Otro, pero sin que este Otro rompa así-mismo, lo que es imposible gracias a la responsabilidad desde la apelación que el Otro le dirige. Esta responsabilidad apela a aquel desfondamiento previo a toda bondad estipulable en un código ético y constituye el que podríamos considerar como núcleo duro de la propia humanidad del sujeto: no humanidad por la pertenencia al *género humano*, sino humanidad por no poder dejar de conmoverse por el Otro. El ego (ontológico, moderno) ha dejado de ser punto de partida y soberano, para pasar a ser no esclavo, en absoluto, sino el que *responde* y el responsable del Otro. Podrá entenderse, de este modo, que para Levinas (1974: 187) “en la prehistoria del yo puesto para sí habla una responsabilidad”. De ella depende todo el mundo humano.

Todos los otros que me obsesionan en el otro no me afectan ni como “ejemplares” del mismo género reunidos con mi prójimo por semejanza o por comunidad de naturaleza; ni como si fuesen individuaciones del género humano o fragmentos del mismo bloque [...]. Los otros me conciernen de golpe. Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género. Mi relación con el otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, proceden del desinterés. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia, nacida [...] del uno-para-el-otro de la significación [...]. La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad–; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro (Levinas, E., 1974: 238).

Si, por cierto, se preguntase por la posibilidad de esa responsabilidad, se podría encontrar que presupone a un Otro que “depende”, en su “inferioridad” y “debilidad”, de un Mismo poderoso, lleno de sí (y que por tanto puede responsabilizarse de él), y a la vez ese Otro detenta una “altura moral” que obliga al Mismo y le juzga. Esto es lo que en la filosofía levinasiana se conoce como *curvatura del espacio intersubjetivo* (Levinas, E., 1961: 228).

A nuestro juicio, el pensamiento levinasiano tiene su principal motivación no tanto en la desconstrucción del logocentrismo ontológico-occidental al que indudablemente contribuye, y con gran brillantez, sino en esta reivindicación de la experiencia ética, sin la que el *hálito* levinasiano perdería, en tanto es propiamente levinasiano, su fuerza y su propio entusiasmo. Quiere ello decir que la experiencia ética en el contexto del *humanismo del otro hombre* es propiamente el *terminus ad quem* de la reflexión levinasiana, y pretender arrebatársela para conducirla a otros fines no es ilegítimo, siempre y cuando consigamos comprender el motivo principal de esta gran reflexión de finales del siglo XX, en la que la ética –lo decía Levinas desde 1961– se ha convertido en *filosofía primera*.

Del *Ser-ahí* heideggeriano al *Heme aquí*, aquel en la orientación de la pregunta por el Ser, éste frente al Otro. Ese *Heme aquí* “pone” al sujeto desde una instancia de la que no es dueño, sino todo lo contrario, que lo compromete devolviéndole a sí mismo en la más formidable herida que sufre y de la que vive: en la *apelación rigurosa* a un sí mismo que

queda como “clavado” en ese punto (*heme aquí*) de subjetividad por el que nadie podría sustituirle cuando de la responsabilidad por Otro se tratase. No simplemente “caído” en el mundo, sino conminado por el Otro. No invitado por la *pregunta por el Ser*, sino en el ineludible trance de la *respuesta a-y-por-Otro*.

8

Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones. Fenomenología hermenéutica y reflexión (Ricoeur)

Disminuir el radicalismo no significa bajar la guardia filosófica. De Husserl a Ricoeur se diría que el filósofo vuelve a “tener la cabeza sobre los hombros” sin por ello tener que sufrir merma alguna la pasión filosófica. Ricoeur es, sin discusión, el gran mediador, el conciliador por antonomasia, el gran sabio fenomenólogo y hermeneuta de finales de siglo que ha sabido situar cada tendencia, y a cada filósofo, en un lugar justo, y sin alboroto, con la única gran ayuda del escalpelo analítico de una penetrante mirada fenomenológica perfectamente aconsejada por el estudio minucioso de las mediaciones que tejen nuestra vida. Esta *otra serenidad* y *otra paciencia* de Ricoeur no son *abismales*, como en muchos de los autores abordados en el presente estudio, sino *conceptuales* en el mejor sentido que esta noción pueda tener aún hoy para nosotros. Sin voluntad de sistema, honestamente entregado a la búsqueda de las más fructíferas posibilidades filosóficas en el fin de un siglo XX tan filosóficamente difícil, Ricoeur ha mostrado, con su *fenomenología hermenéutica*, en qué medida y proporción, indudablemente ya no hegelianas, la *paciencia del concepto* tiene aún futuro. Pocos gestos como el suyo, tan ejemplares.

8.1. Presentación

Paul Ricoeur (nacido en 1913) ha sido y es, sin duda, uno de los filósofos de la segunda mitad del siglo XX que, en sus propias palabras, con más ahínco ha realizado un inmenso trabajo de arbitraje y mediación entre interlocutores difícilmente reconciliables a la búsqueda, entre ellos, de mínimos comunes denominadores que permitiesen un diálogo fructífero, ya se tratara de la polémica entre existencialismo y racionalismo neokantiano, estructuralismo y filosofía del sujeto, inflación de la filosofía del lenguaje y defensa de lo vivido y la acción, filosofía analítica y hermenéutica, o deconstrucción y argumentación (Ricoeur, P., 1991). Por lo que a nuestro tema específico se refiere, Ricoeur ha sido el gran artífice del encuentro entre fenomenología y hermenéutica. Desde sus primeros estudios sobre Marcel y Jaspers (en 1947: *Gabriel Marcel y Karl Jaspers y Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*, en colaboración con Mikel Dufrenne), hasta la hermenéutica del sí-mismo en *Sí mismo como otro* (1990), la relación entre fenomenología y hermenéutica recorre, en efecto, casi todas las fases del camino del pensar de Paul Ricoeur en la medida en que, siendo los dos ejes fundamentales de su pensamiento, a ellos se van incorporando –a veces en una extraordinaria mezcla de enciclopedismo e intensidad reflexiva– multitud de otras tendencias hasta configurar un gran campo de mediación filosófica en el que han ido encontrando cabida tanto sus temas preferidos (lo voluntario y lo involuntario, el símbolo, el mal, el inconsciente, la metáfora, la historia y la praxis, la temporalidad y la narración, la alteridad, el sí mismo, etc.) como sus interpretaciones de otros pensadores (Marcel, Jaspers, Husserl, Freud, Nietzsche, Marx, Heidegger, etc.). El propio Ricoeur (1991: 10) ha sido consciente de que su fenomenología hermenéutica representa el intento de una *sistematicidad sin síntesis final* propia de la época post-hegeliana, y ha asumido los riesgos de un pensamiento fragmentario (en su propia autointerpretación) que, sin embargo, se encuentra recorrido por hilos conductores que enlazan descripción e interpretación, lo voluntario y lo involuntario, la conciencia y el inconsciente, la escucha y la sospecha, el sentido y la estructura, el sujeto-lector y el texto, y el sí mismo y la alteridad.

Dos puntos de partida obran con claridad en la vocación filosófica de Ricoeur. Por una parte, las filosofías de la existencia de Karl Jaspers y Gabriel Marcel. En efecto, se comprobará que Ricoeur propone el encuentro entre fenomenología y hermenéutica en torno a la problemática (*misterio*, diría Marcel) del exceso del *sum* del existente sobre el *cogito*, en la más pura línea del anticartesianismo marceliano (*vid.* Marcel), y busca los medios filosóficos idóneos para pensar a fondo el hecho metafísico primordial que supone la *participación*, nuestra *encarnación* mundana (si en muchas ocasiones Ricoeur prefiere hablar de “participación” más que de “ser en el mundo” es porque la primera de estas expresiones muestra mejor la conversión experimentada por la relación sujeto-objeto y propicia ulteriormente la contraposición entre *participación* y *distanciamiento*, fundamental para la hermenéutica). Por otra parte, sobre Ricoeur ejerció gran influencia la poderosa exigencia reflexiva de la fenomenología husserliana,

que asumió y practicó con una incomparable rigurosidad, ajena por completo a la delicuescencia a que a veces parecía tener la tentación de inclinarse la *meditación* de tipo “existencialista” y a cualquier tipo de “vía corta” que pretendiese considerar asumido (o criticado) el pensamiento de Husserl con la mera referencia a *La crisis*. A su modo, Ricoeur creyó en el rechazo husserliano de la “profundidad”. No en vano, en pleno cautiverio en un campo nazi de concentración, tradujo al francés las *Ideen I* de Husserl sin abandonar nunca luego, a lo largo de su dilatada trayectoria, los estudios husserlianos, muchos de ellos recopilados en una obra significativamente titulada *En la escuela de la fenomenología*. Pero si bien Ricoeur se nutrió originalmente en la filosofía existencial y la fenomenología, no cabe duda de que muy pronto marcó su propia posición respecto a ambas tendencias, justamente en la dirección de una *lucidez hermenéutica*.

Si se aceptase correr el riesgo de condensar en una expresión breve la aportación de Ricoeur a la fenomenología hermenéutica y, en general, al pensamiento contemporáneo, podría enunciarse esa aportación así: *pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones*. Para ello fue necesario, desde el comienzo, *injertar* hermenéutica en la fenomenología para hacerla más *distante* respecto a la excesiva proximidad de la conciencia a sí misma y acercarla de este modo, paradójicamente gracias a ese rodeo/distanciamiento, al hecho/experiencia primordial de la *participación*. En buena medida, y a pesar de haber reconocido sobrada e inequívocamente su deuda con Husserl, uno de los grandes objetivos de Ricoeur consistió, desde muy pronto, en oponer a lo que él mismo denominó *idealismo husserliano* un severo control crítico. No se trataba, por lo demás, de denostar la fenomenología, sino justamente de lo contrario: de hacerla más sabia post-husserlianamente y atenta a sus múltiples retos a la altura de los tiempos (*conflicto de las interpretaciones*), consciente de que ninguno de ellos podría alienarle su significación esencial, en la que se incluye la misión de aportar a la hermenéutica la conciencia vigilante acerca de la *búsqueda del sentido* que es su encomienda ineludible.

8.2. En la escuela de la fenomenología. La recepción crítica de Husserl

Como otros fenomenólogos, pero manteniendo inequívocamente un estilo singular, inconfundible con las tendencias *ontológico-esencial* y propiamente *existencial* de la fenomenología, Ricoeur ha contribuido poderosamente a separar el pensamiento husserliano de lo que desde temprana fecha consideró su tendencia “idealista”, no con la intención –se ha dicho antes– de “abandonar” la fenomenología, sino más bien de profundizarla y enriquecerla. Para aproximar brevemente dicha recepción crítica sería interesante tomar como punto de referencia su importante artículo *Fenomenología y hermenéutica*, de 1975 (Ricoeur, P., 1975).

Muy buen conocedor del Husserl “idealista”, en el trabajo mencionado Ricoeur concentra su atención justamente en dos de los textos de Husserl que más “idealismo” entrañan: las *Meditaciones cartesianas* y el epílogo a *Ideas I* (una decisión ésta, por cierto, no exenta de riesgos interpretativos, en la medida en que, por ejemplo, el epílogo es un texto en el que Husserl radicaliza su propia posición para oponerse a la crítica contenida en las que él consideraba que eran defectuosas interpretaciones de su fenomenología). Para Ricoeur, liberar a la fenomenología husserliana del idealismo exigía distinguir el *método* fenomenológico como tal, su rigurosa y estimulante *práctica*, de la *metafísica* subyacente en la teoría husserliana sobre dicho método, siendo esta metafísica lo que propiamente debe ser objeto de crítica por parte de la fenomenología hermenéutica, lo que se aprecia con claridad tanto si se toman como referencia los estudios críticos directos de Ricoeur sobre la fenomenología como si se atiende a su monumental “filosofía de la voluntad”, que constituye la primera gran aportación original de Ricoeur con vistas al enriquecimiento de la investigación fenomenológica. Reconocer, en consecuencia, que la fenomenología debe ser “el presupuesto insuperable de la hermenéutica” no significó para Ricoeur en ningún momento eludir los motivos de crítica, tanto en contexto ontológico o, más específicamente, existencial, a la hora de describir la tensión entre lo voluntario y lo involuntario, como en contexto genuinamente hermenéutico, a la hora de buscar acceso a ámbitos de nuestra experiencia a los que sería indiferente, en principio, una fenomenología husserliana *stricto sensu*. Si *Lo voluntario y lo involuntario* enfrentaba la *constitución* con la *participación*, la libertad con el “consentimiento” y, en suma, al sujeto existente (“ascendiendo en posibilidades”, por decirlo heideggerianamente) con lo real y el mundo a los que pertenece, el arco de la reflexión ricoeuriana se abrirá hasta ir entrelazando cada vez más al sujeto, pero no sólo como existente, sino como sujeto de lenguaje, sujeto lector, sujeto responsable, a o con las *mediaciones* y, en general, a o con los *documentos de cultura* que prefiguran nuestra *comprensión* del mundo y nuestra propia *autointerpretación*.

Ricoeur resume en cinco rasgos la fenomenología. En primer lugar es objeto de su atención el *ideal de cientificidad* de la fenomenología, por más que esa cientificidad no guarde relación íntima con la de las ciencias, siendo su “justificación última” de otro orden. Para Ricoeur, en dicho ideal se dilucida el peculiar combate fenomenológico contra estilos tales como los del objetivismo, el naturalismo, la filosofía de la vida o la

antropología. La fenomenología, desde esta perspectiva, busca un punto de partida que no podría ser demostrado (obviamente, desde ninguna otra instancia que la fundamental que la fenomenología busca). Expresiones como *aus letzter Begründung* *Selbstbegründung* (fundamentación última y autofundamentación) son suficientemente elocuentes en este sentido.

Por otra parte, y frente a cualquier deductivismo o constructivismo, en fenomenología dicha fundamentación incumbe en última instancia a la *intuición*. En este sentido, todo debería decidirse en una “visión”, en un “campo de experiencia”, sin que aquí la “experiencia” pudiese quedar reducida, de ningún modo, a mera *empiría*. En este punto se muestra el “verdadero positivismo” fenomenológico y el principio de todos los principios: tomar lo que se da tal como se da, dentro de los límites en que se da. El trabajo llevado a cabo por Husserl fue más que suficiente en este terreno. Sin embargo, como para Marcel, la intuición no será suficiente para la *fenomenología hermenéutica*, que justamente en su *búsqueda del sentido* debe recorrer “reflexivamente” todo el inmenso ámbito de *no-intuición* fenomenológica que envuelve a la intuición misma, profundizando la labor de despeje y exploración conducente a “las cosas mismas”, pero más allá de donde la actitud natural o la ciencia las encubren, y siendo que, en caso de no ser críticamente controlada, también la propia (auto)conciencia, en la que tanta confianza deposita la fenomenología, actuaría como *encubridora*, incluso a pesar de la crítica husserliana al psicologismo.

No sería, sin embargo, en la reivindicación de una científicidad filosófica ni en la exigencia de intuición donde, a juicio de Ricoeur, más y mejor se mostraría el idealismo fenomenológico husserliano. Hay que contar, ineludiblemente, con que el “lugar” donde acontece la “intuición plenaria” (especialmente tomando como referencia *Ideas I*) es la *subjetividad*: el campo de la “inmanencia” fenomenológica, el *cogito-cogitatum*. En su perspectiva crítica, la gran labor de la fenomenología hermenéutica consistiría en no arrastrar el *sentido*, perdiéndolo, en el tumulto de la crítica a esa “inmanencia”, sino en darle nuevos horizontes en una renovada *reflexión*.

Por lo demás —es necesaria una breve parada en este pormenor aparentemente técnico—, Ricoeur extrajo grandes enseñanzas de la *reducción fenomenológica* justamente en la línea de aquella tesis de Merleau-Ponty (ya comentada) según la cual la gran enseñanza de la reducción es la de que *la reducción completa es imposible*. Propiamente, sólo la reducción fenomenológico-trascendental sería capaz de diferenciar suficientemente el ámbito de la subjetividad trascendental frente a la psicológica, siendo que, tal como mostró Husserl, fenomenología y psicología son paralelas, exigiendo la primera la desconexión de la actitud natural (es decir, del sujeto y la conciencia como meras *partes del mundo ya dado*, y siendo la conciencia, en tal caso, sólo psiquismo sin relevancia ontológica y meramente “humana”, una parte o tan sólo una región). De la *reducción fenomenológica* tiene que hacerse cargo la *fenomenología hermenéutica* justamente en el significado último de la exigencia de reducir, que testimonia el débito original para con nuestra *participación* en el mundo. La requisitoria marceliana de *reflexión segunda* (vid. Marcel) se deja sentir en Ricoeur, haciéndose verdad que el

tránsito de la fenomenología tanto a la filosofía existencial como a la hermenéutica es deudor de una *reflexión segunda estimulada por la reducción fenomenológica*.

[...] la reducción –dice Ricoeur (1975: 28)– opera “a partir de la actitud natural”: la fenomenología trascendental presupone, pues, en cierto modo, lo que supera y reitera como *lo mismo*, aunque *con otra actitud*. La diferencia no está, consiguientemente, en los rasgos descriptivos, sino en el valor ontológico, en la *Seinsgeltung*; hay que “perder” la validez *als Reales*, en resumen, abatir el realismo psicológico. Ahora bien, esto no se logra sin dificultades, a no ser que debamos entender que hay que perder el mundo, el cuerpo y la naturaleza, lo que haría de la fenomenología un acosmismo. La paradoja es que, a costa de esa pérdida el mundo se revela, precisamente, como algo dado previamente, el cuerpo “existe” verdaderamente, y la naturaleza se presenta como “ente”. La reducción no tiene lugar, pues, entre el yo y el mundo, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la naturaleza, sino a través de lo previamente dado, lo existente y lo ente, los cuales dejan de ser evidentes, de considerarse en la *Seinsglaube* opaca y ciega, para convertirse en *Sentido*: *sentido* de lo dado previamente, *sentido* de lo existente, *sentido* de lo ente. De este modo, el radicalismo fenomenológico, que duplica la subjetividad trascendental y el yo empírico, es el mismo que trasmuta la *Seinsglaube* en correlato noemático de la noesis. Una noética, una noología, se distingue, de este modo, de una psicología. Su “contenido” (*Gehalt*) es el mismo: *lo fenomenológico es lo psicológico “reducido”*. Aquí reside el principio del “paralelismo” o, mejor, de la “correspondencia” entre ambas disciplinas. Aquí reside también el principio de su diferencia, pues una “conversión” –la conversión filosófica– las separa.

Finalmente, en el resumen ofrecido por Ricoeur, la fenomenología opera con una imbricación entre reflexión y responsabilidad que repercute *éticamente*. *Aus letzter Begründung* significa también “*aus letzter Selbstverantwortung*” (es decir: la “fundamentación última” se coimplica con una “última autorresponsabilidad”), con lo que se introduce un fuerte matiz práctico y ético en el contexto teórico de la fenomenología. La inmersión de la fenomenología existencial en lo involuntario y de la fenomenología hermenéutica en el mal (justamente a través de su “simbólica”), así como las reiteradas incursiones de Ricoeur en el “conflicto de las interpretaciones” (contando en primer plano con las “filosofías *de la sospecha*”), incluso en la “función narrativa”, etc., contribuirán a depurar y esclarecer las posibilidades y fines últimos de esa “autorresponsabilidad” que tan importante es en la teoría husserliana de la racionalidad y de los compromisos ético-filosóficos que de ella se desprenden.

8.3. Lo voluntario y lo involuntario

La recepción ricoeuriana de la fenomenología permanecería incomprendida de mantenerse la atención centrada sólo en la propia crítica a Husserl. Para atisbar en concreto tal recepción es importante un acercamiento, aunque fuese muy escueto, a las investigaciones fenomenológicas desplegadas por Ricoeur en la primera parte de su gran “filosofía de la voluntad” en torno a la tensión entre lo voluntario y lo involuntario (en el presente estudio no se atenderá a la posibilidad de una metacrítica a la interpretación ricoeuriana de la “tentación idealista” de Husserl). Junto con otras investigaciones llevadas a cabo por fenomenólogos de orientación diversa, las de Ricoeur acreditan que la fenomenología penetra ampliamente en Francia después de la segunda guerra mundial y que junto con Merleau-Ponty y Sartre, así como con Dufrenne y Levinas, Ricoeur completa con brillantez el campo inmenso que se le abre a la fenomenología desde el principio –hasta nuestros días (de hecho, Ricoeur pensó su obra como complemento a la fenomenología merleau-pontiana de la *percepción*)–. Véase si no este escueto (mas no por ello menos impresionante) repertorio: Sartre-1940: *Lo imaginario*; Merleau-Ponty-1945: *Fenomenología de la percepción*; Ricoeur-1950: *Lo voluntario y lo involuntario*; Dufrenne-1953: *Fenomenología de la experiencia estética*; Levinas: 1959-...: primeros escritos conducentes a *Totalidad e infinito*, 1961.

Completando, así pues, a Sartre y Merleau-Ponty, en *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur pone en práctica multitud de pormenorizados análisis fenomenológicos noético-noemáticos y eidéticos al tiempo que al destacar *lo-involuntario-en-lo-voluntario* se distancia de lo que sería una inferencia metafísica del método fenomenológico, tendente a subrayar en exceso (así lo consideraba Ricoeur) la “voluntad constituyente” de la subjetividad autoconsciente (cfr. Peñalver, M., 1978). Enfrentándose lo involuntario a la libertad volitiva, una oposición esta que debe ser “consentida”, se consigue mostrar hasta qué punto somos *excedidos* por un mundo, una cultura, una naturaleza, la vida misma, etc., con los que hemos de contar (*lo necesario*). En buena medida, éste es propiamente uno de los puntos de arranque de la “desviación” de Ricoeur, que le pone en el camino de una hermenéutica que habrá de encontrar pronto la necesidad de complementar la “existencia misma” (influencia “existencial”) con la atención imprescindible a los datos culturales que la epojé fenomenológica husserliana debería “poner entre paréntesis”.

El gran proyecto de la *filosofía de la voluntad* de Ricoeur consta de dos grandes partes: *Lo voluntario y lo involuntario* y *Finitud y culpabilidad*, ésta con dos libros: *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*. Y tres son, básicamente, los enfoques que despliega Ricoeur, bien conocidos: *eidética*, *empírica* y *poética*. Mientras que en el primero se describen fenomenológico-eidéticamente las estructuras de la subjetividad y de la intencionalidad que intervienen en el encuentro entre lo voluntario y lo involuntario (el *cogito* práctico y afectivo, con su intencionalidad), en la “empírica” de la culpa se accede a la “realidad” del mal en “índices concretos”, y finalmente en la *poética* se apela a una *simbólica del mal* la que se encomienda esclarecer las condiciones de posibilidad

simbólicas de nuestra “comprensión” del mal. Ya no se trata únicamente de la imaginación y lo imaginario conducentes a una filosofía de la Nada creadora y de la libertad en Sartre, ni de la percepción en la fenomenología “reconciliadora” merleau-pontiana. En Ricoeur la intencionalidad husserliana se muestra desde un ámbito experiencial extremadamente complejo, como es el de la volición, desde el *querer-algo*. Es este querer, pues, lo originario, mientras que lo involuntario designa la finitud del sujeto, su contingencia, su propia “penuria” cuando ha de enfrentarse, como fruto de no haberse dado a sí mismo el *ser*, con lo que se opone a su querer libre. En los detallados análisis de Ricoeur la *decisión* es, así pues, nóesis cuyo correlato noemático es el *proyecto* como aquello que se ha de hacer. Por otra parte, para que la decisión se realice hace falta la voluntad (como cuando se dice de alguien que “tiene mucha voluntad”). Y como resulta que el mero querer no puede proyectar ni mover, decisión y ejecución exigen mi *consentimiento* a la *necesidad*, es decir, a aquello con lo que la decisión/proyecto se encuentra. Es entonces cuando se ha de reconocer lo involuntario (“La *posibilidad* del consentimiento no puede ser comprendida sino si se hace abstracción de esa divinización del querer que es en realidad su demonización” –Ricoeur, P., 1950-1960: I/27). La necesidad presenta motivos a la decisión; por otra parte, el obrar, la emoción y el hábito contribuyen a la voluntad como órgano o comoobstáculo, y finalmente lo involuntario debe ser “consentido” (el carácter, el inconsciente, la vida), siendo fundamental asumir nuestra situación de *encarnación*, convocante de lo misterioso (cfr. Díaz, C. y Maceiras, M., 1975: 148 y ss.). Esa necesidad en mí y fuera de mí es “adoptada activamente”: “ella es mi situación, mi condición de existir como ser volente en el mundo” (Ricoeur, P., 1951: 65). Y añade Ricoeur (1951: 65) que a partir de ese reconocimiento (consentimiento) de lo necesario es posible una *fenomenología de la finitud*, de lo escondido (o de lo inconsciente) y de la condición primera de ser nacido –*natus*–, es decir, una fenomenología del *estado* de existir en el seno mismo del *acto* de existir.

Hasta aquí, pues, a grandes rasgos (imposible entrar en más detalles) el estricto análisis del querer, el proyecto, la voluntad, el consentimiento... en un nivel en el que la fenomenología se pretende básicamente *descriptiva*. Sin embargo, aunque el análisis fenomenológico-eidético prescinde de la culpa y la trascendencia, éstas penetran en la investigación cuando la descripción eidética se muestra insuficiente a la vista de la urgencia de descripciones *empíricas* de situaciones en las que, por ejemplo, un estudiante se considera “sin voluntad” para estudiar y, a raíz de ello, “culpable” en tanto, póngase por caso, se sintiera “esclavo” de su propia pereza. El porqué, sin embargo, de esa asociación entre no-voluntad, pereza y culpa sólo podrá ser adecuadamente indagado dirigiendo la atención a nuestra cultura en su articulación simbólica. La culpa se añade, en este sentido, “desde fuera” a (la descripción inmanente de) lo voluntario y lo involuntario. En *Lo voluntario y lo involuntario* dirá Ricoeur (1950-1960: I/27) que

la falta no es un elemento de la ontología fundamental que sea homogéneo a los otros factores que la descripción pura descubre: motivos, poderes, condiciones y límites. No puede ser pensada sino como irrupción, accidente, caída. No forma sistema con las posibilidades fundamentales contenidas en el

querer y su involuntario. Una génesis de la falta no es posible a partir de lo voluntario y lo involuntario [...]. La falta permanece como un cuerpo extraño en la eidética del hombre. No hay una *inteligibilidad* de principio de esta falta, en el sentido en que hay una *inteligibilidad mutua* de las funciones involuntarias y voluntarias, en el sentido en que sus esencias se completan en la unidad humana. *La falta es lo absurdo*.

Tocamos aquí la razón de método que exige imperiosamente la abstracción de la falta: la consideración de la falta y de sus ramificaciones pasionales implica una reforma total del método. A partir de un accidente ya no es posible una descripción eidética, sino solamente una descripción empírica [...]. Es por ello por lo que el estudio que será ulteriormente consagrado a la falta, a las pasiones y a la ley, procederá con un método completamente diferente por convergencia de índices concretos: la única que conviene a una topografía de lo absurdo.

Es por ello por lo que en *El hombre lábil* Ricoeur se preguntará por las condiciones de posibilidad de la culpabilidad en el sujeto humano, que deben ser remitidas a la posibilidad del mal en ese mismo sujeto, pues culpa y mal se encuentran entrelazados. Pero, en el fondo, todo depende de o se enraíza en el ser antropológico del existente humano: en el desajuste o no-coincidencia del hombre consigo mismo, siendo esta “desproporcionalidad” la razón de ser de la “labilidad” o “falibilidad”. Es de este modo como consigue apreciarse la formidable tensión entre la finitud y la infinitud/trascendencia humanas, siendo que la finitud queda marcada como tal desde la infinitud, y ésta propiamente desde aquélla, no debiendo la reflexión instalarse abstractamente en ninguno de los dos términos (finitud que restringe a la infinitud – original–; o bien infinitud que trasciende a la finitud). Platón, Descartes, Pascal, Kierkegaard están sin duda presentes en la *patética de la miseria* que permite comprender la culpa, el pecado, el mal... en el contexto global de “lo involuntario”. No debe olvidarse, en todo caso, que a pesar de reconocer intensamente la finitud bajo la modalidad de lo involuntario, Ricoeur (1950-1960: I/67) siempre tendió a situarse en la perspectiva de la infinitud y lo voluntario. Reténgase que la eidética requiere poner entre paréntesis la empírica, y ésta requiere poner entre paréntesis la poética abierta a la trascendencia cuando finalmente, por ejemplo, la culpa es interpretada como “pecado” (pecado-*ante*...), y la investigación se ve forzada a hacer intervenir la trascendencia (cuya problemática metafísica Ricoeur conoce sobradamente a través de las “cifras” de Jaspers –cfr. Tilliette, X., 1997–). En realidad, empírica y poética tienen que ser puestas entre paréntesis a la vez.

La experiencia integral de la falta y su contrapartida mítica, la imaginación de la inocencia, son estrechamente solidarias de una afirmación de la Trascendencia: de un lado la experiencia integral de la falta es la falta probada como siendo falta ante Dios, es decir, el pecado. Es por lo que no se puede disociar falta y Trascendencia. Pero sobre todo la Trascendencia es lo que libera a la libertad de la falta. Es así como los hombres viven la Trascendencia: como purificación y liberación de su libertad, como salvación. La Trascendencia estalla para nosotros respecto a un mundo espiritual que tiene lesiones reales. Todos los otros accesos que pueden parecer un camino más corto son en realidad extraños a la prueba concreta de la Trascendencia, que significa nuestra integridad reencontrada. La cautividad y la liberación de la libertad son un solo y mismo drama (Ricoeur, P., 1950-1960: I/32).

De la *neutralidad* eidética al *compromiso cultural* de la empírica y la poética.

Habiéndose salvado aquélla, no importan los prejuicios que éstas deban asumir. Por cierto, cuando más tarde, en su ensayo sobre Freud (1965), Ricoeur (1965: 45) se pregunte si la simbólica del mal de la “filosofía de la voluntad” no se circunscribía demasiado a la tradición griega y hebrea, dirá que

partir de un simbolismo que ya está ahí –objetaba– es darse algo sobre lo que pensar; pero al mismo tiempo es introducir una contingencia radical en el discurso, la contingencia de las culturas reencontradas. Respondía yo entonces que el filósofo no habla desde ninguna parte: toda cuestión que pueda plantear sube del fondo de su memoria griega; el campo de su investigación queda desde entonces ineluctablemente orientado; su memoria implica la oposición de lo “cercano” y lo “lejano”. A través de esta contingencia de los encuentros históricos vamos a discernir secuencias razonables entre los temas culturales dispersos. Agrego ahora: sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión debe perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce. Precisamente en el movimiento de interpretación puede cumplirse esa fusión.

La tensión entre finitud e infinitud nos devuelve al problema estrictamente filosófico de la práctica y la teoría fenomenológicas, y más concretamente, una vez más, a las posibilidades de la reducción fenomenológica, que podría ser abordada desde la confrontación de Husserl con Kant. “La reducción es la puerta estrecha de la fenomenología” en la que, siendo donde se cruzan una conversión metodológica y una decisión metafísica, también es preciso separarlas. En su conocido artículo sobre *Kant y Husserl* Ricoeur insiste en la importancia de la reducción fenomenológica en la medida en que permite un distanciamiento de la actitud natural, que ignora a la subjetividad en tanto el *para mí* es disimulado por la posición inmediata del ente. La actitud natural sólo aparece gracias a la reducción fenomenológica. Por ello dice Ricoeur que “la «reducción» es, a pesar de su apariencia negativa, la reconquista de la relación total del ego a su mundo. En estilo positivo, la «reducción» deviene la «constitución» del mundo para y en la vivencia de la conciencia”. No puede afirmarse sin más que la reducción fenomenológica anula la problemática del ser, pues ello supondría afirmar que toda esa problemática está contenida en las posiciones de la actitud natural, sin relación al ser consciente. Otra cuestión es la de si la reducción (el surgimiento del *para-mí*) agota toda la problemática del ser de lo que aparece. A juicio de Ricoeur, “poniendo fin a esta omisión del sujeto, descubriendo el para mí del mundo, la «reducción» me ha abierto y no, en absoluto, cerrado la problemática verdadera del ser; pues esta problemática supone la conquista de una subjetividad; ella implica la reconquista del sujeto, ese ser al que el ser se abre”.

Frente a la posibilidad de considerar que la fenomenología podría recaer en un nuevo empirismo, Ricoeur aduce que Husserl jamás separó la reducción trascendental de la reducción eidética. Pues bien, en tanto *a)* reduce el ente a fenómeno y, por otra parte, *b)* sitúa la experiencia descriptiva de lo vivido en un contexto eidético, Ricoeur pensaba en 1954-1955 que la fenomenología husserliana podría servir de guía para abordar a Kant. Sin entrar en los pormenores de la confrontación Kant-Husserl (cfr. también Kern, I., 1964), reténgase del conocido artículo de Ricoeur (1954-1955: 240) al menos la idea de que al poner entre paréntesis lo en-sí Husserl desontologiza el fenómeno, con lo que

su fenomenología permanecería *indiferente a sus límites* y por ello no podría ser considerada “crítica”. Desde esta perspectiva, Ricoeur despliega una lectura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl tendente a mostrar las paradojas y contradicciones resultantes de combinar el “realismo ingenuo” que parece obrar en la fenomenología (en el sentido de la reivindicación del espectador desinteresado, la ausencia de crítica ideológica de los datos de la conciencia, etc.) y su idealismo (en el problema del Otro, por ejemplo, mezclando el reconocimiento *respetuoso* de la alteridad del Otro con la exigencia idealista de que el Otro sea dado como *álder-ego* –cfr. Ricoeur, P., 1954-1955: 247). En cierto momento Ricoeur (1954-1955: 245) dice que el deslizamiento del *cogito* cartesiano a la *mónada* leibniziana significa “el triunfo total de la interioridad sobre la exterioridad, de lo trascendental sobre lo trascendente”. Concluye su artículo sobre Kant y Husserl diciendo que

la gloria de la fenomenología es haber elevado a la dignidad de ciencia, por la “reducción”, la investigación del aparecer. Pero la gloria del kantismo es haber sabido coordinar la investigación del aparecer con la función límite del en-sí y con la determinación práctica del en sí como libertad y como todo de las personas.

Husserl *hace* la fenomenología. Pero Kant la *limita* y la *funda* (Ricoeur, P., 1954-1955: 250).

Lo que vendría a querer decir que podemos ser metodológicamente fenomenólogos husserlianos pero debemos cuidarnos de serlo metafísicamente. El pensamiento de Ricoeur supone, así pues, una orientación de la fenomenología hacia un pensamiento “crítico” que, sin embargo, ya no debería enfrentarse con un resto metafísico prekantiano, ni mantenerse exclusivamente en el interior de la propia dinámica de la conciencia y la racionalidad (Husserl), sino, en la línea heideggeriana, *hacerse cargo de nuestra facticidad* como seres-en-el-mundo. Sólo entonces podremos pasar de una fenomenología a una *ontología de la conciencia*. En su artículo “Método y tareas de una fenomenología de la voluntad”, al señalar los tres niveles en que sería significativo el estudio de lo voluntario y lo involuntario, Ricoeur (1951: 114-115) indicaba que en el tercero de esos niveles se prefigura

el pasaje de una fenomenología descriptiva y constitutiva a una ontología de la conciencia: se intentará circunscribir una experiencia privilegiada que, sobre el plano de lo voluntario y lo involuntario, se constituye como reveladora de mi situación ontológica; como se verá, esta experiencia puede ser una experiencia de deficiencia, de no-ser; bastará al menos para denunciar como ingenuas las pretensiones del sujeto de erigirse en realidad primitiva –o primordial– bajo el pretexto de que tiene, en un sentido limitado pero auténtico, la función “trascendental” de “constituir” los aspectos involuntarios de su vida y del mundo.

8.4. Una nueva reflexión. Reflexionar/interpretar

Obviamente, se trataría de “bajar” desde esa constitución filosófico-trascendental a, si se permite decirlo así, la “arena” del *ser-en-el-mundo*, más concretamente: a nuestro *ser-interpretando-en-el-mundo*. *Ser...-i&nb;terpretando*: ser haciéndose interpretación, e interpretación haciéndose ser. Ese descenso exigiría que la *reflexión* que pretende ser la fenomenología hermenéutica diese un gran rodeo por las tres grandes tendencias de la “escuela de la sospecha”, representadas por Marx, Nietzsche y Freud. A este último consagrará Ricoeur un pormenorizado estudio en 1965: *De l'interprétation: Essai sur Freud* (trad. al castellano como *Freud. Una interpretación de la cultura*), tomando como punto de referencia, y por enlazar con la *simbólica del mal* de la filosofía de la voluntad, lo que sería la tarea de una *fenomenología de la religión y lo sagrado* (Ricoeur, P., 1965: 29-32). Ricoeur asume la doble acepción de la *interpretación* como *recolección del sentido* y como *reducción del sentido*, siendo en esta segunda acepción en la que la “escuela de la sospecha” ha hurgado (genealógicamente) en la emergencia y florecimiento del sentido en la conciencia de un sujeto auto-consciente, “reduciendo” el sentido “fenomenológico” a instancias “inferiores”, colindantes con lo económico, la voluntad de poder o el inconsciente. En su voluntad de dar voz a la experiencia “muda”, y especialmente en el *análisis intencional* en el contexto de una fenomenología genética, también Husserl, desde muy pronto, pero con especial nitidez en *La crisis*, había propuesto el “retorno al *Lebenswelt*” con toda su “inferioridad” y su doxa mundana, despreciada y desprestigiada, a un mundo de la vida nunca *dado*, siempre *presupuesto* (“el paraíso perdido de la fenomenología” [Ricoeur, P., 1965: 27]). En este aspecto, Ricoeur piensa que el proyecto ideal de Husserl se vuelve, se diría que genialmente, contra sí mismo. Tal sería la grandeza trágica de la fenomenología husserliana, siendo finalmente por ello, a costa de lo sacrificado del ideal husserliano, por lo que sería posible su vínculo con la hermenéutica al amparo de la pregunta por el *comprender*, por más que la hermenéutica como tal se enraíce en la exégesis bíblica, la filología clásica y la jurisprudencia. Pero el *retroceso* que *sospecha* no se detiene, como el husserliano, en las operaciones “ocultas” de una conciencia que tiende teleológicamente a su esclarecimiento, sino que duda de la propia conciencia, valora sus autoengaños y explora minuciosamente sus mistificaciones.

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí [en los representantes de la “sospecha”] la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros de escepticismo; son seguramente tres grandes “destructores” y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un “platonismo para el pueblo”. Es más allá de la

“destrucción” donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de interpretar. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones. Lo que habría que confrontar, pues, no es solamente una triple sospecha, sino un triple ardid. Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto [...]. Lo esencial es que los tres crean [...] una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos “conscientes” de desciframiento con el *trabajo* “inconsciente” de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente (Ricoeur, P., 1965: 33-34).

Proseguía Ricoeur diciendo que en el fondo lo que tienen en común los filósofos “de la sospecha” es que más que renegar de la conciencia buscan extenderla, incrementarla, hacerla, en suma, más sabia. Y es en este terreno intermedio entre “sospecha” y “escucha” donde debe mediar la hermenéutica. En concreto, y en referencia al psicoanálisis, éste asume la pretensión de “curar por la conciencia”, en la medida en que aspira a “sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad” (Ricoeur, P., 1965: 35). Finalmente, la referencia a ese “principio de realidad” en Freud hace redundar positivamente todo el esfuerzo de “la ascesis exigida por una interpretación reductora y destructora”. Tal beneficio no sería otro que el del “enfrentamiento con la realidad desnuda, la disciplina de *Ananké*, de la Necesidad” (un tema muy jaspersiano, bien conocido por Ricoeur). Es de este modo como se culmina no ya la “filosofía de la voluntad”, sino toda la indagación ricoeuriana en la extraordinariamente fructífera zona de interferencia entre fenomenología, filosofía existencial, “escuela de la sospecha” y, vocada a hacer que las tres tendencias traben conocimiento entre sí, la fenomenología hermenéutica.

Apelar a la reflexión es invocar un *camino de retorno* desde aquello hacia lo que antes se ha retornado, buscar la ocasión de un reencuentro aunque fuese imperfecto. Es de este modo como aparece por fin uno de los mayores motivos del camino del pensar en Ricoeur: el *Sí (Soi)*, en expresiones como “sí mismo” o, más completamente, “conciencia de sí”, como una de las “claves” que, apelando a la reflexión, deben desentrañar el recorrido reflexivo que se autoimpone la fenomenología hermenéutica. La cuestión disputada procede, en lo esencial, de que en nuestra tradición, y específicamente en la modernidad filosófica, se entiende la posición del sí mismo como una especie de verdad inmediata y autofundamentada. Sin embargo, dicha posición inmediata del sí mismo no basta a un pensamiento reflexivo. Justamente el tema crucial radica en la necesidad misma de reflexionar, es decir, de “rodear”, de “descifrar”. Ricoeur dirá, en consecuencia, que “la reflexión es el esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos”, y ello porque no

está dada esa “posición” evidentemente. Por tanto,

una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad –*existo, pienso*– queda tan abstracta y vacía como irrefutable; debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse. Podemos decir, en un sentido un poco paradójico, que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata de sí mismo. La conciencia, diremos más tarde, es una tarea: pero es una tarea porque no es algo dado... Ciertamente, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos, y esta apercepción es una especie de evidencia [...]. Pero ¿qué significa esta apercepción? Una certeza, sin duda, pero una certeza privada de verdad [...]. En lenguaje kantiano, una apercepción del Ego puede acompañar a todas mis representaciones, pero esa apercepción no es conocimiento de sí mismo, no puede transformarse en una intuición volcada sobre un alma sustancial [...].

Esta segunda tesis: la reflexión no es la intuición, nos permite entrever el lugar de la interpretación en el conocimiento de sí mismo; este lugar está dibujado en hueco por la diferencia misma entre reflexión e intuición (Ricoeur, P., 1965: 41-42).

El siguiente paso, sigue diciendo Ricoeur, sería alejar la reflexión de la teoría del conocimiento (por ello se dijo antes: ser que es interpretar, interpretar que es ser). Un gesto, por lo demás, que muestra inequívocamente la raíz existencial de la fenomenología hermenéutica. Y añadirá Ricoeur (1965: 43): “la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras”. ¿Y por qué *recobrar*? Básicamente, en virtud de la pérdida de sí y de “olvido” propio del existente, que se extravía continuamente entre los objetos y en el mundo. “No poseo en principio lo que soy” (Ricoeur, P., 1965: 43). En consecuencia, del mismo modo como antes se dijo que la conciencia no es algo dado, sino una tarea, ahora podrá decirse que “la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben* sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada” (Ricoeur, P., 1965: 43).

En resumen, tal como la caracteriza Ricoeur (1965: 43), la reflexión “es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo”. Su tema principal, ineludible, será, de este modo, la conexión, mejor, la imbricación, entre el *acto de existir y los signos*. “La reflexión –dice Ricoeur– debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.” Y vuelta a la escena, en la raíz misma del impulso conducente *de la fenomenología a la hermenéutica*, del hombre *lábil*, en tanto *la reflexión se sabe indigente y llama a la interpretación*; comprende su propia impotencia para superar la abstracción del mero “yo pienso” y reconoce sin ambages que “necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje” (Ricoeur, P., 1965: 44). Se hace imprescindible, entonces, “que la universalidad del discurso filosófico pase por la contingencia de las culturas, que su rigor sea tributario de los lenguajes equívocos, que su coherencia pase por la guerra de las hermenéuticas” (Ricoeur, P., 1965: 45).

8.5. De la fenomenología a la hermenéutica del sí mismo

Cuando en su presentación de los textos reunidos en *Du texte à l'action* Ricoeur (1986: 25) pretende hacerse cargo retrospectivamente de su trayectoria, declara que la tradición filosófica que su pensamiento reclama es la de una *filosofía reflexiva* que permanece en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana y que quiere ser una variante *hermenéutica* de dicha fenomenología. Básicamente, la filosofía reflexiva es de raigambre cartesiana y sus problemas decisivos se concentran en torno a la *comprensión de sí* del sujeto como sujeto de operaciones de conocimiento, de volición, estimación, etc. En este sentido, y como ya se comprobó anteriormente, la reflexión “es un acto de retorno a sí por el cual un sujeto retoma en la claridad intelectual y en la responsabilidad moral el principio unificador de las operaciones entre las cuales se dispersa y se olvida como sujeto” (Ricoeur, P., 1986: 25). ¿Cómo “retornar” sin volver nuevamente a la autoconciencia de la filosofía moderna? El sujeto tiene que ser recuperado en un rodeo que vaya, efectivamente, más allá de la autoconciencia y la mera confrontación con el mundo. Hay que apelar a las *mediaciones* con que trabaja propiamente la hermenéutica, es decir, las mediaciones *signícas, simbólicas y textuales* (esa orientación ya estaba presente, como se recordará, en la “simbólica del mal”). Si la fenomenología aportaba su peculiar lucidez gracias a un “principio de todos los principios” que reivindica la intuición, la evidencia y la egología en contexto trascendental, la hermenéutica se apoya en la lucidez que aportan las mediaciones que articulan nuestra autocomprensión: en concreto, las mediaciones por los *signos* (en las que se afirma la condición originalmente *lingüística* de toda experiencia humana), por los *símbolos* (enraizándose finalmente en dimensiones de humanidad tanto particulares como universales), y por los *textos*. De este modo, “una filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias del largo recorrido y que renuncia al sueño de una mediación total, al término de la cual la reflexión se igualaría a la intuición intelectual en la transparencia a sí de un sujeto absoluto” (Ricoeur, P., 1986: 32).

Se podrá comprender, a esta altura del capítulo, que para Ricoeur el ideal de cientificidad encuentra su límite en la condición ontológica de la comprensión, es decir, en la finitud, que se presenta positivamente como *pertenencia*, englobando al sujeto presuntamente autónomo y rebajando así sus pretensiones de ser fundamento último. Del mismo modo que, según se comprobó, la requisitoria para superar la actitud natural demuestra la originariedad de ésta, así también la pretensión de la subjetividad para erigirse en fundamento último hace aparecer, por contraste, la relación de pertenencia como finitud. Pero ya no se trata solamente del carácter, del cuerpo, del mundo, de la vida, etc., en aproximaciones que pueden pretender aún la rigurosidad del intuir “en primera persona”, por así decirlo, sino de nuestro *compromiso cultural*, al que se apresta el *desciframiento* hermenéutico. De aquí la importancia radical de aquellas mediaciones de que se ocupa la lucidez hermenéutica. El problema universal de la interpretación se muestra en la *polisemia* del lenguaje, pero también cuando el *cara-a-cara* dialógico, en su relación intersubjetiva “corta”, es desbordado por la complejidad que la engloba, en la

que se entrecruzan todo tipo de media(tiza)ciones institucionales, sociales, tradicionales, etc. En un bello y muy representativo texto insistía Ricoeur en cuestionar la pretensión de “fundamentación última” en el proyecto husserliano, en la medida en que la comprensión se desarrollase en forma de interpretación. El tránsito de la comprensión a la interpretación se opone a la autofundamentación “última” husserliana en que

toda interpretación sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto sentido, exactamente a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que intentamos orientarnos para poder aportar, cuando nos llegue el turno, nuestra contribución. Ahora bien, el ideal de una fundamentación intuitiva es el de una interpretación que, en un determinado momento, tendría lugar en la visión. Esta hipótesis es lo que Gadamer llama “mediación total”. Sólo una mediación total sería equivalente a una intuición a la vez primera y última. La fenomenología idealista no puede mantener desde ese momento su pretensión de una fundamentación última más que haciendo suya la reivindicación hegeliana del saber absoluto, no ya de un modo especulativo sino intuitivo. Ahora bien, la hipótesis misma de la hermenéutica filosófica es que la interpretación constituye un proceso abierto que ninguna visión concluye (Ricoeur, P., 1975: 32)

A juicio de Ricoeur, la indiferencia husserliana hacia la “pertenencia” hace que la atención rendida al *a priori universal de la correlación* se torne ingenua, de modo que al mero análisis intencional fenomenológico cabría objetar lo mismo que la fenomenología objeta a la actitud natural. Para alcanzar el nivel hermenéutico, la reflexión fenomenológica debe ser controlada *críticamente* desde un *Afuera* del mero análisis del *cogito-cogitatum* que, sin embargo, no niegue a la subjetividad, por más que la rebaje de su pedestal y reconozca sus posibilidades y tentaciones de autoengaño y las distorsiones que, *vía comunicación*, rondan al sujeto. Si éste fuese meramente “existente” tal vez bastaría “el mundo” (perceptivo, en principio) en sus estratos más primarios. Pero el sujeto no es sólo existente sin más, sino que existe-culturalmente abierto a los signos, símbolos y textos de su cultura, que *median* su autocomprensión. Asumiendo la crítica antipsicologista husserliana y, al mismo tiempo, también la crítica dirigida a la reflexividad trascendental, la hermenéutica se dirige a los textos ante todo porque *abren-mundo* y a sujetos que en su condición de lectores se autointerpretan *en respuesta-a* esos textos. La perspectiva hermenéutica *asegura metodológicamente su tema* no adentrándose en la psique del autor, sino dirigiéndose al mundo (la “cosa misma”) que el texto ofrece, y por otra parte dirigiendo su atención a un lector en el que su “autoconciencia” *queda prendida de su autointerpretación mediada por el acto de leer*. También *el texto*, así pues, permite criticar el absolutismo de la subjetividad del autor, pero no en honor a una *estructura textual*, sino en la medida en que

el sentido de un texto se vuelve autónomo respecto a la intención subjetiva de su autor; la cuestión esencial no es reencontrar, tras el texto, la intención perdida, sino desplegar, ante el texto, el “mundo” que abre y descubre. Dicho de otro modo, la tarea hermenéutica consiste en discernir la “cosa” del texto (Gadamer) y no la psicología del autor [...]. En el texto no podemos detenernos en la estructura inmanente, en el sistema interno de dependencias surgidas del entrecruzamiento de los “códigos” que el texto pone en marcha; queremos, además, explicitar el mundo que el texto proyecta. No ignoro, al decir esto, que una importante clase de textos, que llamamos literatura –a saber, la ficción narrativa, el drama y la poesía–, parece abolir toda referencia a la realidad cotidiana, hasta el punto de que el lenguaje mismo parece atesorar la dignidad suprema, como para glorificarse a sí

mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario. Pero, precisamente, en la medida en que el discurso de la ficción “suspende” esta función esencial de primer grado, libera una referencia de segundo grado en la que el mundo ya no se manifiesta como un conjunto de objetos manipulables, sino como un horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, en resumen, como *Lebenswelt*, como ser-en-el-mundo. Esta dimensión referencial, que sólo alcanza su desarrollo pleno con las obras de ficción y de poesía, plantea el problema hermenéutico fundamental. La cuestión no es ya definir la hermenéutica como una investigación acerca de las intenciones psicológicas que se ocultarían bajo el texto, sino como la explicitación del ser-en-el-mundo mostrado por el texto. Lo que se ha de interpretar, en un texto, es propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias. Retomando el principio del distanciamiento al que antes me refería, se podría decir que el texto ficticio o poético no se limita a distanciar el sentido del texto de la intención del autor, sino que distancia, además, la referencia del texto del mundo expresado por el lenguaje cotidiano. La realidad es, de este modo, metamorfoseada por medio de lo que llamaré “variaciones imaginativas” que la literatura opera en lo real (Ricoeur, P., 1975: 34-35).

En resumen, liberado de su autor (en tanto instancia psicológica –otra cuestión, en la que no se entrará aquí, es la del autor como instancia trascendental, lo que Cossutta [1989: 17] llamaría “sujeto enunciador universal”–), el texto se “distiende” y a la vez se concentra en la apertura de mundos que opera y, por otra parte, en el lector, que no sólo lee sin más, sino que encuentra en la lectura la ocasión de autointerpretarse. El tema hermenéutico se mueve, de este modo, entre la apertura-de-mundo y la hetero/auto-interpretación que dicha apertura, textualmente mediada, propicia. Se rompe de este modo, también, el primado de la conciencia de sí, obligada a “reflexionarse” a través de “lo otro”, que ha de ser “apropiado”. *El sujeto psicológico-autor cede ante la apertura-de-mundo y el sujeto-autoconsciente cede ante el lector*. Respecto al texto se recupera, de este modo, una subjetividad que ya no es “punto de partida” sino de “llegada”, justamente en la conciencia del lector (siendo, por ello, “la última categoría de una teoría de la comprensión”). La subjetividad ha de perderse, pues, como origen radical para que pueda recuperarse en un papel más “prudente” –pero recuperarse, al fin y al cabo–. La recepción se convierte en la versión hermenéutica de la “receptividad” kantiana. La comprensión de sí pasa no por una “refutación del idealismo” vía “mundo exterior”, sino *vía texto*:

Comprenderse es comprenderse *ante* el Texto. Desde ese momento, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es hacer que lo que era extraño se convierta en propio. Lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero la cosa del texto sólo se convierte en algo propio si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí*, *discípulo* del texto.

Podemos además expresar este proceso en los términos del distanciamiento y hablar de un *distanciamiento de sí respecto de uno mismo*, inherente a la apropiación misma. Este distanciamiento pone en práctica todas las estrategias de la sospecha [...]. El distanciamiento, bajo todas sus formas y en todos sus aspectos, representa el momento crítico por excelencia de la comprensión.

Esta forma última y radical de distanciamiento echa por tierra la pretensión del *ego* de constituirse en origen último. El *ego* debe asumir para sí las “variaciones imaginativas” mediante las que podría *responder* a las “variaciones imaginativas” acerca de lo real que generan la literatura de ficción y la poesía, más que ninguna otra forma de discurso. La hermenéutica opone al idealismo de la *última responsabilidad de sí* este estilo de “*respuesta-a*” (Ricoeur, P., 1975: 36; cfr. las referencias a

esta problemática en Moreno, C., 1989-1 [para las referencias “centrales” a la fenomenología husserliana de la intersubjetividad] y 1991, 1995, 1998-1, 1998-3, 2000).

Pero privilegiar este momento de receptividad-(hetero)interpretación con y ante el texto por parte del lector es compensado en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur con los análisis en torno a la “función narrativa” y la “metáfora”, que recuperan la creatividad (por más que nunca fue desestimada en la receptividad lectora, como muestra la *estética de la recepción*), si bien –de aquí su gran interés– sometida a reglas (Ricoeur, P., 1986: 21). El sujeto debe ser recuperado por el rodeo de la función narrativa y la metáfora, y gracias a la lectura. La *función narrativa* crea “intriga” (*mise-en-intrigue*) en el relato ficcional, suspendiendo la referencia dura al mundo “objetivo” y “cotidiano” a cambio de remitir lo ficcional al “mundo de la vida”. Por su parte, aunque no suspenda la referencia factual, objetiva, dura, el texto de género “histórico” *relata* acontecimientos introduciendo en ellos inteligibilidad. La *función narrativa* obra, así pues, como síntesis, y cuando se aplica, por ejemplo, en la autobiografía, permite sustituir la síntesis aperceptiva trascendental del “yo pienso” kantiano por la capacidad de un sujeto no ya sólo para narrar/relatar mundos, sino especialmente para *narrarse a sí mismo*. Si la *función narrativa* permite entender, ordenar, ofrecer sentido, en suma, la metáfora permite reivindicar la subjetividad por medio de las “impertinencias” que desarrolla frente a un mundo fáctico presuntamente acabado del que se ocuparían eminentemente la ciencia y el habla cotidiana. Respecto a la “nueva ontología hermenéutica”, Ricoeur no se suma a la concepción del lenguaje que lo cierra sobre sí mismo. En línea husserliana, Ricoeur siempre ha buscado la salida del signo y del texto más allá de sí, incluso en los casos más aparentemente alejados de la referencia extratextual o extraliteraria. En *De l'interprétation* decía, en este sentido, que

es sobre el trasfondo de la nueva ontología hermenéutica donde me gustaría situar mis análisis de la “referencia” de los enunciados metafóricos y de las intrigas narrativas. Confieso con gusto que tales análisis *presuponen* sin cesar la convicción de que el discurso no es nunca *for its own sake*, para su propia gloria, sino que quiere, en todos sus usos, llevar al lenguaje una experiencia, un modo de habitar y de ser-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho. Es esta convicción de la precedencia de un ser-a-decir [*être-à-dire*] respecto a nuestro decir lo que explica mi obstinación en descubrir en los usos poéticos del lenguaje el modo referencial apropiado a esos usos, a través del cual el discurso continúa tratando de decir el ser, incluso cuando parece haberse retirado en sí mismo para celebrarse a sí mismo. Esta vehemencia por romper la clausura [*fracturer la clôture*] del lenguaje sobre sí mismo la he heredado de *Sein und Zeit* de Heidegger y de *Wahrheit und Methode* de Gadamer (Ricoeur, P., 1983: 34).

La estrategia ricoeuriana estriba en que, del mismo modo en que en principio lo voluntario se confronta con lo involuntario y lo infinito con lo finito, la constitución es mediada por los signos (lenguaje, textos) y la autoposición del sujeto se confronta con la heterointerpretación-de-sí por medio de la lectura. No queda anulada la subjetividad (ni su creatividad), sino rebajada del pedestal que la exaltaba como subjetividad profundadora. Todo se decide más bien en un juego interminable de remisiones. Se comprenderá, pues, que las mediaciones no condenan la subjetividad, sino que la

“salvan” en la medida de lo posible, más allá de aquella (auto) conciencia que aparece como protoauto-fundamentadora-última de todo el ámbito de su experiencia.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur no se entenderá si no se reconoce que la fenomenología es al mismo tiempo el supuesto insalvable de la hermenéutica y que no puede llevar a cabo su programa sin constituirse en *interpretación*. El supuesto fenomenológico de la hermenéutica estriba en que *la pregunta por el ente se resuelve en una pregunta por su sentido*, por lo que es necesario apelar o recurrir a la subjetividad. A su vez, la pregunta fenomenológica setorna hermenéutica en la medida en que ese sentido está encubierto en todo lo que nos impide acceder a él. Ninguna conciencia es autoconciencia antes de ser conciencia hacia lo que la desborda. La conciencia no sólo constituye, sino que se abre a un sentido del que no tiene que ser *dueña* la subjetividad. La fenomenología, sin embargo, no sólo “surte” de subjetividad, sino que también garantiza la posibilidad de “decir” la experiencia y de remitir las significaciones verbales a lo mundano-vitalmente ante-predicativo. Ello significa que el método fenomenológico tiene que concebirse a sí mismo y perfeccionarse como *Auslegung*, es decir, como una exégesis, una explicación, una interpretación, lo que ya se apreciaba en las *Investigaciones lógicas* (por ejemplo, en la relevancia concedida a los “significados ocasionales”, actualizables sólo a la luz de un contexto). Para el hermeneuta lector de Husserl es esencial que haya que orientar en cada momento el significado actual según el caso, según la persona que habla o su situación. Sólo atendiendo a las circunstancias fácticas del enunciado puede, en general, constituirse aquí para el oyente un significado determinado.

Aunque muchas veces sugerida, era necesaria una *hermenéutica del sí mismo* en que por fin se aquilatase lo que constituye uno de los núcleos decisivos de la ontología ricoeuriana, que es sin duda el encuentro entre libertad y alteridad, o entre libertad y existencia (Navarro Cordón). El ciclo de las grandes investigaciones desplegadas por Ricoeur culmina en 1990 con *Sí mismo como otro*, en la que se aspira a salvar al sujeto en la medida de lo posible tomando como punto de referencia, en recorridos que traspasan el análisis lingüístico y las dialécticas de ipsiedad/mismidad y de ipsiedad/alteridad, por los espacios del lenguaje, la praxis y la ética, y a la altura de preguntas decisivas por el quién del discurso/habla, la acción, la narración y la imputación moral. Uno de los grandes motivos es la confrontación entre el *cogito* exaltado de raigambre idealista y el *cogito* humillado. “Sujeto ensalzado, sujeto humillado: parece que uno se aproxima siempre al sujeto mediante semejante inversión del pro en el contra; de ahí sería preciso concluir que el “yo” de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida se puede decir de la hermenéutica del sí, puesta aquí de relieve, que ocupa un lugar epistémico (y ontológico, [...]) situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del anti-*Cogito*?” (Ricoeur, P., 1990: XXVIII-XXIX). Toda la filosofía se encuentra concentrada aquí. En última instancia, se trata de mostrar que “decir sí no es decir yo” (Ricoeur, P., 1990: XXXI). Y finalmente: “En cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito*

exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche” (Ricoeur, P., 1990: XXXVII).

¿No habría sido toda la deslumbrante trayectoria de Ricoeur la búsqueda incesante de la posibilidad de la reflexión intentando mantenerla en sus límites, sin excesos ni penurias? La labor de mediación que ha llevado a cabo culmina con la base de toda reflexión: en el encuentro entre ipsiedad y alteridad en una reflexión que ya no tiene por qué inclinarse ante sus detractores, que en el fondo han acabado por dar a la reflexión todas las buenas razones que le hacían falta para que al tiempo en que se humillaba saliera victoriosa, haciendo verdad que, como es bien sabido que dijo Nietzsche, “lo que no me mata me hace más fuerte”. Ricoeur ha sido, de este modo, el gran valedor de la reflexión y de un estilo de filosofar, el de la fenomenología hermenéutica, que aún en el cambio de siglo ha ofrecido sobradas razones a la filosofía para seguir creyendo en sí misma. Ya la tarea propuesta por Ricoeur al final de *Sí mismo como otro* es suficientemente ilustrativa, especialmente cuando se pregunta *hacia qué ontología* conduce la “hermenéutica del sí mismo” (cfr. Navarro Cordón, J. M., 1997).

En este aspecto –dice Ricoeur (1990: 353)–, sugiero como hipótesis de trabajo lo que podríamos llamar *trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad*. En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor [...], de la carne, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el extraño, en el sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la conciencia, en el sentido de *Gewissen* más que de *Bewusstsein*. Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad.

El cuerpo, el Otro y la “certeza” (*Gewissen*). No dudemos de que la “filosofía del porvenir” deberá seguir lidiando –si se nos permite decirlo así, con metáfora taurina– estos tres impresionantes “astados” filosóficos (¿o acaso la filosofía no es también, como la literatura en Leiris, una especie de “tauromaquia”?). Tanto la labor llevada a cabo por las filosofías de la sospecha (reducir el sentido) como por la hermenéutica (restaurar el sentido más pleno) requieren *descentrar el origen del sentido hacia otro foco que ya no es el sujeto inmediato de la reflexión*. Pero esto significa la prueba más dura para la reflexión, no su despedida. Ricoeur diría que sin duda necesitamos ser apartados de nosotros mismos, desalojados del centro, para saber por fin lo que significa *pienso, existo; existo, pienso*.

9

Epílogo (o sobre la dificultad de pensar)

La filosofía es insustituible porque nos revela el movimiento por el cual unas vidas se convierten en verdades y la circularidad de ese ser singular que, en cierto sentido, es ya todo lo que él llega a pensar.

Maurice Merleau-Ponty

De algún modo la historia de la filosofía es –nos lo recordaba Levinas– la historia de la *progresiva dificultad de pensar*. Y es cierto, pero también lo es que esa dificultad crece, llegando casi a abrumar (como la conciencia de nuestra propia ignorancia frente al infinito del saber), cuanto más y mejor sabemos pensar, circunstancia ésta que coincide en muchas ocasiones con el momento crucial en que el pensar reconoce generosamente su *finitud* y toda la *alteridad* que lo excede y se le resiste, los horizontes que apelan a él para desbordarlo y, en fin, todo lo que es y se da para *más-que-pensar*, pues lo que fuese “menos-que-pensar” habría sido reconocido en su apariencia hace ya mucho tiempo, habiéndose curtido la filosofía en su acuciante proximidad. Este estudio aspira a que su lector nos haya acompañado en nuestra creciente ignorancia, en el sentido apuntado, y a que, en efecto, haya reconocido siquiera a veces la dificultad real que entraña *seguir pensando sin perder la cabeza*, mas no en cualquier sentido que pudiera ocurrírse nos, sino en el de lo que fuese *pensar* de veras, en toda su posible profundidad, de la que no cabe duda que tanto la fenomenología como la filosofía existencial han ofrecido sobrados y probados testimonios. No en vano ambas son, entre otras posibles, esas “formas de lucidez” a que se hacía referencia al comienzo de este estudio (vol. I, [cap. 1](#)), gracias a las cuales se ha articulado buena parte de la mejor filosofía de nuestro siglo, y que en el presente estudio se entremezclan en una especie de *patchwork* que cada lector sabrá valorar convenientemente en su unidad profunda y en sus tensiones subyacentes. Por lo demás, podrá constatar que no se ha intentado en exceso comprender la relación entre fenomenología y filosofía existencial en referencia a tránsitos y desplazamientos que explicasen el (“necesario”) devenir de la(s) fenomenología(s) hacia la(s) filosofía(s) existencial(es). El permanente recurso a tales referencias fomenta la viciosa práctica de *identificar con rigidez* los términos en que el tránsito o el desplazamiento se producen y tiende a favorecer la apariencia de que aquello hacia lo que conducen mejora y supera globalmente lo que “dejan atrás”. Mejor, pues, subrayar la complementariedad y la contemporaneidad entre fenomenología y filosofía existencial, que insistir en que necesariamente aquélla queda superada en ésta, lo que es un lugar común, lógicamente con todas sus luces y sombras, que no debe ser admitido

acríticamente –y por lo que a Husserl se refiere, sin un contacto directo y esmerado con sus textos, más allá de los comentarios al uso de otros autores, siendo que el pensamiento husserliano está indudablemente muy mediatizado por prejuicios de toda índole (de aquí que haya merecido en el presente estudio, en su volumen I, una atención mayor que la dedicada a otros autores –opción esta avalada, por lo demás, por el carácter focalizador, de referencia y crítico que representa la fenomenología tal como su fundador la concibe–).

Básicamente, el genuino hilo conductor que recorre los temas y autores abordados en este estudio (que quisiera ser valorado en su globalidad, y siempre contando con el esfuerzo del lector) es el de la complementariedad entre conciencia (*Bewußt-sein*) y existencia (*Da-sein*), sin pretender discriminación alguna que favoreciese a uno de los dos términos, siendo que ambos pueden no sólo convivir indiferentemente, sino complementarse creativamente sin gravosos costes ni retorcidas artimañas conceptuales. Es más, a estas alturas ya tendría que parecer y saberse que, superados muchos de los escollos con los que debe enfrentarse su comprensión, nada es la conciencia sin la existencia y nada ésta sin aquélla. Si con insólita maestría Heidegger nos enseñó a pensar la pregunta por el Ser desde el *Dasein*, desplegando un “camino del pensar” extraordinariamente fecundo y sin duda inquietante (en general, y para la filosofía tal como la conocemos), en que se nos confronta permanentemente con la *muerte* y la *desaparición*, Husserl enseñó a todo un siglo (y a veces se olvida) bajo qué condiciones *fundamentales* era preciso recuperar la *conciencia* y qué significa *ser-consciente* y la *apertura-de-mundo* que la conciencia realiza en eso que llamamos, aunque pareciera baladí, *estar-vivos*, en presencia de un *mundo* que a su vez *nos* es *aún* presente. Aunque su fenomenología encontró, como toda gran filosofía que se precie, disidencias y críticas, es cierto que con ella despertaron de su letargo un sinnúmero de grandes cuestiones por las que, con y más allá de Husserl, se centraron en torno al *logos del fenómeno* muchas de las mejores preguntas filosóficas del siglo XX. El pensamiento filosófico ya no podría dejar de ignorar al fenómeno de la fenomenología, sin *cosa en sí* subyacente, pero sí inserto en la trama experiencial de las *cosas mismas* e inmerso en nuestra propia finitud. Muy pronto, casi al día siguiente de la propuesta de la *reducción fenomenológico-transcendental*, se comenzaría a escuchar hablar de *donación*, *presencia*, *manifestación* y *aparecer*, de *tiempo* y *cuerpo*, así como de *fenomenalidad*, *sentido*, *logos*, *mundo*... La despedida del positivismo fue tan radical, sin embargo, tan sin marcha atrás posible, que la apertura fenomenológica permitió que de inmediato, casi sin reposo, comenzaran a emerger *misterios* y *enigmas* frente al fenómeno, bien para dinamizarlo o para controlar críticamente la tentación metafísica de su posible monismo; y que frente a la *inmanencia fenomenológica* se “desperezaran” múltiples *trascendencias*, o que el *campo de presencia* fuese “horadado” por *ausencias* más profundas que las de lo sólo provisional o accidentalmente ausente, o que junto a o incluso contra aquellas *intuiciones* y *evidencias* que en los análisis husserlianos significaban la culminación *racional* de la vida de la conciencia, fueran apareciendo *ambigüedades* por doquier y *revelaciones* apenas catalogables en el álbum de las experiencias con prestigio filosófico (que hoy han

alcanzado), tales como la *angustia* o la *náusea*...; o que frente a *signos* orientados hacia la *plenificación intuitiva* objetiva se dejaran presentir *cifras* “*de la trascendencia*” susceptibles de una interpretación infinita, y en fin, que se levantara, oponiéndose a la serenidad de la práctica filosófica, reclamando sus inalienables derechos, un violento vendaval de *situaciones-límite* imposibles de controlar y que brindaban un raro conocimiento del mundo, ajeno a la *comunicación* simplemente *objetiva* y, por supuesto, a cualesquier conceptos que pretendiesen neutralizar la inquietud de provocaban...

Podría seguirse así mucho más. Entre fenomenología-y-filosofía existencial se asiste a una auténtica *reconversión existencial* de la fenomenología que sin negar ésta es cierto que le ofrece una *profundidad* que el análisis del mero ser-consciente apenas habría conseguido vislumbrar, por aquella tendencia de la conciencia a consolidarse y gloriarse en el “*exotismo*” de los *objetos* y de las *situaciones objetivas*, tan buenas valedoras de nuestra mirada y, en el fondo, tan prestas a acoplarse con “lo razonable”. Si la conciencia intencional se encontraba avocada teleológicamente a *objetos*, porque Husserl seguía básicamente operando con el esquema sujeto-objeto (si bien muy ampliado y flexibilizado) que preside todo el idealismo de la Modernidad, gran parte del pensamiento posthusserliano se centrará en lo *inobjetivo*... Y por lo que a la *reflexión* se refiere, sería difícil seguir confiando acríticamente en sus poderes, no ya sólo porque la *densidad* de nuestro ser mundano, nuestra *facticidad*, tornase precario cualquier empeño por *recoger perfectamente* el existir en la reflexión (precariedad que la fenomenología comprende muy pronto), sino porque en la reflexión parece que debe *devenir objeto* aquello que intrínsecamente no podría ser objeto: la propia *existencia* (y ésta sí es una de las dificultades intrínsecas que descubre la fenomenología existencial para sí y para toda tentativa filosófica), que ni siquiera se entrega como algo provisto de *claridad y distinción*, pero sí de una singular, irrefrenable, furiosa “*evidencia*”. Y sin embargo, en casi ningún caso se cejó en el empeño por encontrar nuevas posibilidades para una *reflexión* (pienso en Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur...) sobre la que se habría de ejercer un severo control crítico no para negarla, lo que sería un auténtico suicidio filosófico, sino para liberar el momento original *pre-reflexivo* al que se debe *qua* reflexión. Todo ello tenía como motivo prioritario la *aproximación a la existencia*, que obviamente no guardaba relación con ninguna “metafísica para modistillas” al decir apresurado de un Lévi-Strauss decepcionado de la filosofía. Por el contrario, y sin lugar a dudas, “existencia” ha sido uno de los conceptos filosóficos, si no *el* concepto filosófico, más perturbadores del siglo, al que hoy tal vez sólo pudiera hacerle un poco de sombra el de *alteridad*. Es la existencia la que se convierte en “órgano de percepción”, y su descubrimiento, más o menos apologético, apenas dejará títere con cabeza, lo que ya empezó a ocurrir con Kierkegaard y Nietzsche en el siglo XIX. Ni Dios ni siquiera hombre, ni razón ni siquiera conciencia, ni naturaleza ni siquiera cultura, ni lenguaje ni comunicación, ni siquiera gesto mudo..., tan sólo existencia, queriéndose decir, o decirla, a toda costa sin apenas medios capaces de penetrar su originariedad filosófica (lo que sería más que simplemente “comprenderla”), debiendo recurrir a todos los rodeos posibles, y sin embargo convertida en *fondo-y-modelo*, verdadero motivo al que

interrogar no sólo por el hombre, sino ¡por el Ser!, de un modo que nunca antes se había osado practicar. Buena descubridora de abismos en lo obvio, que diría el poeta, y desenmascaradora de obviedades con ridículas pretensiones de profundidad, la filosofía comienza a hacerse cargo de veras, sinsubterfugios ni enmiendas, de aquel *sum* que Descartes había “suturado” al *cogito* y que en Husserl es sometido a la *epojé* fenomenológica para que de inmediato debiera levantarse el *paréntesis* en el desarrollo de la fenomenología-hermenéutica. Pudo comprobarse sobradamente que el concepto filosófico quedaba a veces muy corto para atender esa *nueva responsabilidad*, por lo que hubo de recurrirse a todo lo que la filosofía tuviese a su alcance y a experiencias de toda índole. La filosofía existencial liberó el *sum*, salvaje e inculto, para dejarle reclamar sin concesiones sus derechos. Y no nos quepa duda alguna de que el efecto se ha hecho sentir, sin que el paso fugaz de la “moda” existencialista, su inactualidad (que muchos no ya afirman, sino que proclaman con sospechosa complacencia), haya podido hacer nada por evitarlo. Ese efecto ya ha tenido lugar, como si de una silenciosa detonación se tratase, y este estudio quisiera ayudar a certificar semejante acontecimiento en un siglo, por cierto, en cuyas postrimerías aquel *sum* desbordado por el *Ser* vuelve, sin embargo, a encontrar un *sentido* más “razonable”, “civilizado”, en una fenomenología hermenéutica curtida en casi todas las *mediaciones*, como la de Paul Ricoeur, que a su vez sólo fue posible gracias al paso por una filosofía existencialmente comprometida en cuyos frecuentes abismamientos de un signo u otro, más o menos desesperados, la dificultad de pensar llegaba a extremos que la historia de la filosofía no había conocido y de los que, sin embargo, procedía casi a ráfagas, y aún llega hasta nosotros, una luz extraordinaria que acerca la filosofía a la mística (nada hay de deshonroso en ello salvo para un pensamiento en el que “razón” significase lo mismo que corsé o mordaza) en su empeño por dar la voz a lo que parece más difícil de traer al discurso: la existencia misma en su *inobjetividad* y en su *trascendencia*. El presente estudio se abre con Husserl y se cierra con Ricoeur, intentando brindar algunas pistas para poder valorar el camino desde la fundacional radicalidad fenomenológica, que insufló una renovada energía al pensamiento filosófico a las puertas mismas del siglo XX, a la prudencia mediadora hermenéutica con la que hemos despedido el siglo. La paciencia y rigurosidad de Husserl, su propio ideal de ciencia filosófica, a veces no valorado con suficiente perspectiva ni ecuanimidad, en arriesgada combinación con el proyecto de una insobornable aproximación a la donación y justificación *intuitiva* de la desprestigiada doxa en el contexto *precientífico* de la vida-que-experiencia-mundo (*mundo de la vida*)..., todo ello acreditaba siquiera un resquicio para la *episteme filosófica*. Ricoeur, por su parte, sin negar todo crédito a tal “episteme”, ha abierto y consolidado una perspectiva que evita a toda costa perder la cabeza y que, tomando la vía más larga, a través de las múltiples mediaciones en que se alumbra el sentido y puede ser “reducido” en todo lo que lo hace ser “sospechoso”, apunta y muestra una posibilidad para seguir filosofando en una tensión –la del *Entre* de *participación* y *distanciamiento*– absolutamente necesaria a todo gesto de racionalidad y decisiva, a todos los efectos, para el logos filosófico.

Un logos, éste, al que la cultura de cada momento histórico jamás dejará, como

suele decirse, que *repose en paz*. A favor de la filosofía seguirán renovándose las grandes cuestiones del aparecer, la donación, la estructura de la conciencia y su capacidad para acoger y constituir mundos y otros niveles de experiencia de lo que llamamos “realidad”, quizás, quién sabe, al amparo de tecnologías que hoy aún nos parecen raras y que en unos años serán vulgares...; y se seguirá planteando con premura, como si de una inmensa *objeción de conciencia* se tratara, la exigencia de *proteger el mundo de la vida* frente a sus enemigos “en nuestro tiempo” (por evocar aquella obra de Jaspers de parecido título, en la que el tema prioritario era, sin embargo, la razón)... y qué duda cabe de que volverán a surgir nuevos modos del “estar-arrojados” en el mundo que seguirán suscitando al filósofo graves preguntas. Como bien reconocía en un texto reciente Subirats (1997: 193),

Quizás pueda hablarse de un existencialismo mediático, la *Geworfenheit* mediática de la existencia. La conciencia es *arrojada* fuera de sí como realidad nula, fragmentada y vacía. Al mismo tiempo se eleva electrónicamente a la altura metafísica de un ser absoluto y a una libertad a cuyos pies, al fin y al cabo, el mundo yace con la misma disponibilidad familiar que un refresco o un detergente. Tal vez esta condición negativa defina una nueva autenticidad de la existencia frente al universo anónimo de spots y estímulos publicitarios, de excitación lumínica, de shocks y reacciones automáticas, o de interacción electrónica: el nuevo universo comunitario electrónico, la nueva anonimidad social, el nuevo *man*. Gustave Le Bon lo había llamado el “alma hipnotizada” de la masa organizada moderna.

Y por supuesto, seguirá planteándose la cuestión del *sujeto*, como en ese “humanismo postmetafísico” tan de corte existencial preconizado por Luc Ferry, en el que debería seguirse combatiendo a favor de la existencia más allá de todas sus limitaciones y cortapisas, de las que la *mera identidad* o el ser *substancial* sólo serían los pilares ontológicos “fundamentales”. Ferry (1990: 71) se remitía a Sartre para afirmar que

al revés de lo que afirma el antihumanismo contemporáneo, el humanismo, tal como dijera con razón Sartre [...] se caracteriza precisamente por su oposición radical a conceder al hombre una esencia, a encerrarle en cualquier definición ya sea histórica o natural. [...] luego si existe realmente una propiedad del hombre, una autenticidad (*Eigentlichkeit*), no puede consistir más que en esta capacidad (nada importa que la llamemos trascendencia o libertad) de rechazo de verse prisionero de una esencia. Resumiendo, si la noción de humanismo tiene realmente un sentido, no puede ser sino éste: la propiedad del hombre consiste en carecer de propiedad, la definición del hombre es carecer de definición y su esencia reside en el hecho de carecer de esencia. Las cosas, y sin duda alguna también los animales, no son más que lo que son, sólo el hombre es nada: para él resulta imposible, sin incurrir en “mala fe”, coincidir con cualquier identidad, ya sea natural, familiar, social u otra cosa. Si en este sentido efectivamente el existencialismo es un humanismo, el humanismo auténtico es también, necesariamente, un existencialismo, para el cual la existencia del hombre (ek-sistencia = trascendencia, capacidad de sustraerse a las normas) está siempre más-allá (la nada) de cualquier reducción a una esencia.

A pesar de ese combate “contra la esencia” (enarbolado en provecho de mi propia libertad como existente o a favor del Otro –cuyo infinito sería yo responsable de preservar, como en Levinas–), la subjetividad aún deberá encontrar intersticios en los que

fructifiquen sus más irrenunciables *razones*, frente a las cuales cada tendencia filosófica, de pensamiento o cultural, deberá adoptar una decisión –siquiera para afirmarlas o negarlas.

La *dificultad de pensar* en cuya proximidad ya sabemos que debemos intentar filosofar procede de muchas de las requisitorias del pensamiento fenomenológico-y-existencial. Exigencia, por ejemplo, de pensar al mismo tiempo, en su inextricabilidad y en sus inmensas complejidades (cada día crecientes), y procurando mantener el equilibrio, participación y distanciamiento, inmersión y reflexión, ser en el mundo y trascendentalidad. Superado el mito, si alguna vez lo fue verdaderamente, del “espectador desinteresado” y una vez comprendida la necesidad de *encarnar la subjetividad autoconscientemente constituyente* fenomenológica, es preciso que el *pensar* el ser-en-el-mundo y la finitud y contingencia que somos no bloquee ni anule aquella posibilidad de experiencia-y-reflexión, y finalmente de subjetividad, que ha permitido descubrir de hecho nuestro *ser bajo o con nuestra propia conciencia “inmediata”*. La filosofía –hay que insistir en ello, pues es de su *dificultad de pensar* de la que aquí se trata– siempre se gestará *como concepto y discurso* en gabinetes con “ambientes de reloj de arena”, por más que sus pretensiones puedan resquebrajar desde dentro las cuatro paredes de cualquier acogedora “estufa” cartesiana (o “estancia gótica, estrecha y de elevada bóveda” –en homenaje al *Fausto* goetheano–), hacer que caminemos mucho más allá de la periferia de cualquier ciudad pequeñoburguesa (pienso en la Königsberg kantiana) y, por supuesto, hacer trizas cualquier estrado en que un profesor crea o simule estar seguro de los “contenidos” que imparte.

Por más que se lo considere ya conocido y haya sido tan aplaudido como cuestionado, no en vano pretendía proteger los derechos de la donación y la intuición de las “cosas mismas”, el husserliano *principio de todos los principios* no puede ser pasado por alto, siendo como es uno de los grandes resortes del pensamiento fenomenológico y porque sin él seguramente la filosofía existencial no habría dado ninguno de sus primeros pasos en su aproximación a la existencia. Curiosamente, el “espectador desinteresado” de la fenomenología tenía que serlo ante todo de aquello en lo que su experiencia ha de introducirse intuitivamente. Nada de extraño que pudiese entusiasmar a quienes buscaban el camino idóneo hacia la existencia en tiempos en que nociones como “originario” o “cosa misma” no sonaban, como suenan hoy a algunos, a hueco.

No sólo estaba en juego la oportunidad de aunar por fin la filosofía con el mundo de la vida, con todas las inmensas posibilidades que semejante tarea entraña. Es con todo un mar de fondo filosófico con el que tienen que enfrentarse, en arriesgada navegación, la fenomenología y la filosofía de la existencia. Hace de ello una centuria, el azar quiso reunir en un mismo año, ya de por sí emblemático, la muerte de Nietzsche y la publicación (1900-1901) de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Jean-Luc Marion ha indagado el significado filosófico de esa “casualidad”. En su argumentación, al tiempo que la fenomenología *libera la presencia* (“realiza” la metafísica, por tanto, plenificando “la nostalgia de toda la filosofía moderna”, en palabras del propio Husserl), se

desentendiendo, con una meticulosidad metodológica sin precedentes, del disputado problema metafísico de la *cosa-en-sí*, con lo que la fenomenología habría abierto el pensamiento *post-metafísico*. Por otra parte, sin embargo, al tiempo que libera la presencia, la fenomenología husserliana la somete –piensa Marion– a la *objetividad*, con lo que el lema *¡a las cosas mismas!* se vería constreñido y, en los críticos más desconfiados, traicionado. De esa crítica al sometimiento de la *presencia* a la *objetividad* surge Heidegger y prácticamente toda la filosofía existencial cuando desde las *cosas mismas* la filosofía, en lugar de *encararse* a la objetividad, se orienta hacia la *presencia/ser/existencia*, y en la medida en que del *Yo trascendental* la subjetividad se desplaza al *Dasein* (para más adelante aventurarse a un Sin-Sujeto), la conciencia se vacía del yo (Sartre) o se abre plenamente a la Carne (Merleau-Ponty)... Para Marion, el empeño de Heidegger en una *fenomenología de lo que no aparece* no habría alcanzado su objetivo. El dilema para la fenomenología sería, así pues: o desaparecer como disciplina filosófica o bien admitir que su método no debe depender de la *Seinsfrage* (frente a Heidegger) ni limitarse a lo objetivo de la *objetividad* (frente a Husserl). La mayoría de los fenomenólogos franceses han elegido esta segunda vía (Marion, J.-L., 1989: 9-10): la fenomenología no debería limitarse a la objetividad, sin que por ello su método tuviese que depender de la *pregunta por el ser*. En el presente estudio se muestra hasta qué punto la “despedida de la objetividad” estaba completamente vinculada a la elección del tema filosófico de la existencia (y, en Heidegger, a la *pregunta por el Ser*). En todo caso, digámoslo para finalizar, la fenomenología y la filosofía existencial nos enseñaron que esas “cosas mismas” a las que apelaban nada serían sin nosotros, sin que las asistiésemos (a) trayéndolas a nuestra experiencia y discurso. Rilke lo dijo de modo insuperable:

¿Estamos *aquí* para decir: casa,
puente, fuente, puerta, vaso, árbol frutal, ventana,
a lo sumo: columna, torre?... Mas para *decirlo*, comprende,
ay, para decirlo así como jamás las cosas mismas
creyeron ser en su intimidad.

* * *

En alguna de sus obras se lamentaba Baltasar Gracián de que desgraciadamente el hombre anciano muere cuando parece lógico que por el nivel alcanzado en sus conocimientos poco menos que debiera comenzar a vivir. Sin que nuestra situación pudiera plantearse en términos tan dramáticos –aunque sí tan verídicos–, es en este preciso momento cuando el lector y el propio autor de este estudio debieran intentar *convertir el epílogo en prólogo*. Si el lector encuentra en sí mismo el deseo de esa conversión, a pesar de todo este estudio habrá conseguido su objetivo, siendo que su mínimo ya exigía, sin duda, mucho.

Bibliografía

Salvo error u omisión, el presente repertorio bibliográfico incluye las obras utilizadas y mencionadas en este segundo volumen de *Fenomenología y filosofía existencial*, salvo casos muy excepcionales, en los que al autor le ha parecido conveniente ofrecer información bibliográfica adicional. De ningún modo pretende ser exhaustivo ni recoger la gran cantidad de bibliografía (incluso la nacional, en muchos casos de gran calidad) que sobre los temas y autores objeto de estudio podría encontrar el lector interesado.

En las referencias bibliográficas con dos años de edición: el primero lo es de la edición príncipe de la obra; el segundo, de la manejada por el autor. Los números de página de las citas bibliográficas que aparecen a lo largo del texto siempre remiten a la segunda de estas ediciones.

- AA. VV. (1998): “Edith Stein (monográfico)” (Ferrer Santos, U., ed.). *Anuario filosófico*, XXXI/3: 649-918.
- Arias-Muñoz, J. A. (1975): *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*. Fragua. Madrid.
- (1987): *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Cincel. Madrid.
- Audry, C. (1966): *Sartre y la realidad humana*. Edaf. Madrid, 1975.
- Avé-Lallemant, E. (1975): “Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie”, en *Die Münchener Phänomenologie* (Kuhn, H., Avé-Lallemant, E. y Gladiator, R., eds.). Martinus Nijhoff. La Haya, pp. 19-38.
- Beauvoir, S. de (1961): *Jean Paul Sartre versus Maurice Merleau-Ponty*. Siglo XX. Buenos Aires.
- Bello, G. (1979): *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia.
- Bernet, R. (1992): “Delire et réalité dans la psychose”. *Études Phénoménologiques*, 15: 25-54.
- Binswanger, L. (1945): “De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría”, en *Artículos y conferencias escogidas*. Gredos. Madrid, 1973, pp. 166-190.
- (1946): “La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la auto-comprensión de la psiquiatría”, en *ibidem*, pp. 423-435.
- (1956): *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo*. Amorrortu. Buenos Aires, 1972.
- (1958): “La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse”, en *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Gredos. Madrid, 1977, pp. 262-287.
- Blanchot, M. (1943): *Falsos pasos*. Pre-textos. Valencia, 1977.
- Blankenburg, W. (1983): “Phänomenologie der Lebenswelt-Bezogenheit des Menschen und Psychopathologie”, en *Sozialität und Intersubjektivität* (Grathoff, R. y Waldenfels, B., ed.). Wilhelm Fink. München, pp. 182-207.
- (1971): *La perte de l'évidence naturelle*. PUF. Paris, 1991.
- Camus, A. (1942): *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial. Madrid, 1983.
- (1951): *El hombre rebelde*. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

- Cerezo Galán, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel. Barcelona.
- (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Trotta. Madrid.
- Cohen-Solal, A. (1985): *Sartre. 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 1990.
- Conrad-Martius, H. (1955-1956): “Über das Wesen des Wesens”, en *Schriften zur Philosophie III*. Kösel Verlag. München, 1965, pp. 335-356.
- (1956): “Phänomenologie und Spekulation”, en *ibidem*, pp. 370-384.
- Cossutta, F. (1989): *Eléments pour la lecture des textes philosophiques*. Bordas. París.
- Coulon, A. (1988): *La etnometodología*. Cátedra. Madrid, 1988.
- Crary, J. y Kwinter, S. (1996): *Incorporaciones*. Cátedra. Madrid.
- Derrida, J. (1964): “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989, pp. 47-89.
- Díaz, C. y Maceiras, M. (1975): *Introducción al personalismo actual*. Gredos. Madrid.
- Dostoievski, F. (1864): *Memorias del subsuelo*. Seix Barral. Barcelona, 1978.
- Ellenberger, H. F. (1958): “Introducción clínica a la Fenomenología psiquiátrica y al análisis existencial”, en *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Gredos. Madrid, 1977, pp. 123-160.
- Ferrer Santos, U. (1991): “La Ética en Husserl”. *Revista de Filosofía* (Madrid), 6: 457-467.
- Ferry, L. (1990): “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en *El sujeto europeo* (Casado, J. y Agudiez, P., comps.). Pablo Iglesias. Madrid, pp. 61-76.
- Folter, R. J. de (1983): “Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz”, en *Sozialität und Intersubjektivität* (Grathoff, R. y Waldenfels, B.). Wilhelm Fink. München, 157-181.
- Foucault, M. (1966): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. Madrid, 1988.
- (1970): *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona, 1973.
- Gadamer, H. G. (1977): *Mis años de aprendizaje*. Herder. Barcelona, 1996.
- (1995): *El giro hermenéutico*. Cátedra. Madrid.
- Geertz, C. (1983): *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona, 1989.
- Geraets, T. F. (1971): *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Martinus Nijhoff. La Haya.
- Gomá, F. (1989): “Scheler y la ética de los valores”, en *Historia de la ética 3* (Camps, V., ed.). Crítica. Barcelona, pp. 296-326.
- Harris, M. (1979): *El materialismo cultural*. Alianza Editorial. Madrid, 1994.
- Heidegger, M. (1927-1): *El ser y el tiempo*. FCE. México/Madrid, 1980.
- (1927-2): *Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann. Francfort del Meno, 1975.
- Hildebrand, D. von (1960): *¿Qué es filosofía?*. Razón y fe. Madrid, 1965.
- Huneman, P. y Kulich, E. (1997): *Introduction à la phénoménologie*. Armand Colin. París.
- Husserl, E. (1929): “Seinsvortrag der konstitutiven Subjektivität”, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1973, pp. 40-50.
- (1931-1): *Meditaciones catesianas*. FCE. Madrid, 1985.
- (1931-2): “Die Welt der normalen und das Problem der Beteiligung der Anormalen an der Weltkonstitution”, en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1973, pp. 133-142.
- (1968): *Briefe an Roman Ingarden*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1968.
- Ingarden, R. (1957): “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Paidós. Buenos Aires, 1968, pp. 215-232.
- Jaspers, K. (1913): *Psicopatología general*. Beta. Buenos Aires, 1977.
- Kern, I. (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff. La Haya.
- Laing, R. D. (1960): *El yo dividido*. FCE. México, 1983.
- (1961): *El yo y los otros*. FCE. México, 1982.
- Laruelle, F. (1985): *Une biographie de l'homme ordinaire. Des Autorités et des minorités*. Aubier. París.
- Levinas, E. (1930): *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin. París, 1970.
- (1940): “L'oeuvre d'Edmond Husserl”, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin. París, 1982, pp. 7-52.

- (1947): *El Tiempo y el Otro*. Paidós. Barcelona, 1993.
- (1949): *En déconjurant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin. París, 1982.
- (1949-1): “De la description à l'existence”, en *ibidem*, pp. 91-107.
- (1959-1): “Réflexions sur la «technique» phénoménologique”, en *ibidem*, pp. 111-123.
- (1959-2): “Intentionnalité et métaphysique”, en *ibidem*, pp. 137-144.
- (1959-3): “La ruine de la représentation”, en *ibidem*, pp. 125-135.
- (1961): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme. Salamanca, 1977.
- (1965-1): “Intentionnalité et sensation”, en Levinas, E. (1940), pp. 145-162.
- (1965-2): “Énigme et Phénomène”, en *ibidem*, pp. 203-216.
- (1972): *Humanismo del otro hombre*. Caparrós. Madrid, 1993.
- (1974): *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme. Salamanca, 1987.
- (1982): *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin. París.
- (1987): *Fuera del sujeto*. Caparrós. Madrid, 1997.
- Llobera, J. R. (1990): *La identidad de la antropología*. Anagrama. Barcelona.
- López Quintás, A. (1977): *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Gredos. Madrid.
- Mader, W. (1980): *Max Scheler*. Rowohlt. Hamburgo.
- Maliandi, R. (1992): “Axiología y fenomenología”, en *Concepciones de la ética* (Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F., eds.), Trotta/CSIC/Quinto centenario. Madrid, 73-103.
- Mandroni, H. D. (1965): *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” de Max Scheler*. Itinerarium. Buenos Aires.
- Marion, J.-L. (1989): *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF. París.
- Martínez, P. (1987): “Introducción” (a Robbe-Grillet, A.: *El mirón*). Cátedra. Madrid, 1987, pp. 7-75.
- May, R., (1958): “Orígenes y significado del movimiento existencial en Psicología”, en *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Gredos. Madrid, 1977, pp. 19-57.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona, 1975.
- (1948): *Sentido y sinsentido*. Península. Barcelona, 1977.
- (1951): “El filósofo y la sociología”, en *Signos*. Seix Barral. Barcelona, 1973, pp. 117-135.
- (1956): “Por doquier y en parte alguna”, en *ibidem*, pp. 153-192.
- (1958-1959): “Posibilidad de la filosofía”, en *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. Narcea, Madrid, 1979, pp. 204-215.
- (1959-1): “El filósofo y su sombra”, en *Signos*. Seix Barral. Barcelona, 1973, pp. 193-219.
- (1959-2): *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral. Barcelona, 1970.
- (1961): *El ojo y el espíritu*. Paidós. Barcelona, 1986.
- Minkowski, E. (1933): *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*. FCE. México, 1973.
- Moreno, C. (1989-1): *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata. Sevilla.
- (1989-2): “Evidencia y confianza. Reflexiones sobre el conocimiento en el fin de la modernidad”. *Diálogo filosófico*, 14: 197-209.
- (1991): “The sense of possibility. On the ontologico-eidetic relevance of the character (the experimental ego) in Literary experience”. *Analecta Husserliana*, XXX-VII: 329-342.
- (1992): “Solidaridad de soledades. Caminos de soledad e intersubjetividad en Husserl y Ortega”, en *Ortega y la fenomenología* (San Martín, J., ed.). Uned. Madrid, pp. 45-66.
- (1993): “Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida”, en *Sobre el concepto de mundo de la vida* (San Martín, J., ed.). Uned. Madrid, pp. 181-202.
- (1994): “Trascendencia temporal y fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de E. Levinas”, en *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas* (González Arnaiz, G., ed.). Universidad Complutense. Madrid, pp. 125-147.
- (1995): “Tentativas sobre el rostro. Eidos y punctum”. *ER. Revista de Filosofía*, 19: 103-129.
- (1998-1): “Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología de E. Levinas”. *Anthropos*, 176: 80-84.
- (1998-2): “El otro y la muerte”, en *Fenomenología y Ciencias Humanas*. Universidade de Santiago de

- Compostela. Santiago de Compostela, pp. 103-114.
- (1998-3): *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Pre-textos. Valencia.
 - (2000-pendiente de publicación) “Zufälligkeit und Fremderfahrung. Entwurf für eine erweiterte Intersubjektivität”, en *Phänomenologie in Spanien*. Alber. Friburgo.
 - (pendiente de publicación): “Dialógica de la alteridad y mundo(s) fáctico(s) de la vida”.
- Navarro Cordón, J. M. (1997): “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (Aranzueque, G., ed.). Cuaderno Gris. Madrid, pp. 239-266.
- Orringer, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos. Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1913): “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas I*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 244-269.
- (1914-1): “Meditaciones del Quijote”, en *Obras completas I*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 309-400.
 - (1914-2). “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras completas VI*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 245-264.
 - (1915): “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”, en *Obras completas II*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 61-66.
 - (1916): “Verdad y perspectiva”, en *Obras completas II*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 15-21.
 - (1923): “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas III*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 141-203.
 - (1929): “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas VII*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 273-438.
 - (1934-1): “Prólogo para alemanes”, en *Obras completas VIII*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 11-58.
 - (1934-2): “El hombre y la gente”, en *Obras completas VII*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 69-272.
 - (1947): “La idea de principio en Leibniz”, en *Obras completas VIII*. Revista de Occidente/Alianza Editorial. Madrid, 1983, pp. 59-356.
- Palacios, J. M. (1980): “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”. *Pensamiento*, 143, vol. 36: 287-302.
- Peñalver, M. (1978): *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- Pérez, A. R. y Ziri6n, A., (1981): *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. UNAM. México.
- Pinto Cantista, M. J. (1982): *Sentido y ser en Merleau-Ponty*. EunsA. Pamplona.
- Pintor-Ramos, A. (1997): *Scheler (1874-1928)*. Orto. Madrid.
- Pintos-Peñaranda, M. L. (1990): “Verdad, racionalidad, inherencia histórica. El pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty”. *Estudios*, 170 y 171: 5-19 y 63-88.
- Pollmann, L. (1967): *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*. Gredos. Madrid, 1973.
- Prini, P., (1975): *Historia del existencialismo*. El Ateneo. Buenos Aires.
- Regalado García, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial. Madrid.
- Reinach, A. (1914): *Introducción a la fenomenología*. Encuentro. Madrid, 1986.
- Richir, M. (1992): “Phénoménologie et psychiatrie: d’une division interne à la *Stimmung*”. *Études Phénoménologiques*, 15: 81-117.
- Ricoeur, P. (1950-1960): *Philosophie de la volonté: I: Le volontaire et l’involontaire; II: Finitude et culpabilité*. Aubier. París, 1988.
- (1951): “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, en *À l’école de la phénoménologie*. Vrin. París, 1986, pp. 59-86.
 - (1954-1955): “Kant et Husserl”, en *ibidem*, pp. 227-250.
 - (1965): *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México, 1970.
 - (1967): “Husserl (1859-1938)”, en *ibidem*, pp. 7-20.
 - (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Seuil. París.
 - (1975): “Fenomenología y hermenéutica”, en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (Aranzueque, G., ed.). Cuaderno gris, 2 (1997): 25-48.

- (1980): “Note introductive”, en *Heidegger et la question de Dieu* (Kearney, R. y O’Leary, J. S.). Grasset. París, p. 17.
- (1986): “De l’interprétation”, en *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique II*. Esprit/Seuil. París, pp. 11-35. Hay trad. al cast. bajo el título “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (Aranzueque, G., ed.). Cuaderno Gris, 2: 479-495.
- (1990): *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. Madrid, 1996.
- (1991): “Autocomprensión e historia”, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (Calvo, T. y Ávila, R., eds.). Anthropos. Barcelona, pp. 26-42.
- Robbe-Grillet, A. (1984): “Importance de l’Étranger”. *Magazine littéraire*, 276: 40-43.
- Roth, A. (1960): *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Martinus Nijhoff. La Haya.
- San Martín, J. (1979): “El paradigma fenomenológico en la antipsiquiatría de R. Laing”, en *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*. Verbo Divino. Estella, 1995, pp. 77-102.
- (1983): “La filosofía de Ortega y Gasset como fenomenología”, en *Ensayos sobre Ortega*. Uned. Madrid, 1994, pp. 61-109.
- (1984-1985): “Las tres posibilidades de la teoría del conocimiento: Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset”, en San Martín, J. (1994), pp. 133-160.
- (1989-1990): “El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto *Sobre el concepto de sensación*”, en San Martín, J. (1994), pp. 161-246.
- (1992): “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de Verano de 1920”. *Isegoría*, 5: 43-77.
- (1994): *Ensayos sobre Ortega*. UNED. Madrid.
- (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Tecnos. Madrid.
- Sartre, J.-P. (1934): *La transcendance de l’ego*. Vrin. París, 1996.
- (1936): *La imaginación*. Sarpe. Madrid, 1984.
- (1938): *La náusea*. Losada. Buenos Aires, 1979.
- (1939-1): “Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad”, en *Incorporaciones* (Crary, J. y Kwinter, S., eds.). Cátedra. Madrid, 1996, pp. 315-317.
- (1939-2): *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial. Madrid, 1980.
- (1940): *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Losada. Buenos Aires, 1968.
- (1943): *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada. Buenos Aires, 1976.
- (1946): *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones del 80. Buenos Aires, 1982.
- (1957): *Questions de methode*. Gallimard. París, 1986.
- (1960): *Crítica de la razón dialéctica*. Losada. Buenos Aires, 1963.
- (1966): “L’anthropologie”, en *Situations IX*. Gallimard. París, 1972, pp. 83-98.
- (1970): “Sartre par Sartre”, en ibídem, pp. 99-134.
- Scheler, M. (1911-1912): “La teoría de los tres hechos”, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Nova. Buenos Aires, 1980, pp. 139-219.
- (1912-1915): *El resentimiento en la moral*. Caparrós. Madrid, 1992.
- (1913): *Esencia y formas de la simpatía*. Losada. Buenos Aires, 1957.
- (1913-1914): “Fenomenología y gnoseología”, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Nova. Buenos Aires, 1980, pp. 59-137.
- (1913-1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Francke Verlag. Berna/Múnich, 1980.
- (1916): *Ordo amoris*. Caparrós. Madrid, 1996.
- (1927): *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada. Buenos Aires, 1978.
- Schuhmann, K. (1973): *Die Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*. Martinus Nijhoff. La Haya.
- Schütz, A. (1955): “Don Quijote y el problema de la realidad”, en *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu. Buenos Aires, 1974, pp. 133-152.
- Seifert, J. (1975): “Über die Möglichkeit einer Metaphysik. Die Antwort der «Münchener Phänomenologen» auf E. Husserls Transzendentalphilosophie”, en *Die Münchener Phänomenologie* (Kuhn, H., Avé-Lallemant, E. y Gladiator, R., eds.). Martinus Nijhoff. La Haya, pp. 81-104.
- Silver, P. W. (1978): *Fenomenología y razón vital*. Alianza Editorial. Madrid.

- Smid, R. N. (1973): "Phänomenologie und Ontologie in Alexander Pfänders *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*", en *Pfänder-Studien* (Spiegelberg, H. y Avé-Lallemant, E., eds.). Martinus Nijhoff. La Haya, 1982, pp. 263-278.
- (1982): "«Münchener Phänomenologie»-Zur Frühgeschichte des Begriffs", en *Pfänder-Studien* (Spiegelberg, H. y Avé-Lallemant, E., eds.). Martinus Nijhoff. La Haya, pp. 109-153.
- Stein, E. (1929): "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin", en *Husserl* (Noack, H.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1973, pp. 61-86.
- (1936): *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. FCE. México, 1996.
- Subirats, E. (1997): *La linterna mágica. Vanguardia, media y cultura tardomoderna*. Siruela. Madrid.
- Thévenaz, P., (1966): *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie? Être et penser*. Cahier 52. La Baconnière. Neuchatel.
- Thuilleaux, M. (1973): *Conocimiento de la locura*, Ediciones de Bolsillo/Península. Barcelona, 1980.
- Tillette, X. (1997): "Reflexión y símbolo", en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (Aranzueque, G., ed.). Cuaderno Gris, 2: 389-400.
- Torre, G. de (1968): *Ultraísmo, existencialismo y objetivismo en literatura*. Guadarrama. Madrid.
- Unamuno, M. de (1905): *Vida de Don Quijote y Sancho*. Espasa-Calpe. Madrid, 1971.
- (1913): *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa-Calpe. Madrid, 1976.
- Waelhens, A. de (1951): *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Nauwelaerts. Lovaina/París, 1978.
- Waldenfels, B. (1992): *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Paidós. Barcelona, 1997.
- Wenisch, F. (1976): *La filosofía y su método*. FCE. México, 1987.

HERMENEIA

.....

El porvenir de la razón en la era digital
José Luis González Quirós

Debate en torno a la posmodernidad
Modesto Berciano Villalibre

La tentación pitagórica.
Ambición filosófica y anclaje matemático
Victor Gómez Pin

El problema de la religión
Jesús Avelino de la Pienda

El enigma de la representación
Alejandro Llano

El tiempo cosmológico
Carmen Mataix Loma

Teoría de la Cultura
Javier San Martín Sala

Introducción a la teoría de la verdad
Miguel García Baró

El retorno del mito
José M.^a Mardones

Ética y decisión racional
Gilberto Gutiérrez

Índice

Portada	2
Créditos	8
Índice	10
Introducción	13
1 Del valor del fenómeno al fenómeno del valor. Axiología y fenomenología (Scheler)	17
1.1. El valor del fenómeno	19
1.2. Amor, orden de los valores y moral	25
1.3. El hombre y el espíritu	29
2 Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga	32
2.1. Fenomenología trascendental, fenomenología existencial, fenomenología ontológica	33
2.2. Los frutos de la disidencia (Reinach, Conrad-Martius, Pfänder, Ingarden)	39
3 “Salvémonos en las cosas.” Fenomenología y vida (Ortega y Gasset)	48
3.1. De la fenomenología como buena suerte	49
3.2. Del “a priori universal de correlación” a la coexistencia hombre-mundo	52
3.3. Fenomenología de la vida como realidad radical	55
Anexo 1. “En el fondo del abismo” o la dificultad de existir en Miguel de Unamuno,	60
4 Entre Clínica y Mundo. De la fenomenología a la psicopatología, y vuelta	65
4.1. Del materno puro a la psique patógena	66
4.2. Fenomenología y deriva psicopática de la conciencia	69
4.3. El análisis existencial (o la analítica existencial sin la pregunta por el ser)	71
4.4. Fenomenología existencial, lenguaje psiquiátrico e intersubjetividad (de Binswanger a Laing)	73
4.5. El encuentro entre fenomenología y psiquiatría	76
5 Nada creadora, conciencia y libertad en la ontología fenomenológica (Sartre)	80
5.1. De la filosofía existencial al “existencialismo”	81
5.2. La depuración de la conciencia. La epojé del yo	84

5.3. Fenomenología de la imaginación, lo imaginario y la emoción. Preliminares de la “anulación”	87
5.4. La ontología fenomenológica. Fenómeno de ser, ser del fenómeno y surgimiento del para-sí	90
5.5. Nada y libertad	92
5.6. El ser-para-Otro y el conflicto intersubjetivo	95
5.7. Del para-sí a lo social. La autocritica postfenomenológica de Sartre	96
Anexo 1. La extrañeza de existir. Emergencia de la conciencia trágica en Albert Camus,	97
6 Paisajes sin geografía, o la refundación de lo sensible (Merleau-Ponty)	103
6.1. Contra el Gran Objeto y el Κοσµοθεωρός. El retorno merleaupontiano al “mundo de la vida	104
6.2. Del “a las cosas mismas” al “habitar las cosas”	107
6.3. La reducción incompleta	112
6.4. Fenomenología e hiperdialéctica	117
6.5. La sabiduría de la encarnación	119
6.6. Una libertad finita, situada	122
6.7. Del Mundo de la vida al Ser salvaje. Por una nueva ontología	124
7 Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)	126
7.1. Una filosofía de la alteridad radical. El Mismo y el Otro	127
7.2. El conocimiento ontológico	131
7.3. El Otro por sí mismo. La experiencia radical del Otro/Rostro	134
7.4. La proximidad. Del Otro-en-el-Mismo al Uno-para-Otro	140
8 Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones. Fenomenología hermenéutica y reflexión (Ricoeur)	145
8.1. Presentación	146
8.2. En la escuela de la fenomenología. La recepción crítica de Husserl	148
8.3. Lo voluntario y lo involuntario	151
8.4. Una nueva reflexión. Reflexionar/interpretar	156
8.5. De la fenomenología a la hermenéutica del sí mismo	159
9 Epílogo (o sobre la dificultad de pensar)	165
Bibliografía	173

